

# La hagiografía tardoantigua en la construcción de la ortodoxia cristiana.

## Literatura y poder en el Oriente Cristiano [Siglos IV-VI]

Autor:

Francisco, Héctor Ricardo

Tutor:

Argárate, Pablo

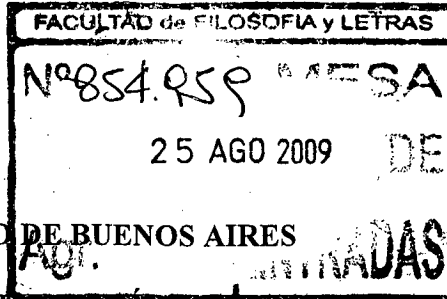
2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras.

Posgrado

Tesis

13-41-15



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**TESIS DOCTORAL**

**La hagiografía tardoantigua en la construcción de la ortodoxia cristiana.  
Literatura y poder en el Oriente cristiano (siglos IV-VI).**

**Doctorando:**

Héctor Ricardo Francisco

**Director:**

Pablo Argárate

**Co - Director:**

Julián Gallego

**Consejera:**

Lilia Ana Bertoni

2009

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SECRETARIA DE BIBLIOTECAS

*Dedicado a Bárbara, Catalina y Santiago*  
ὅπου γὰρ ἐστὶν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου  
(Mt. 6: 21)  
*y a mi padre, Héctor Antonio Francisco*  
1930-2008

## Índice

Agradecimientos.	6
Abreviaturas.	7
Introducción.	8
Primera Parte Cuatro historiadores monofisitas.	13
Capítulo 1: La historiografía en torno a los debates cristológicos.	17
1.1 Historia, filología y teología.	19
1.2 La historia de la Iglesia y la historia del dogma.	23
1.3 La historia social: la aproximación nacionalista y monástica.	29
1.4 La aproximación sociocultural.	37
1.5 Iglesia, Estado y sociedad en el Imperio romano oriental.	47
1.5.1 Iglesia e Imperio en Oriente.	47
1.5.2 La eclesiología.	50
1.5.3 El papel del emperador en la Iglesia.	51
1.5.4 Elites, Estado y discurso totalizador. La emergencia de la herejía.	57
Capítulo 2: Los inicios de la historiografía anticalcedoniana.	63
2.1 El concilio de Calcedonia y sus resistencias en la historiografía de los siglos V y VI.	63
2.1.1 La historiografía anticalcedoniana y el concilio de calcedonia.	72
2.2 Zacarías escolástico.	76
2.2.1 La <i>Historia eclesiástica</i> de Zacarías y el concilio de Calcedonia. Ruptura y permanencia en el orden de la Iglesia.	78
2.2.2 Las obras hagiográficas: La <i>vida de Severo</i> , la <i>Vida de Isaías</i> y los fundamentos ascéticos de la Iglesia anticalcedoniana.	101
2.3 Juan Rufo y la resistencia anticalcedoniana en Palestina.	118
2.3.1 La <i>Vida de Pedro el íbero</i> .	119
2.3.1.1 La vocación ascética de Pedro el íbero: lazos familiares y herencia espiritual.	123
2.3.1.2 Pedro el íbero y los monasterios de Palestina.	128
2.3.1.3 Pedro el íbero y Calcedonia.	136
2.3.2 Las <i>Pleroforias</i> .	138
2.3.2.1 Calcedonia como transgresión	144
2.4 Conclusión.	151



Capítulo 3: Los historiadores de la era justiniana y post-justiniana.	153
3.1 Pseudo Zacarías.	155
3.2 Juan de Éfeso.	159
3.2.1 Las <i>Vidas de los santos orientales</i> .	162
3.2.1.1 El santo y la sociedad.	164
3.2.1.2 El santo como constructor de la comunidad ortodoxa.	175
3.2.2 La <i>Historia eclesiástica</i> .	189
3.2.2.1 El segundo <i>Henoticon</i> .	192
3.2.2.2 Las acusaciones contra el clero monofisita.	200
3.2.2.3 Sacramentos cánones y liderazgo ascético.	204
3.2.2.4 La piedad entre destino individual y orden político.	212
3.3 Conclusión.	220
Segunda parte Apropiación del pasado. Historia, texto bíblico y oikonomía divina.	221
Capítulo 4: Exégesis e historia entre la era constantiniana y el cisma monofisita.	224
4.1 Leer la Biblia... pero ¿qué Biblia?	227
4.2 Leer la Biblia... pero ¿Cómo interpretarla?	230
4.3 Las escuelas de exégesis cristiana en la Antigüedad tardía.	236
4.3.1 La tradición exegetica alejandrina.	238
4.3.2 La tradición exegetica antioquena.	240
4.3.3 La tradición exegetica siríaca.	244
4.4 La ascesis como exégesis.	248
4.5 Los métodos exegeticos aplicados en el discurso histórico.	250
Capítulo 5: Narrativa histórica, tipología bíblica y el concilio de Calcedonia. Una retórica de la diferenciación.	256
5.1 El concilio de Calcedonia y la apostasía de Israel.	260
5.2 El concilio de Calcedonia y la pasión de Cristo.	285
5.3 Conclusión.	298

Capítulo 6: Narrativa histórica, tipología bíblica y el concilio de Calcedonia. Una retórica de la superioridad.	302
6.1 La rebelión que precede a los últimos días.	304
6.2 Las consecuencias de la herejía.	327
6.3 Conclusión.	354
Capítulo 7: Tipología bíblica entre Iglesia e Imperio.	356
7.1 El sabio emperador: Anastasio.	359
7.2 Pseudo Zacarías: Cristo y la adúltera.	367
7.3 Juan de Éfeso: Santos y profetas frente a los tiranos.	378
7.3.1 Piedad y retribución: el santo como testimonio de la ortodoxia.	392
7.4 Conclusión.	408
Conclusiones finales.	410
Mapas.	418
Tabla cronológica.	420
Bibliografía.	424

Resulta una tarea ardua el expresar adecuadamente agradecimiento, sobre todo cuando hay tantas y tan múltiples razones para hacerlo. Además, los agradecimientos en una tesis pueden reflejar dos propósitos completamente diferentes. En algunos casos obedecen al saludable reconocimiento por las deudas intelectuales y afectivas. Pero, en otros, son un vano intento de atar nombres prestigiosos a las torpezas pergeñadas a lo largo de sus páginas. Por lo tanto, valga mi agradecimiento en el primer sentido – sin ataduras- a aquellos que brindaron generosamente su conocimiento y apoyo a lo largo de esta investigación.

En primer lugar quisiera agradecer a mi director y co-director Pablo Argárate y Julián Gallego por aportar su conocimiento, su apoyo y su infinita paciencia durante toda mi investigación. También quiero agradecer a Lilia Ana Bertoni quien generosamente aceptó ser mi consejera, a Marta Madero, Luis Alberto Romero, Ariel Guance y Carlos García Mac Gaw cuyos aportes, de diferentes maneras y en diferentes momentos contribuyeron a la realización de este trabajo.

Afortunadamente hay momentos en los que las deudas intelectuales se hermanan con los afectos. Quiero extender mi agradecimiento a Alejandro Raiter por compartir conmigo sus reflexiones enriquecedoras y a mis colegas y amigos: ~~como~~ Pablo Ubierna, Eleonora Dell'Elicine, Paola Miceli, Alejandro Morín y Elsa Rodríguez Cidre (que me ayudó corrigiendo mis defectuosos griegos y latines), por aportar ideas y sugerencias, pero por sobre todo por regalarme una amistad que no siempre sé retribuir apropiadamente. También quiero agradecer muy especialmente a Sergio Barrionuevo, Sebastián Provvidente, Diego Paiaro, Mariano Requena y Diego Alejandro Santos, con quienes comparto horas de trabajo e intereses afines.

En los años en los que esta tesis fue adquiriendo forma, la vida continuó irremediamente su curso, trayendo consigo los momentos más felices y más terribles de mi vida. En ambos casos tuve la suerte de contar con el cariño de mis amigos y mi familia cuyo sostén fue fundamental para seguir adelante. En particular, quiero agradecer a mi esposa Bárbara por estar permanentemente a mi lado con su amor, su apoyo incondicional, su paciencia, su justo consejo y su acertada crítica, sin los cuales estas páginas no hubiesen sido posibles.

### Abreviaturas

<i>BHG</i>	Biblioteca Hagiografica Graeca. Halkin, F (ed.)
<i>BHO</i>	Biblioteca Hagiografica orientalis. Peeters, P. (ed.)
<i>BHS</i>	Biblia Hebraica Stuttgartensia
<i>Byz</i>	Byzantion: Revue internationale des études byzantines.
<i>ByzF</i>	Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik.
<i>BZ</i>	Byzantinische Zeitschrift.
<i>ChH</i>	Church History
<i>CSHB</i>	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
<i>CSCO</i>	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
<i>DSp</i>	Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique
<i>DOP</i>	Dumbarton Oaks Papers
<i>DOS</i>	Dumbarton Oaks Studies
<i>DTC</i>	Dictionnaire de Theologie Catholique
<i>EECh</i>	Encyclopedia of the Early Church.
<i>GCS</i>	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
<i>GCS NF</i>	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller Neue Folge
<i>GH</i>	Gouden Horn
<i>GOTR</i>	Greek Orthodox Theological Review
<i>GNT</i>	The Greek New Testament.
<i>GRBS</i>	Greek, Roman and Byzantine Studies
<i>HTR</i>	Harvard Theological Review
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature
<i>JAAS</i>	Journal of Assyrian Academic Studies
<i>JCSSS</i>	Journal of the Canadian Society for Syriac studies
<i>JECS</i>	Journal of Early Christian Studies
<i>JEH</i>	Journal of Ecclesiastical History
<i>JAOS</i>	Journal of the American Oriental Society
<i>JTS</i>	Journal of Theological studies
<i>LA</i>	Liber Annuus
<i>OCA</i>	Orientalia Christiana Analecta
<i>OCP</i>	Orientalia Christiana Periodica
<i>OLP</i>	Orientalia Lovaniensia Periodica
<i>PG</i>	Patrologia Graeca
<i>PL</i>	Patrologia Latina
<i>PLRE</i>	Prosopography of the Later Roman Empire. Martindale, J.R. (ed) (1980)
<i>PO</i>	Patrologia Orientalis
<i>POr</i>	Parole de l'Orient
<i>PS</i>	Patrologia Syriaca
<i>REB</i>	Revue de Etudes Byzantines
<i>RTL</i>	Revue théologique de Louvain
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes
<i>SO</i>	Synodicon Orientale
<i>TH</i>	Theologie Historique
<i>TM</i>	Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines
<i>TS</i>	Theological Studies
<i>VC</i>	Vigiliae Christianae
<i>VT</i>	Vetus Testamentum

ἀμελήσαντες γὰρ οἱ πολλοὶ αὐτῶν τοῦ ἱστορεῖν τὰ γεγενημένα τοῖς ἐπαίνοις ἀρχόντων καὶ στρατηγῶν ἐνδιατρίβουσι, τοὺς μὲν οἰκείους εἰς ὕψος ἐπαίροντες τοὺς πολεμίους δὲ πέρα τοῦ μετρίου καταρρίπτοντες, ἀγνοοῦντες ὡς οὐ στενῶ τῷ ἴσθμῳ διώπισται καὶ διατετεῖχσται ἡ ἱστορία πρὸς τὸ ἐγκώμιον, ἀλλὰ τι μέγα τεῖχος ἐν μέσῳ ἐστὶν αὐτῶν.<sup>1</sup>

## Introducción.

En el marco de los conflictos teológicos que sacudieron al imperio romano oriental entre los siglos IV y VI, el discurso histórico - historias eclesiásticas, crónicas, hagiografías individuales y colectivas- ocupó un lugar destacado como herramienta polémica. El objetivo general de esta investigación es analizar la función del discurso historiográfico como creador de las identidades religiosas en el período de transición del imperio romano tardío al imperio bizantino. Elegimos como objeto particular de nuestro análisis la historiografía anticalcedoniana en lengua siríaca de los siglos V y VI. A partir de ella, abordaremos el problema de la articulación entre la constitución de nuevas identidades religiosas y la transformación de las relaciones sociales y políticas en el mundo romano tardío.

A partir del discurso histórico intentaremos develar la incidencia de las disputas cristológicas en la dinámica de construcción (y reconstrucción) de las elites en la antigüedad tardía. La constitución de una nueva elite sobre las ruinas del antiguo sistema municipal y el papel determinante del Estado en la regulación del acceso a ella, configuraron un nuevo modelo de elite asociada a nuevos patrones sociales y culturales que afectaron a las relaciones de poder. En este marco, la definición de la Iglesia como una forma alternativa de elite o “subelite” la integraba a la competencia por el acceso al poder lo que se expresó en la definición de “lo sagrado” a través del debate teológico.<sup>2</sup> Así, este discurso histórico reflejaba y a la vez moldeaba las luchas por las definiciones de fe que se encuadraban en la pugna por definir una elite tanto a nivel

---

<sup>1</sup> “La mayor parte de ellos [los historiadores] descuidan investigar los hechos, alabando a sus jefes y generales, elevando a lo más alto a los propios e insultando indecentemente a los enemigos, No saben que no hay un pasaje estrecho, un pequeño intervalo, sino una espesa muralla que separa la historia del encomio.” Luciano de Samosata, *Sobre la manera de escribir Historia*, 7.

<sup>2</sup> Al respecto nuestro trabajo es deudor de las observaciones preliminares de Brown (2000), Rapp (2000) y (2004), Cameron (2004)

local como a nivel imperial. En otras palabras, en el discurso histórico quedó reflejado el fundamento ideológico sobre el cual se redefinieron las relaciones de poder en la Antigüedad tardía.

Nuestro trabajo se inscribe en una de las perspectivas de investigación más prolíficas en las últimas décadas. Dicha perspectiva se ha interesado por dilucidar la relación intrínseca que existe entre cuatro fenómenos concurrentes: el discurso histórico, la generación de redes de solidaridad y obediencia sociales, los conflictos teológicos en torno a la relación entre las naturalezas humana y divina de Cristo y las transformaciones progresivas por las que atravesó la sociedad tardo-romana en el Mediterráneo oriental. Muchos trabajos y monografías han dado cuenta del lugar destacado que ocupó este discurso histórico -historias eclesiásticas, crónicas, hagiografías individuales y colectivas- entre las diversas herramientas polémicas generadas desde uno y otro lado del debate.<sup>3</sup> La historia, a diferencia de otras formas polémicas (los tratados teológicos, las homilias, cartas) generó sus propias reglas de argumentación que –si bien se complementaban con las otras- estructuraban la polémica a partir de un criterio que hacía del “control sobre el pasado” su mecanismo fundamental. Así, la composición de “historias” (en el sentido amplio del término) permitió a los miembros de una elite clerical apropiarse de un pasado legitimante y transformarlo en testimonio de la justicia de sus pretensiones a constituirse en “especialistas en lo sagrado”.

Nuestro objetivo será, por lo tanto, profundizar esta línea y explorar las múltiples estrategias que desplegó el discurso historiográfico para generar identidades religiosas en el marco de las discusiones teológicas provocadas por el concilio de Calcedonia (451). La historiografía cristiana alcanzó su apogeo en el período de formación de la ortodoxia y ambos fenómenos guardan una estrecha correlación. Esta historiografía se desarrolló bajo tres formas bien definidas: la crónica universal, la historia eclesiástica y

---

<sup>3</sup> La lista es copiosa: Van Ginkel, J. J. (1992), (1995), (1998), (1999b), (2005), Watts (2005b), (2006-2007), Steppa (2002), Witakowski (1987), Blaudeau (2006), Whitby (2003), Scott (1985), Pouderon & Duval (2001), Perrone (1989), Morony (2005), Markus (1975), Greatrex (2006a), (2006b), Flusin (1996), Debié (1999-2000), Gray (1979)

las vidas de santos.<sup>4</sup> Estos géneros historiográficos, cada uno con un discurso propio pero con frecuentes puntos de contacto, contribuyeron a construir una base del poder político para la elite cristiana frente a sus opositores paganos y, luego de afirmarse como religión de Estado, permitieron la formación de una jerarquía que monopolizó la *ortodoxia*, excluyendo a las alternativas teológicas que competían con ella.

Por lo tanto, nuestro interés se concentrará en un aspecto particular de esta vinculación entre géneros historiográficos y las formas de poder. Se trata de la relación entre la construcción de una *tradicón historiográfica* propia (aunque no distintiva) de la Iglesia monofisita en Siria y los modelos ascéticos derivados de ella. Este conjunto de relatos fue la herramienta promotora del culto articulado en torno a personajes destacados de la Iglesia anticalcedoniana, afirmando así la transmisión del carisma espiritual a las generaciones siguientes.

A lo largo de estas páginas intentaremos sostener dos tesis concurrentes. En primer lugar, el discurso histórico constituía en la Antigüedad tardía un instrumento fundamental por el cual se construyeron las identidades religiosas. En este sentido, la herramienta elegida por los historiadores anticalcedonianos fue el discurso ascético. Este discurso ascético recreaba, a partir de la tensión entre el santo y el mundo que lo rodeaba, patrones de autoridad, sustentados en la preeminencia de un cuerpo de “especialistas en lo sagrado” sobre sus competidores. En segundo lugar, dado que la sociedad tardo-antigua estaba caracterizada por una cultura esencialmente cristiana, la Biblia fue el sistema de referencia al que apelaron los historiadores para dotar de significado a la historia a través de la presentación de patrones de comportamiento ascético cuya función fue la construcción carismática de la autoridad.<sup>5</sup> De esta manera, la influencia de la Biblia también se proyectaba en la historia a partir del establecimiento de un vínculo mimético. En tanto se concebía como un texto histórico, el texto sagrado era el fundamento sobre el cual se articulaba el relato histórico, que a su vez era diseñado como una continuación de la historia sagrada. Así la exégesis como estrategia en el discurso historiográfico adquiere un lugar de capital importancia en

---

<sup>4</sup> Sobre los diferentes géneros historiográficos ver: Chesnut (1976), Mosshammer (1979), Browning (1982a) y (1982b), Croke & Emmet (1983), Witakowski (1987), Cameron (1989), Pouderon & Duval (2001).

<sup>5</sup> Weber (1922) pp. 193-204.

tanto la legitimidad de todo discurso sobre el pasado derivaba de su coherencia con una tradición que interpretaba la historia universal en un sentido cristiano, es decir, bíblico. Esta íntima relación entre relato bíblico y continuación histórica ha sido señalada en muchas ocasiones pero rara vez analizado en profundidad.<sup>6</sup>

El propósito que motiva esta investigación no es el de explicar el origen del cisma anticalcedoniano sino que, reconociendo la necesidad de abandonar toda explicación que apele a la causalidad para definir la relación entre identidad religiosa y adscripción política, se propone contribuir al análisis de la relación entre el derrumbe del Estado romano en Oriente y las disputas cristológicas de los siglos precedentes. Proponemos interpretar su relación como el resultado de una dinámica que invierte los términos. El cristianismo (al menos la 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 abandonaba progresivamente la incorporación al Estado como su factor de unidad. Así su debilidad devino en su mayor fortaleza. En la historiografía monofisita es posible identificar una evolución que expresó una nueva manera de percibir la unidad de la Iglesia 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.

La historia fue la principal estrategia discursiva puesta en juego para constituir la tradición. A través de ella intentaremos comprender la preocupación de los hombres de Iglesia por delimitar tres elementos: 1) Una definición de la relación entre el mundo humano y el divino, 2) Una concepción de la historia reciente en tanto continuación de la historia sagrada, 3) Un principio de legitimidad que integraba, no sin tensiones, la autoridad carismática del cristianismo con la autoridad burocrática de la estructura estatal. Estos tres elementos exhiben una transición entre las viejas formas de ejercicio del poder del mundo tardo-romano con las nuevas estructuras que, desde el siglo VII caracterizaran al mundo bizantino y la cristiandad bajo el Islam.

---

<sup>6</sup> Van Uythfanghe (1984), Krueger (1998), Guinot (2001)



El recorrido que hemos elegido para nuestra investigación se estructura en torno a dos ejes. El primer eje corresponde a la primera parte donde realizaremos un análisis de la interacción entre narrativa histórica y las prácticas sociales, a partir de la descripción de la manera en que estas son dispuestas en un esquema narrativo. En particular nos concentraremos a las estrategias discursivas desarrolladas en las obras historiográficas producidas por el movimiento anticalcedoniano entre finales del siglo V y finales del siglo VI. Nos proponemos privilegiar dos fenómenos que, si bien deben ser analizados separadamente, están íntimamente relacionados. En primer lugar, exploraremos la manera en que la Iglesia anticalcedoniana emergió dentro de las redes que conforman el entramado social y, en segundo, su respuesta a la transformación de un marco institucional que privilegió una definición de ortodoxia inscrita en los estrechos límites de la sanción legal del Estado.

El segundo eje, desarrollado en la segunda parte, analiza la articulación entre narrativa histórica y texto bíblico. La interacción de ambos constituye un dispositivo retórico que permite redefinir la historia del cisma, en el marco de la historia de salvación, entendida como providencia divina. En este contexto la “memoria” colectiva de la Iglesia anticalcedoniana adquirió una expresión formal que interpreta los acontecimientos pasados a la luz del texto bíblico. La progresiva fijación de la “ortodoxia” calcedoniana y el papel destacado del papado en la política tanto de la corte imperial como de las otras sedes patriarcales llevó a una ruptura que resignifica lo que en principio había sido un debate en torno a su validez y los alcances de sus decisiones. De esta manera, la polémica derivó progresivamente en un nuevo escenario en el que se ponía en debate dos cuestiones centrales. En primer lugar, la legitimidad de una sucesión episcopal que se remontaba a los obispos que se negaron a aceptar las decisiones conciliares y la validez de los sacramentos impartidos por sus sucesores. En segundo lugar, una concepción teocrático-descendente del poder<sup>7</sup> que habilitaba una reflexión acerca de la concepción del Imperio romano como equivalente terrenal del orden divino y, por extensión, una definición del oficio imperial como “*guardián de la ortodoxia*” y restaurador de la unidad de la Iglesia.

---

<sup>7</sup> Ullmann (1985)

## **Primera Parte**

**Cuatro historiadores monofisitas.**

En esta primera parte exploraremos una forma particular de utilización del discurso histórico en la Antigüedad tardía. En concreto, analizaremos el recurso al pasado como herramienta polémica en la construcción de una jerarquía eclesiástica (monofisita) paralela a aquella ligada a la Iglesia imperial. Este proceso no fue ni automático y mucho menos lineal, y en la medida que este grupo particular dentro de la Iglesia iba constituyéndose como un conjunto separado dentro de la comunidad eclesial se fueron planteando diversos desafíos. El más importante de ellos se relacionaba directamente con el lugar que ocuparía esta Iglesia en un esquema sociopolítico jerárquico y vinculado estrechamente a la acción del Estado. La monarquía imperial asumía el papel de árbitro en el proceso de selección de aquellas facciones (dentro de un abanico amplio de opciones) que se transformaban en la ortodoxia, y, en consecuencia, polarizando las posiciones. Así, la ruptura en el cuerpo eclesial era sancionada desde el Estado mismo, quien determinaba la legalidad o ilegalidad de aquellas. Pero, desde la perspectiva de los historiadores eclesiásticos, y en esto los historiadores anticalcedonianos no eran la excepción, el punto de partida de la historia de los cismas era una unidad primitiva ideal, que devenía en fragmentación a partir de la acción humana (encarnada en la figura del heresiarca). Esta perspectiva, que era compartida por todos los historiadores de la Iglesia, era herencia del modelo eusebiano y enmascaraba una situación radicalmente diferente. El movimiento (siempre incompleto y fluctuante) hacia una unidad jerarquizada de la Iglesia como *corpus*, provocaba, cada vez con mayor frecuencia a partir de los siglos IV y V, la emergencia de diferencias, formalizando (más que creando) la división facciosa. La historia de la Iglesia entre el primer y séptimo concilios ecuménicos no es más que la historia de este complejo proceso.

En el proceso de constitución de un cisma, una vez establecida la ruptura era imprescindible definir los criterios que pudieran diferenciar un “nosotros” de un “ellos”. Esta operación exigía categorizar, definir, limitar prácticas válidas e inválidas que pudieran polarizar una situación que, de hecho, era ambivalente. El relato histórico era, por cierto la herramienta más útil que tenía una determinada facción para realizar dicha operación de polarización. El método genético empleado por los historiadores anticalcedonianos permitía establecer “linajes” que vinculaban (más allá de su existencia real) las facciones en pugna con antecedentes concretos. El objetivo era doble, por un lado vincular al “nosotros” con un antecedente autoritativo y por otro

desarticular el “otros” opuesto. Por esta razón la historia de los debates cristológicos no debe ser vista como el desarrollo de un debate, sino como el encadenamiento de diversos debates cuya proyección retrospectiva era una herramienta retórica que diferenciaba posiciones en un punto determinado de la historia.

En los capítulos que conforman la primera parte de nuestro trabajo, nuestro análisis se va a concentrar en la descripción que hicieron los historiadores anticalcedonianos de los debates cristológicos y el papel que asignaban a los actores en ellos. Nuestro interés primario no radica en los debates mismos del concilio (algo que, por otra parte, ha sido suficientemente estudiado) sino en la manera en que en esos debates se refleja, en cada caso, una percepción particular de la Iglesia y su relación con la monarquía (es decir, una eclesiología). En resumen, proponemos encarar la lectura de las fuentes no como testimonios directos de la historia de la Iglesia monofisita sino como documentos claves para entender la reacción de una elite eclesiástica que debe generar su propio principio de legitimidad en el marco de una comunidad en formación. En este sentido, la literatura histórica generada por los monofisitas entre los siglos V y VII sería un vehículo de “toma de conciencia” de su propia Iglesia, es decir, una forma particular en la que se construyen una identidad y lazos de solidaridad (en definitiva una eclesiología).

El primer capítulo está dedicado a las diferentes perspectivas historiográficas modernas que abordaron los debates cristológicos y la emergencia de la Iglesia anticalcedoniana. A partir de dicha discusión analizaremos el recurso al concepto de *tradición* en la historiografía de la antigüedad tardía y los procesos socioculturales que permitieron la emergencia de una *tradición historiográfica sirio ortodoxa*. En el segundo capítulo nos concentraremos en el análisis y comparación de los relatos históricos de Juan Rufo y Zacarías de Mitilene. Como veremos, ambos historiadores representan dos miradas diferentes de la historia de los debates cristológicos que, en buena medida estaban condicionadas tanto por sus experiencias personales y su contexto de producción. En el tercer capítulo trabajaremos con la segunda generación de historiadores anticalcedonianos, surgida en la segunda mitad del siglo VI, en particular las obras de Pseudo Zacarías y Juan de Éfeso. A diferencia de los autores de la generación anterior, estos autores representaban una visión diferente del cisma anticalcedoniano. Para estos historiadores, la relación entre el Imperio universal romano

y la ecumenicidad cristiana estaba determinada por la progresiva transformación de la Iglesia anticalcedoniana en un grupo cismático privado de toda injerencia en la Iglesia imperial. Pero la formación de una identidad comunitaria autónoma no significa que el discurso histórico exprese esa identidad sino que, paradójicamente, esos historiadores de los siglos V y VI, aún identificando *christianitas* con *romanitas*, sentaron las bases de aquella, que sólo se manifestaría expresamente a lo largo de la Edad media.<sup>1</sup> Sin embargo, esos textos, transmitidos y apropiados paulatinamente por algunos cristianos en el cercano oriente, conformaron una percepción de la historia comunitaria que se haría determinante en su posterior inserción en el mundo islámico.

---

<sup>1</sup> En este sentido resultan muy útiles los ensayos compilados por Van Ginkel, Murre-Van Den Berg, Van Lint (2005), en particular Morony (2005) p. 1.

*Cuando Heraclio salió de Al-Ruha' (Edesa) y pidió a sus habitantes que lo siguieran, ellos dijeron: "estamos mejor aquí que contigo" y se negaron a seguirlo y se separaron tanto de él como de los musulmanes. [...] Cuando abandonó [Heraclio] Shimshat (Samósata) para entrar al territorio de los romanos, subió a un lugar elevado y mirando hacia Siria dijo: "La paz sea contigo, ¡Oh Siria! Esta es una despedida que no tendrá reunión. Ningún romano volverá a ti excepto con temor hasta que el funesto (al-mash'um) haya nacido, ¡Ojala que no naciera! Cuan dulces serán sus actos y cuan amarga será la victoria de ellos [los musulmanes] para los romanos."<sup>2</sup>*

## Capítulo 1: La historiografía en torno a los debates cristológicos.

En agosto del año 636 las tropas árabes musulmanas al mando de Khalid ibn al-Walid' derrotaron a un improvisado ejército romano en la batalla de Yarmuk asegurando a la naciente hegemonía islámica el control de toda Siria y Palestina. Este acontecimiento, de una enorme significación política, ha sido percibido además como un momento crucial de la historia religiosa del mundo mediterráneo.<sup>3</sup> Con él finalizaron siete siglos de dominio romano en Oriente,<sup>4</sup> dando una forzosa solución a las polémicas religiosas que comenzaron más de dos siglos atrás. De aquí en adelante, los cristianos del levante vivieron bajo la "protección" de una nueva autoridad que representaba tanto una nueva potencia política como religiosa. En otras palabras, las sectas cristianas del cercano Oriente se transformaron en comunidades religiosas más o menos equivalentes ante un Estado que eligió una indiferente hostilidad hacia las poblaciones sometidas que no abrazaban libremente el Islam.<sup>5</sup>

Pero, para el historiador moderno la expansión del Islam por los imperios romano y sasánida adquiere un valor adicional. En la misma medida que la historia del cercano Oriente cristiano de los siglos IV al VII parece girar en torno a las frecuentes

---

<sup>2</sup> Extraído de Friedmann, Y. (ed.) *The History of Al-Tabari An Annotated Translation: Volume XII The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine A.D. 635-637/A.H. 14-15*. Nueva York, pp. 181-182. Nótese la relación entre los romanos y la figura escatológica de *al-mash'um*

<sup>3</sup> Cf. Frendo (1988-1991)

<sup>4</sup> En este caso cuando hablamos del "Oriente" nos referimos a la diócesis romana de Oriente que abarcaba las provincias romanas en Palestina, Arabia, Siria y Mesopotamia.

<sup>5</sup> No es el objetivo de este trabajo hacer un análisis de las relaciones entre el Estado islámico y los *Dhimmis*, es decir, las comunidades no musulmanas sometidas al poder califal. Sobre este aspecto recomendamos los trabajos de Kaegi (1992), Hoyland (1997), Robinson (2001), Van Ginkel, Murre-Van Den Berg y Van Lint (2005), Grypeou, Swanson & Thomas (2006).

disputas teológicas, la conclusión del dominio romano sobre esos territorios quedó inevitablemente relacionada a aquéllas.<sup>6</sup> Esta “dimensión política” de la historia de las controversias teológicas en el cercano oriente tardo-antiguo ha resultado un desafío, en tanto los intentos de precisar la naturaleza de los vínculos entre ambos fenómenos han sido invariablemente endebles. Sin embargo, se ha transformado en un sentido común universalmente aceptado que la historia del imperio romano tardío puede entenderse como una sucesión de conflictos religiosos que minaron su unidad, hasta provocar la definitiva pérdida de sus provincias orientales a manos de invasores extranjeros. Una de las mayores autoridades en historia bizantina de la primera mitad del siglo XX, Alexander Vasiliev, resume 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 [i.e. del Islam] figura también el estado interno de las provincias orientales y meridionales de Bizancio —Siria, Palestina y 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 capaz de satisfacer las exigencias religiosas de aquellos países. Ello se agudizó después de la muerte de Justiniano cuando 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 sometidos.<sup>7</sup>*

Con esta tajante afirmación, Vasiliev identifica el latente “descontento” provincial que le granjeó al Imperio la pérdida de sus más preciadas provincias con dos fenómenos concurrentes. El primero de ellos es el innegablemente excesivo peso fiscal de un Estado burocrático que agotó los recursos humanos y económicos de sus provincias orientales en numerosas y ruinosas guerras.<sup>8</sup> El segundo es la intolerancia

---

<sup>6</sup> Cf. Woodward (1916), Bury (1923), Stein (1949)

<sup>7</sup> Vasiliev (1945) p. 172

<sup>8</sup> Sobre los efectos de la fiscalidad durante el siglo VI ver Haldon (1990) pp. 28-31, de acuerdo con este autor, las provincias del levante significaban las 2/3 partes del ingreso estatal.

religiosa de ese mismo Estado que empujó a las poblaciones provinciales a los brazos de un invasor que, emergiendo de la nada, aseguraba la libertad perdida.<sup>9</sup>

Esta percepción, repetida acriticamente tanto en obras generales como en monografías especializadas, adolece de muchos puntos débiles que no necesitan ser refutados,<sup>10</sup> aunque el aislamiento académico, profundizado por la miopía de la hiperespecialización, la ha cristalizado fuera del estrecho campo de los especialistas en la Antigüedad tardía y, a menudo, dentro de él. No obstante, un importante conjunto de estudios recientes dedicados a los aspectos ideológicos y sociales del cercano oriente tardo-antiguo ha revelado la importancia que asume la historia de los conflictos teológicos para nuestra comprensión de la compleja relación entre orden político y religión en el período.<sup>11</sup> Por lo tanto el interrogante sigue siendo pertinente aunque su respuesta no pueda reducirse a explicaciones lineales.

### 1.1 Historia, filología y teología.

Como dijimos, en la historiografía dedicada al mundo tardo-romano y proto-bizantino, los debates cristológicos y el subsiguiente cisma de las Iglesias ortodoxas orientales<sup>12</sup> ocuparon un lugar privilegiado. Al mismo tiempo el predominio de un *corpus* de fuentes pertenecientes al ámbito de las lenguas orientales (copto, armenio, siríaco, etíope y árabe) incluyó a la historia del cisma anticalcedoniano en el ámbito del orientalismo. Este doble ámbito de pertenencia del tema ha derivado en una fragmentación tanto en lo temático como en lo metodológico entre bizantinistas y orientalistas. Por otra parte, la especialización reinante entre teólogos, filólogos e

---

<sup>9</sup> Van Ginkel (2006) pp. 171-172

<sup>10</sup> Que, por otra parte, ya han sido enumerados en Moorhead (1981) y por Kaegi (1992) pp. 173-174.

<sup>11</sup> En los últimos años se ha generado una copiosa producción en torno a los conflictos teológicos de los siglos V y VI que han diversificado la mirada. Por ahora nos interesa mencionar los estudios más recientes de Harvey (1990), Palmer (1993), Teja (1995), Van Ginkel (1995), Acerbi (2001), Steppa (2002), Horn (2006), Blaudeau (2006). Los aportes de estos estudios serán analizados más adelante.

<sup>12</sup> Recordemos que el término "Iglesias ortodoxas Orientales" es utilizado para distinguir a las Iglesias ortodoxas de tradición no bizantina (esto es, las Iglesias copta, sirio ortodoxa, armenia gregoriana, etíope, malankara, eritrea y asiria de oriente) de la ortodoxia de tradición bizantina. A menudo la distinción es más litúrgica que teológica ya que estas Iglesias enfatizan no tanto una distinción que surge de las posiciones cristológicas sino de las diversas tradiciones en el ritual desarrolladas en la Edad Media. En este sentido, las Iglesias uniatas, como la Iglesia maronita, aunque calcedonianas en su teología y además en comunión con Roma, desde un punto de vista litúrgico a menudo se las incluye dentro de este rótulo. Ver Albert & al. (1993) pp. 35-106; 297-372.



historiadores generó una suerte de miopía intelectual que aisló los diferentes ámbitos de estudio. A partir de esta doble fragmentación del campo disciplinar, dos vías de análisis diferentes han predominado en los estudios relativos a los debates cristológicos en los siglos XIX y XX.

Los primeros en encarar la tarea de hacer una historia del cisma anticalcedoniano fueron los teólogos y misioneros occidentales de los siglos XVIII y XIX, quienes buscaban fortalecer, por medio de la construcción de un discurso histórico legitimante, la propaganda dirigida a las comunidades cristianas orientales. Estas primeras aproximaciones a los conflictos cristológicos encararon su objeto de estudio privilegiando un acercamiento exclusivamente apologético. Esta tendencia determinó que los primeros historiadores de la Iglesia hayan incluido de manera desigual en sus análisis los aportes de la historia social y la filología. Pero el desarrollo de un interés por la historia religiosa del cristianismo en el mundo bizantino no resultaba de un mero interés proselitista sino que además su motivación fue estimulada por las aspiraciones de los estados occidentales en los asuntos del cercano Oriente.<sup>13</sup> De esta manera, desde principios de la modernidad, la injerencia de católicos<sup>14</sup> y protestantes<sup>15</sup> en las comunidades del cercano oriente indujo a una preocupación creciente por los aspectos doctrinales del debate, que apuntaba exclusivamente a la refutación de la teología anticalcedoniana.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Cf. Blaudeau (2006) pp. 26-41. En particular Said (1977) pp.271-301 vincula al Orientalismo en tanto disciplina con el clima misional y las ambiciones políticas de los Estados europeos.

<sup>14</sup> Los católicos fueron los primeros en establecer contactos estables con los cristianos de tradición siríaca gracias a la (re)unión de los maronitas con la Iglesia latina en el siglo XIII. En los siglos siguientes, sustanciales contingentes de sirianos, coptos, armenios y nestorianos se unieron a Roma generando las modernas Iglesias uniatas Ver. Joseph (2000) pp. 56-58 y 65-69.

<sup>15</sup> Los primeros misioneros protestantes llegados al cercano oriente fueron los misioneros presbiterianos norteamericanos en la primera mitad del siglo XIX. En la década de 1880 les siguieron los anglicanos y luteranos. Entre los primeros se destacó W. A. Wigram autor de varios ensayos descriptivos que aún gozan de autoridad. Ver. Coakley (1992), Joseph (2000) pp. 67-69. Por otro lado, el interés de los ortodoxos de rito bizantino por generar líneas de acercamiento a los ortodoxos orientales fue mucho menos pronunciado a pesar de las ventajas que ofrecía la unidad política del estado otomano. Apenas cabe mencionar los contactos entre la Iglesia ortodoxa Rusa y el obispo asirio de Urmia durante las últimas décadas del siglo XIX, ver Joseph (2000) pp. 103-105.

<sup>16</sup> Brock (1995)

Evidentemente, esta doble aproximación, geopolítica y confesional, ejerció una profunda influencia en la segunda vía de análisis. Esta provenía de la filología y la historia, las cuales, no obstante las limitaciones ideológicas de los primeros tiempos de ambas disciplinas, iniciaron una corriente de recopilación de textos orientales en las bibliotecas europeas. El orientalismo como disciplina hizo sus primeros pasos acompañando el impulso colonial del siglo XIX,<sup>17</sup> pero gracias al perseverante trabajo de compilación y edición de textos de los primeros orientalistas occidentales<sup>18</sup> así como de sacerdotes católicos de origen cristiano oriental,<sup>19</sup> el mundo académico europeo y norteamericano dispuso de un material de investigación abundante. Como contrapartida, esa misma corriente despojó a las bibliotecas orientales de un valioso patrimonio y una voz propia. Así el discurso historiográfico acerca de los debates cristológicos estuvo dominado por la agenda de los grandes centros académicos occidentales.

Junto al gigantesco *corpus* de documentación, la historiografía académica de los siglos XVIII y XIX heredó los condicionamientos de la polémica dogmática y profundizó sus análisis, transformándolos en sentido común. Una de las figuras determinantes en cristalizar la imagen de las disputas cristológicas fue el historiador inglés Edward Gibbon quien en su célebre *Historia del declive y caída del imperio romano* encaró desde una perspectiva racional los debates abandonando la polémica estrictamente religiosa. Gibbon proyectó en su descripción de las disputas cristológicas

---

<sup>17</sup> Said (1977) pp. 30-38; Joseph (2000) pp. 69-72. Por supuesto la mirada extremista de la relación entre Orientalismo y colonialismo que propone Said puede ser criticada desde muchos puntos de vista. No obstante lo parcial, y por momentos prejuiciosa, de la mirada del eminente intelectual árabe no podemos evitar concluir que en líneas generales, y evitando sus simplificaciones, su descripción es verosímil.

<sup>18</sup> La lista de destacados orientalistas es verdaderamente extensa. En el medio anglosajón se destacan William Cureton (1808-1864), Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (1857-1934), Ernest Walter Brooks (1863-1955), William Wright (1830-1889), Robert Payne Smith (1818-1895), y su hija Jessie Payne Margoliouth (1856-1933). Entre los orientalistas franceses se destacaron Jérôme-Dominique-Raymond Labourt, (1874-1957), Jean Baptiste Chabot (1860-1947) fundador del *CSCO*, René Graffin (1858-1941) y François-Nicolas Nau (1864-1931) estos últimos fundadores de la celebre colección de la *Patrologia Syriaca/ orientalis*. Los alemanes Theodor Nöldeke (1836-1930), Karl Bröckelmann (1816-1892), Jan Pieter Nicolaas Land (1834-1897), Paul Anton de Lagarde (1827-1891), y por último el italiano Ignazio Guidi (1844-1935) y el húngaro Mihaly Kmosko (1876-1931).

<sup>19</sup> Particular importancia tiene la dinastía de la familia maronita de los Assemani: José Simón (1687-1768), José Luis (1701-1782), Esteban Evodio (1707-1782). Estos orientalistas de origen libanés, educados en Roma, desde su trabajo en la *Bibliotheca Vaticana* sentaron las bases de un *corpus* de textos siríacos fundamental para las investigaciones de los siglos XIX y XX. En la transición del siglo XIX al XX se destacaron otras dos figuras: el trágicamente desaparecido obispo caldeo de Seert (Turquía) Ibrahim Addai Scher (1867-1915) y el controversial Alphonse Mingana (1878-1937) que editó su propia colección de manuscritos pertenecientes a la biblioteca de *Selly Oaks Colleges* de Birmingham en los *Woodbroke studies*.

todos sus prejuicios por la cultura clerical de la Edad media.<sup>20</sup> Conforme con el punto de vista que se imponía en la época, el erudito inglés consideraba al Bajo Imperio como la agonía de la cultura clásica y el inicio de la “edad oscura” cristiana, un período de la historia que portaba el estigma del fanatismo religioso.<sup>21</sup> En correspondencia con esta interpretación, el cisma monofisita era para Gibbon el reflejo de una tendencia secular hacia el empobrecimiento de la cultura clásica, cuya emergencia podía percibirse en la concurrencia de dos fenómenos. Primero, el reemplazo de la cultura laica y tolerante de la elite pagana por el fanatismo religioso de los líderes religiosos cristianos, quienes llegaron hasta el asesinato para imponer sus propias visiones teológicas;<sup>22</sup> y, segundo, el declive de la sofisticada cultura romana y helenística y el predominio de las culturas locales (siríaca y copta) cuya brutalidad iletrada se combinaba con el fanatismo religioso de monjes y obispos para reivindicar la teología anticalcedoniana como una causa nacional.<sup>23</sup> Esta interpretación fatalista del clima religioso de la Antigüedad tardía se basaba en una serie de prejuicios que serían descartados en el transcurso del siglo XX. No obstante, el aporte de Gibbon a la comprensión del cisma anticalcedoniano no debe subestimarse. Por un lado, aunque su análisis se basaba en premisas incorrectas, su explicación ofrecía la novedad de apartarse del método dominante basado en las citas de autoridad. En lugar de buscar los fundamentos patrísticos de la corrección o incorrección de los argumentos de uno y otro bando, privilegió los factores socioculturales en su descripción de los conflictos. Si la apreciamos en su contexto, la obra de Gibbon se adecuaba a la necesidad de la historia de la Iglesia en tanto disciplina de refinar y adaptar sus métodos a los nuevos cánones metodológicos que se impondrían en los medios académicos en el siglo siguiente.<sup>24</sup> Esta necesidad era tanto cuantitativa como cualitativa. Como dijimos, durante todo el siglo XIX los aportes de los orientalistas alemanes ingleses y franceses se concentraron en la edición crítica de las obras recopiladas en los siglos anteriores y en la ampliación de un repertorio de fuentes que permitió interpretaciones basadas en los criterios científicos que proporcionaban la

---

<sup>20</sup> Marrou (1977); cf. Fernández Ubiña (1998) pp. 28-30

<sup>21</sup> Bladeau (2006) p. 56

<sup>22</sup> Gibbon (1782) vol. 4 p. 340

<sup>23</sup> Gibbon (1782) vol 4 p. 364

<sup>24</sup> Momigliano (1992) pp. 47-53

sociología, la historia, la filosofía y la filología. Todos estos aportes convergieron en el campo filológico e historiográfico, mientras que desde el campo de la filosofía se descuidaba la teología sin modificar sustancialmente la perspectiva de la historia dogmática.

## 1.2 La historia de la Iglesia y la historia del dogma.

Desde principios del siglo XX, la historia del dogma, en tanto una confrontación de ideas abstractas desvinculada de su contexto social y cultural, había demostrado su insuficiencia. El punto de partida de esta aproximación, encarada esencialmente por historiadores de la teología, era una reseña 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, privilegiando la teología griega y latina.<sup>25</sup> Sin embargo, en los albores del siglo XX se produjo la convergencia de miradas, a partir de tres obras de historia dogmática que rompieron con los moldes tradicionales al integrar el análisis de la teología cristiana a los desarrollos que aportaban la historia y la filología. La primera, es la *Historia del dogma*<sup>26</sup> del teólogo liberal alemán Adolf Von Harnack, monumental síntesis de la evolución del dogma cristiano que formaba parte de un plan integral de renovación de los estudios teológicos. Harnack pertenecía a un movimiento que buscaba la renovación de la intelectualidad protestante alemana al incorporar la filología y la historia como base para desarrollar un abordaje crítico en el estudio de la teología cristiana. En su empresa, Harnack abandonó el espíritu apologético que caracterizó a los historiadores de la teología del siglo XIX para adoptar un método crítico que apuntaba a analizar el desarrollo del dogma como un evento incorporado a la historia de las ideas. De esta manera, Harnack se interesó más por las condiciones de producción de los dogmas, un método que le permitió formular una tesis que transformó la percepción del dogma cristiano: esto es, que la historia de la teología cristiana estaba marcada por la

---

<sup>25</sup> Por ejemplo, los ecos de esta forma de encarar los debates se puede ver en los capítulos relativos a las disputas cristológicas de la obra de Bury (1889) Vol 1 pp. 184-196

<sup>26</sup> Harnack (1909)

progresiva helenización de sus conceptos.<sup>27</sup> A partir de esta premisa, Harnack inscribió la emergencia del monofisismo en el contexto más amplio de la cultura de la Roma tardía.<sup>28</sup> Su método histórico crítico junto a sus ideas nacionalistas dotó a su análisis de la emergencia del movimiento monofisita en Siria y Egipto con el mismo tipo de consideraciones de corte nacional sobre los que Theodor Mommsen había estructurado la historia constitucional romana.<sup>29</sup> Sin embargo, el estudio de Harnack ofrecía una mirada dinámica que rompía con las lecturas estáticas de la evolución teológica del cristianismo al encontrar el origen del monofisismo en los procesos culturales contemporáneos.

La segunda obra aparecida en el cambio de siglo que merece nuestra atención es *Le Monophysisme Séverien* del belga Joseph Lebon. A partir de un programa metodológico comparable al de Harnack, aunque evitando lo que consideraba los elementos excesivamente relativistas de su trabajo, Lebon hizo una brillante síntesis comparativa de los principales teólogos anticalcedonianos apelando no sólo a fuentes griegas y latinas, sino que además incluyó testimonios orientales, toda una novedad a principios del siglo XX. Por último, en su *Historia de la Iglesia* el teólogo católico modernista Louis Duchesne<sup>30</sup> describió al cisma monofisita desde una óptica esencialmente política. La obra de Duchesne tenía un objetivo más amplio que sus contemporáneos al escribir una historia de la Iglesia en la que se destacaban los eventos políticos que la rodeaban. A lo largo de los capítulos dedicados al concilio de Calcedonia, la política eclesiástica adquirió un protagonismo que complementaba discusión dogmática. El acento del teólogo francés no residía en la apología del dogma calcedoniano sino en su recepción por parte de los actores y la acción de éstos ante la corte imperial. A partir de dicho acento, Duchesne exploró la cambiante política

---

<sup>27</sup> Este énfasis en que el desarrollo del dogma cristiano era inseparable de su contexto histórico y que debía ubicarse en el marco político y social del imperio romano, ya había sido señalado previamente por Ernst Renan (1866-1881)

<sup>28</sup> Harnack fue el primero en distinguir a partir del análisis de los textos entre el monofisismo real (aquel heredero de la fórmula  $\epsilon\kappa$  δύο φύσεων de Cirilo) y el monofisismo nominal, fruto del discurso eclesial, una distinción que, más allá de las limitaciones metodológicas abría el camino para estudiar el movimiento monofisita desde una perspectiva desvinculada de la apologética tradicional Cf. Lebon (1909) pp. XXII-XXIII

<sup>29</sup> Harnack (1909) Vol IV pp. 190-191.

<sup>30</sup> Duchesne (1907-1910) Vol. 3, pp. 339-440.

imperial desde una óptica que privilegiaba los factores psicológicos y culturales de los actores.<sup>31</sup>

Estas tres obras dotaron a la historia de la Iglesia de una renovación metodológica al incorporar elementos históricos y sociales en la discusión. Sus métodos mostraban una tendencia a superar el análisis comparativo abstracto, y a matizar el impacto de la teología en el desarrollo del cisma anticalcedoniano, promoviendo los eventos sociopolíticos a un primer plano de la argumentación. Pero aquellos mismos métodos que renovaban la historia dogmática a la vez las hacían dependientes de los métodos e interpretaciones del historicismo decimonónico. Estos tres autores abrieron el camino a un acercamiento de la historia confesional a la historia social y política, que a la vez estimuló una diversificación de perspectivas que tenían en común un interés mayor por los aspectos sociales y culturales del cisma. Esta diversidad de abordajes y miradas puede percibirse en la compilación realizada por Aloys Grillmeier y Heinrich Bacht reunidos en los tres tomos del extensísimo trabajo *Das Konzil von Chalkedon*.<sup>32</sup> Cada una de las contribuciones analiza diferentes aspectos desde el estudio teológico y filológico de las fórmulas cristológicas (en particular los aportes de Grillmeier,<sup>33</sup> y Lebon<sup>34</sup>), hasta la historia cultural y política (Bacht).<sup>35</sup> Pero la significación de *Das Konzil von Chalkedon* radica más en la calidad y cantidad de estudios que en una verdadera renovación metodológica. En particular, el aporte de Bacht (que analizaremos más adelante) resulta el trabajo más atractivo. El énfasis de Grillmeier por la compilación erudita y el análisis comparativo de las fuentes llegó a su expresión más acabada con la publicación de la obra *Christ in the Christian tradition*.<sup>36</sup> En esta obra, Grillmeier y sus colaboradores realizaron un pormenorizado y criterioso estudio

---

<sup>31</sup> En este sentido resulta de gran importancia su monografía sobre la política religiosa del emperador Atanasio, ver Duchesne (1912).

<sup>32</sup> Grillmeier & Bacht (1951)

<sup>33</sup> Grillmeier & Bacht (1951)

<sup>34</sup> Lebon (1951)

<sup>35</sup> Bacht (1951)

<sup>36</sup> Grillmeier & alli (1986), (1995), (1996).

histórico-filológico de las fuentes que se focaliza, no obstante, en las cuestiones exclusivamente dogmáticas.<sup>37</sup>

Un aspecto diferente de los debates cristológicos preocupó al teólogo ruso-francés John Meyendorff, en su obra *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 AD*.<sup>38</sup> La preocupación primaria de Meyendorff como sacerdote y teólogo ortodoxo era contribuir al estudio de las divisiones dentro de la Iglesia y su relación con el orden político bizantino. En su trabajo, se destacaban dos aspectos: en primer lugar la íntima relación entre la cristología calcedoniana y las enseñanzas de Cirilo de Alejandría. En segundo lugar, la relación entre los debates cristológicos y las políticas imperiales. En cuanto a este último tema, su aproximación difería radicalmente de las de Lebon y Harnack al postular que las Iglesias monofisitas no se definían como instituciones nacionales sino que se inscribían dentro del marco ecuménico del imperio.<sup>39</sup> Así, el autor asignaba un lugar destacado a las disputas cristológicas en el desarrollo de la teología política protobizantina. No podemos dejar de destacar que, la obra de Meyendorff se desarrolló en el particular clima de aproximación teológica que reinaba en los años posteriores al concilio vaticano II. Para Meyendorff, el objetivo era tanto académico como pastoral: contribuir al diálogo entre las Iglesias ortodoxas tanto con el catolicismo romano como con la reforma para generar un acercamiento intelectual y una convivencia pacífica. Meyendorff fue el más importante defensor del ecumenismo dentro de la Iglesia ortodoxa y su impronta ha influido en una serie de estudios que han dejado de lado los aspectos dogmáticos de los debates suscitados entre los concilios de Éfeso I y Constantinopla II para enfatizar las semejanzas, dejando el debate en términos puramente políticos. 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 tardío.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Grillmeier & alli (1995) p. 2

<sup>38</sup> Meyendorff (1989)

<sup>39</sup> Meyendorff (1989) p. 296.

<sup>40</sup> Sobre las discusiones actuales en torno a los concilios de Éfeso I y Calcedonia ver: Gregorios, Lazareth, & Nissiotis (1981); Brock (1995) pp. 25-43. pp. 25-43; Soro (1994)

Por otra parte, en la obra de Meyendorff puede percibirse la influencia de los teólogos políticos alemanes del período de entreguerras. Esta escuela ha sido a menudo ignorada o distorsionada debido al compromiso de algunos de sus más importantes exponentes con las ideologías autoritarias nazifascistas, pero su aporte al estudio de la relación entre teología y política no puede descartarse.<sup>41</sup> La formulación de una teoría de la teología política como categoría hermenéutica, derivada de la relación entre la cristología cristiana y las teorías de la soberanía es el aporte fundamental de Carl Schmitt,<sup>42</sup> Eric Peterson<sup>43</sup> y Ernest Kantorowicz.<sup>44</sup> Aunque los tres autores se dedicaron al desarrollo de la teología política en la Edad media occidental, sus observaciones fueron de una gran influencia en los estudios de la teología política bizantina.<sup>45</sup> Esta relación intrínseca entre cristología y monarquía fue anticipada por R. H. Williams en dos artículos publicados en 1951 y el mismo modelo cristológico eusebiano<sup>46</sup> se transformó en el sistema de referencia para el análisis de la teología política bizantina para autores como Barker,<sup>47</sup> Dvornik<sup>48</sup> y Alexander.<sup>49</sup> Williams realizó un estudio pormenorizado de las cristologías arriana y atanasiana para distinguir dos concepciones diferentes de la monarquía.<sup>50</sup> La primera, sostenía la imagen del emperador como *episcopus episcoporum* mientras que la segunda enfatizaba la subordinación del emperador dentro de la Iglesia.<sup>51</sup> Los trabajos de Williams abrieron

---

<sup>41</sup> Momigliano (1992) p. 251

<sup>42</sup> Schmitt (1922), sobre los aportes de Schmitt ver D' Ors (1976), Neumann (2000) p. 281-282; Herf (1993) pp.104-105 Su teoría del decisionismo, de acuerdo con la cual la soberanía política era identificada con la intervención divina, en forma de milagros, se oponía al normativismo kantiano que, según su pensamiento era la base teórica por la que el constitucionalismo liberal había secularizado las nociones político-teológicas. Desde este punto de partida, Schmitt analiza la correspondencia entre la concepción política monárquica y las formas teológicas cristianas, al introducir el problema de la trinidad como un concepto político a partir de la duplicidad de la idea de *Stassis* como enfrentamiento y quietud.

<sup>43</sup> Peterson (1935), Cobb (1982), Momigliano (1992) p. 250-251

<sup>44</sup> Kantorowicz (1957)

<sup>45</sup> Cf. D'Ors (1976) p. 50, Kisoudis (2007).

<sup>46</sup> Oakley (2006) pp. 68-86

<sup>47</sup> Barker (1957)

<sup>48</sup> Dvornik (1966)

<sup>49</sup> Alexander (1978a), (1978b)

<sup>50</sup> Williams (1951a) y (1951b)

<sup>51</sup> Williams (1951a) p. 9



una nueva veta de estudio relativo a la teología política bizantina, la eclesiología y su relación con el Estado. Este tema ha sido objeto de particular atención para los bizantinistas, en particular a lo referido a la comparación con la eclesiología medieval europea. El problema central radica en la definición de la eclesiología bizantina como “cesaropapismo”. Este concepto, acuñado por los teólogos protestantes alemanes del siglo XVII,<sup>52</sup> ha sido objeto de una ardua discusión entre los historiadores del siglo XX.<sup>53</sup> En este aspecto un trabajo de reciente aparición es de particular importancia para nuestro estudio. Nos referimos al estudio de Gilbert Dagron dedicado al “cesaropapismo” bizantino.<sup>54</sup> Este autor francés considera que en la teología política bizantina no existe una correspondencia directa entre pensamiento teológico y concepción de la soberanía. A diferencia de los teólogos alemanes, Dagron no busca en la analogía teológica los orígenes de la relación estado e Iglesia sino en las formas en que ésta es representada.<sup>55</sup> Este desplazamiento del estudio de las ideas teológicas a las representaciones que ellas contienen generó en los últimos años una serie de trabajos de gran interés. Entre ellos se destaca el trabajo erudito de Philippe Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491) de l'histoire à la géo-ecclésiologie*<sup>56</sup> que presenta un análisis sugestivo, aunque parcial, sobre la comprensión que desarrollaron los historiadores calcedonianos y anticalcedonianos en torno al tema de la eclesiología. Según el autor, una parte sustancial de los debates cristológicos del siglo V se pueden explicar a partir de la “competencia” de dos eclesiologías distintas. Ambas emanaban de las dos grandes capitales de Oriente: Alejandría y Constantinopla. El aporte original de Blaudeau es poner el énfasis en las diferentes estrategias “geoeclesiales” que desplegaron los historiadores de ambos bandos en lo relativo a la supremacía de las estructuras eclesiásticas de oriente. Mientras que Alejandría representaba una eclesiología conservadora que se sustentaba en la intangibilidad de las disposiciones jurisdiccionales del concilio de Nicea que atribuía a Roma y Alejandría un lugar de preeminencia en el mundo cristiano a partir del criterio de sucesión apostólica,

---

<sup>52</sup> Al respecto sugerimos la brillante discusión en torno al origen del término en Dagron (1996) p. 291.

<sup>53</sup> En especial los estudios de Lemerle (1965), Geanakoplos (1965), Congar (1968), Meyendorf (1989).

<sup>54</sup> Dagron (1996)

<sup>55</sup> Dagron (1996) p. 294-296

<sup>56</sup> Blaudeau (2006)

Constantinopla desarrolló una eclesiología centrada en la íntima unión entre la Iglesia y la monarquía imperial. Desde esta perspectiva, argumenta el autor, las disposiciones contenidas en el canon 28 del concilio de Calcedonia resultaban inaceptables a los monofisitas porque rompían con el principio de la primacía apostólica en favor de los privilegios de la “Nueva Roma”.

Tanto Dagron como Blaudeau han señalado los riesgos de buscar en la cristología la evidencia directa de un enfrentamiento entre dos eclesiologías traducidas en diversas teologías políticas y derivadas de una comprensión distinta de Cristo. Las conclusiones a las que llegan ambos autores dejan en claro que la teología, aunque sigue siendo de por sí un aspecto necesario en cualquier análisis de las disputas cristológicas, no explica por sí sola la emergencia del cisma anticalcedoniano. Este último fenómeno sólo puede ser explicado a partir de un estudio comprensivo que incluya la historia social, cultural y política. En este sentido, tanto la teología política como los estudios sociales son complementos necesarios en la tarea del investigador.

### 1.3 La historia social la aproximación nacionalista y monástica.

Los historiadores del siglo XX dedicados al estudio del Bajo Imperio integraron la historia dogmática a la historia social y política del cercano oriente. Pero al hacerlo desestimaron el debate teológico como “causa” del cisma, buscando otras alternativas para su surgimiento. Philippe Blaudeau ha definido esta tendencia como las “máscaras del monofisismo”<sup>57</sup> en las que una serie de opciones explicativas que ponen en primer plano la concurrencia de los fenómenos culturales, sociales y políticos fueron el “verdadero origen del cisma” subyacentes al debate doctrinal. Todos ellos, de distintas maneras de acuerdo con la perspectiva elegida, se conjugaron en los debates por la definición de la ortodoxia y los fundamentos políticos de la monarquía universal romana. Un conjunto de estudios originados en el ámbito de la historia política partían de un argumento retrospectivo, esto es, que existía una íntima relación entre la emergencia del movimiento monofisita y el derrumbe del orden político romano en el siglo VII que finalizaría con la invasión musulmana.<sup>58</sup> Esta perspectiva resumía la

---

<sup>57</sup> Blaudeau (2006) p. 87

<sup>58</sup> Cf. Bury (1889), Stein (1949).

emergencia del monofisismo en Siria y Egipto como una causa directa de la fulminante imposición de la dominación musulmana.

Como vimos, esta vía de aproximación al problema reducía el fenómeno cristológico a la expresión religiosa de un descontento provincial frente a los fenómenos concurrentes de la fiscalidad y la intolerancia religiosa estatal.<sup>59</sup> Ambas premisas incorporan a menudo lecturas anacrónicas que han distorsionado la comprensión de las fuentes. No es nuestra intención negar la validez general de sus postulados, en cambio proponemos establecer algunas precisiones necesarias para evitar distorsiones académicas repetidas acríticamente. Este modelo parte de la presunción de la existencia de una “particularidad” de los cristianismos autóctonos (siríaco, copto, armenio, incluso árabe preislámico) del cercano oriente apelando a dos prejuicios alternativos y, a veces, concurrentes.<sup>60</sup> Por un lado, la historia del cisma sólo podía ser explicada por la resurrección del argumento que sostenía Gibbon por el que la disidencia religiosa adoptaría una expresión política en la emergencia de identidades “nacionales”. Estas “naciones”, integradas a un Estado multiétnico, habrían proyectado su descontento ante el dominio imperial, desarrollando ideas y prácticas independientes de la Iglesia helenizante promovida desde la capital. Por otro lado, el cisma expresaría el antagonismo organizativo entre la Iglesia imperial, sustentada por la trama burocrática de la jerarquía episcopal, y las Iglesias autóctonas, de raíces populares y vertebradas en torno a la autoridad carismática del movimiento monástico. Detrás de ambos presupuestos se oculta un intento de solucionar los problemas de los que adolecían aquellos estudios que abordaban la historia dogmática desde un punto de vista exclusivamente teológico.

La cuestión a dilucidar por los historiadores sociales partía del siguiente presupuesto: si los aspectos doctrinales no resultaban explicación suficiente para dar cuenta del cisma de las Iglesias del oriente cristiano ¿por qué se produjo una ruptura entre quienes aceptaron la política imperial y aquellos que la rechazaron, 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

---

<sup>59</sup> Vasiliev (1945) p. 172

<sup>60</sup> En esta concepción ha sido altamente influyente la obra de Burkitt (1904)

detrás de la excusa del dogma. 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. Todavía en la década del sesenta Georges Ostrogorsky había propuesto una correlación cultural entre la implantación del monofisismo en el cercano Oriente y la invasión islámica.<sup>61</sup> En este sentido, Ostrogorsky no hacía más que recorrer el camino que habían abierto los estudios pioneros de John Bagnall Bury,<sup>62</sup> Ernst Stein<sup>63</sup>, William A. Wigram<sup>64</sup> y Arthur Vööbus,<sup>65</sup> quienes atribuían al monofisismo el carácter de fe nacional. Por ejemplo, Stein, en la *Historia del Bajo imperio*, señalaba a la oposición cultural entre helenismo y cultura local como 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 superficial.<sup>66</sup> Esta interpretación “nacionalista” de las querellas cristológicas tuvo su formulación más radical en la obra de E. L. Woodward: *Christianity And Nationalism in the Later Roman Empire*,<sup>67</sup> que se transformó en el trabajo más influyente en el tema hasta la segunda mitad del siglo XX.

Esta misma perspectiva está también presente en la obra del célebre teólogo e historiador estonio Arthur Vööbus, quien señalaba las particulares condiciones de la cultura semítica de alta Mesopotamia y Siria como el fundamento del surgimiento de un

---

<sup>61</sup> Ostrogorsky (1969) p.78, 110

<sup>62</sup> Bury (1889) pp. 269-270

<sup>63</sup> Stein (1949) vol 1 p. 378 y ss.

<sup>64</sup> Wigram (1923)

<sup>65</sup> Vööbus (1973) pp. 17-26.

<sup>66</sup> Stein (1949) Vol. 2 pp. 174 y ss.

<sup>67</sup> Woodward (1916)

cristianismo autóctono y reactivo a la teología helenizante de la Iglesia Imperial. La gran variedad de temas que abordó apuntan en esta misma dirección, que sintetizaría en su monumental *History of Asceticism in Syrian Orient*,<sup>68</sup> una obra que se presenta como una historia integral de la cultura cristiana siríaca, en la que el impulso ascético radical sería el elemento aglutinante. Para Vööbus el movimiento monofisita en Siria y Mesopotamia era, en última instancia, la pervivencia de un cristianismo autóctono, caracterizado por un radicalismo ascético que había sido parcialmente ahogado por la ortodoxia imperial. Para explicar el surgimiento de una Iglesia opuesta al concilio de Calcedonia en las áreas sirio-parlantes como la expresión de la autoconciencia e independencia de un cristianismo de matriz cultural semítica contraria a la Iglesia romana (esto es, griega), Vööbus desarrolló tres elementos definidos como “étnicos”: en primer lugar se destacaba el carácter radical de las prácticas ascéticas que se derivaban de un elemento distintivo del cristianismo semítico, es decir una religiosidad expresada en la “pasión” y el “fanatismo” de la *psyche* siria.<sup>69</sup> 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” sino que además actuó como el filtro por el que los padres occidentales (griegos y latinos) fueron leídos en los grandes centros de copiado y enseñanza. En tercer, y último, lugar debemos subrayar lo que Vööbus llama el “área religioso-sociológica”, que está determinada por el crecimiento de un movimiento monástico, anárquico, radicalizado y contestatario en la región, que se vio sustentado por la veneración de una población proclive a la espectacularidad de sus prácticas mortificadoras. La combinación entre la extravagante devoción por los santones del desierto y el particularismo de la cultura “popular” permitía 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 espiritualidad.<sup>70</sup>

A estos tres factores se suma 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

---

<sup>68</sup> Vööbus (1973), Cf. Brock (1989b)

<sup>69</sup> Vööbus (1973) p. 17

<sup>70</sup> Vööbus (1973) p. 17-18

profundizó una fuerte oposición a una administración (considerada extraña) que oprimía a una cultura autóctona que acumulaba un secular resentimiento.<sup>71</sup> En resumen, no pocos estudios han tomado la suma de estos 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 actitud regionalista a un Imperio multinacional, que expresa sus propias identidad a partir de una religiosidad autónoma.<sup>72</sup>

La crítica a la “tesis” nacionalista surgió de la misma Historia social. A. H. M. Jones demostró en un artículo ya clásico, publicado en 1959<sup>73</sup> 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. Jones argumentaba que la oposición a Calcedonia no estaba de ninguna manera confinada a las áreas sirioparlantes y que la teología no podía ser descartada como una variable para comprender la emergencia de las herejías.<sup>74</sup> El trabajo de Jones desarticulaba con magistral elocuencia la tesis nacionalista y devolvía a un primer plano la teología. No existe, desde ningún punto de vista, pruebas concluyentes que permitan afirmar que el monofisismo en Siria y Egipto y el nestorianismo en Persia hayan sido exclusivamente un movimiento de resistencia nacional o social a la opresión política, puesto que los testimonios del rechazo a las autoridades imperiales son igualmente escasos y peor interpretados.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Vööbus (1973) p. 18

<sup>72</sup> Algunos de estos mismos “clichés” se encuentran presentes en otros estudios recientes como los de Segal (1955) pp.138-139, Baker (1968) p. 348, Murray (1975a), McCulloch (1982), Abouzayd (1993), Escolan (1999), Crone & Cooke (1977) p. 55 y ss.

<sup>73</sup> Jones (1959) pp. 280-298.

<sup>74</sup> Jones (1959) p. 290

<sup>75</sup> Incluso una lectura superficial de la literatura monofisita en siríaco de los siglos V y VI demuestra hasta qué punto sus autores mantenían firmemente su adhesión al Imperio. 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 estable. Cf. Alexander (1978b), Witakowski (1987) Van Ginkel (2007),

¿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 dichas lecturas 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. En este sentido, creemos que los indicios de una conciencia étnica en las Iglesias orientales del período bizantino no pueden ser entendidos como una conciencia nacional, imbuida de nacionalismo romántico.<sup>76</sup>

Una segunda aproximación al fenómeno de la disidencia religiosa se ha concentrado en la relación entre la oposición a la Iglesia episcopal y el desarrollo del movimiento monástico. Los primeros en señalar la estrecha relación entre el movimiento anticalcedoniano y los monjes fueron Ernst Honigmann,<sup>77</sup> Heinrich Bacht<sup>78</sup> y W.H.C. Frend.<sup>79</sup> El primero en dar una formulación a la “tesis monástica” fue Bacht quien, en el trabajo previamente mencionado, 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 tendencia a la 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 que enfatizaba el

---

<sup>76</sup> 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 & Magdalino (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 obispo Yuhanna Dolabani y, desde Argentina, la controvertida figura de Farid Nozha. Ciertamente, el “renacimiento asirio” del siglo XX tuvo una fuerte influencia al determinar el tipo de miradas de los estudios académicos. Ver Parpola (2004)

<sup>77</sup> Honigmann (1951).

<sup>78</sup> Bacht (1953), pp. 193-314.

<sup>79</sup> Frend (1072a) y (1972b).

imperativo moral de abandonar el retiro contemplativo para sumergirse en las disputas con los herejes por el bien de la comunidad de fieles. Este modelo (paradójicamente, fomentado desde los medios episcopales) generó una particular interacción entre monjes y obispos que se expresaba en el estrecho vínculo entre aquéllos y el Patriarca de Alejandría que los transformó, a pesar del subjetivismo monacal típico del conservatismo de los monjes egipcios, en una muy leal y eficiente herramienta política.<sup>80</sup>

En la misma dirección Frend en su ya clásico *The rise of Monophysite Movement*,<sup>81</sup> partía de las mismas observaciones de A.H.M. Jones respecto a la imposibilidad de establecer una correlación entre cisma y nacionalismo.<sup>82</sup> El libro de Frend es parte de un tríptico dedicado a la historia social del cristianismo antiguo<sup>83</sup> Su análisis está caracterizado por un mismo método y los mismos postulados teóricos, es decir una centralidad de los factores políticos y sociales en el desarrollo de la controversia, en particular el papel jugado por el Estado y la cambiante relación entre éste y el movimiento monofisita. Mientras que la explicación nacionalista resultaba insuficiente en la medida que el movimiento de oposición a Calcedonia no tuvo un componente étnico, para Frend resultaba obvio que el papel de los monjes fue fundamental en la emergencia del cisma.<sup>84</sup> El autor mantiene la visión tradicional en cuanto el monofisismo, como el donatismo en África, fue una forma religiosa en la que se expresaba la separación de las poblaciones provinciales del centro político religioso imperial.<sup>85</sup> Por lo tanto, Frend destaca el factor religioso como un elemento central en la crisis desatada por la invasión islámica. De la misma manera que había observado Jones, los monofisitas de Siria y Egipto habían dado la bienvenida a los musulmanes a la espera de la libertad, aunque hubiesen en el largo plazo "*cavado su tumba*".<sup>86</sup> Por

---

<sup>80</sup> En esta misma línea se encuentran los trabajos de Ramón Teja (1995) y Acerbi (1998).

<sup>81</sup> Frend (1973), (1972a) (1976)

<sup>82</sup> Frend (1973) p. 230

<sup>83</sup> Cf. Frend (1952), (1965)

<sup>84</sup> En particular el papel de los monjes en la movilización popular en favor o en contra del concilio, ver Frend (1972b)

<sup>85</sup> Frend (1973) p. 355

<sup>86</sup> Frend (1973) p. 359



otra parte, Frend encontraba la explicación al éxito del monofisismo en la combinación de una lealtad absoluta de los monjes hacia las figuras de autoridad que encarnaban los obispos (especialmente los patriarcas de Alejandría y Severo de Antioquia) y a la atracción de la cristología ciriliana y sus consecuencias para la salvación humana (en la forma de la edificación del ser humano gracias a la naturaleza indivisible de Cristo). A partir de esta relación entre teología alejandrina y piedad monástica egipcia, Frend concluía que, 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 teología calcedoniana afectaba las bases mismas de la práctica monástica, disminuyendo las posibilidades de la divinización humana a través de la ascesis.<sup>87</sup> La descripción que hizo Frend de la relación entre monacato y poder episcopal inspiró otros análisis como el de Johannes Roldanus sobre la participación de los monjes en las disputas cristológicas donde estos supuestos fueron puestos en duda.<sup>88</sup>

Las argumentaciones de Bacht y Frend en favor de la incidencia “monástica” en la disidencia religiosa tenía el mérito de incorporar el cisma monofisita en el marco más amplio de la sociedad del Imperio romano tardío sin apelar a anacronismos románticos. Pero, la “tesis monástica” presuponía una oposición radical entre Iglesia monástica e Iglesia episcopal que, si bien acertaba en ubicar al carisma ascético en el centro de las solidaridades religiosas, tendía a oscurecer la comprensión de la relación entre éste y la autoridad 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. En este sentido, la preocupación de los obispos por la disciplina monástica era consecuencia directa de su propio origen. Las primeras reglas monásticas en 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.

---

<sup>87</sup> Frend (1973) pp. 123-142

<sup>88</sup> Roldanus (1997) pp. 139-146 citado en Menze (2002) pp. xxiv-xxv.

En suma, ninguna de las argumentaciones analizadas hasta el momento pueden ser totalmente descartadas, pero su parcialidad y linealidad hacen que sean insuficientes para explicar un fenómeno muy complejo. Sin embargo, el análisis que proponemos no supone una oposición absoluta a estas aproximaciones sino en una mirada más comprensiva que incorpore aportes de otras áreas de estudio al análisis de la Antigüedad tardía.<sup>89</sup> La complejidad del cisma anticalcedoniano exige abandonar explicaciones lineales o causas exclusivas. Por esta razón los aportes más interesantes en los últimos tiempos han surgido de la influencia de estudios que no se especializan en el cisma anticalcedoniano, sino que lo incluyen en una serie de eventos que, en conjunto, conforman el contexto cultural de la Antigüedad tardía.

#### 1.4 La aproximación sociocultural.

El análisis sociocultural propuesto por Frend, aún con sus limitaciones, se ha mostrado el camino más fructífero tanto conceptual como metodológicamente. Frend realizó una primera gran síntesis de la estrecha relación entre los cambios sociales de la antigüedad tardía, el resurgimiento de las culturas locales y las adscripciones religiosas. Partiendo de los estudios arqueológicos realizados por Georges Tchalenko el norte de Siria,<sup>90</sup> Frend sintetizó el éxito del monofisismo en la ruralización de la población del macizo calcáreo, que permitió la proliferación de aldeas articuladas por una red de monasterios. De esta manera, cuando las viejas divisiones administrativas del imperio perdieron su relevancia fueron reemplazadas por una red de comunidades aldeanas cuya identidad se asociaba a los centros monásticos vecinos a la que se incorporó el nuevo poder islámico.<sup>91</sup>

Las últimas dos décadas se han mostrado fecundas en estudios que analizan una gran variedad de aspectos relativos a la Antigüedad tardía. En este sentido, el camino que promete mejores resultados se encuentra esbozado por una serie de estudios que integran la historia de la Iglesia con el marco más amplio de la historia social y política.

---

<sup>89</sup> En particular destacamos tres trabajos que rompen con los esquemas tradicionales y marcan un camino fructífero para las siguientes investigaciones: Haldon, (1990), la compilación erudita de R. Hoyland, (1997) y el estudio más acotado de Robinson (2001), en particular el cap. 1.

<sup>90</sup> Tchalenko (1950), (1953-1958); Cf. las críticas a Tchalenko en Tate (1992).

<sup>91</sup> Frend (1973) pp. 354-359

Entre ellos encontramos particularmente importantes el trabajo general de Liebeschuetz,<sup>92</sup> y los más específicos de Averil Cameron<sup>93</sup> y Peter Brown<sup>94</sup> entre otros.<sup>95</sup> Todos ellos tienen en común una perspectiva de análisis de las transformaciones de la sociedad tardo-antigua centrada en la interacción entre tres actores: el Estado, la Iglesia y la sociedad.<sup>96</sup> Esta perspectiva sociocultural permite integrar distintos aspectos de la Antigüedad tardía que habían sido analizados como compartimientos estancos. Con toda seguridad, la figura más influyente en este campo ha sido Peter Brown. Entre sus trabajos podemos destacar dos estudios aparecidos el mismo año: el primero, *El mundo en la Antigüedad tardía*,<sup>97</sup> un libro que supera la mera síntesis para integrar magistralmente la historia social y cultural, el segundo, el artículo aparecido en la *Journal of Roman Studies*, titulado “The rise and function of Holy Man in Late antiquity” donde el autor analizó la concepción del santo como “patrón”, es decir como proyección en el mundo inmaterial de las estructuras sociales vigentes en el mundo tardo-romano.<sup>98</sup> En estos dos trabajos encontramos delineados los temas que han sido una constante en la obra del historiador irlandés: el ascetismo como herramienta de construcción del poder carismático,<sup>99</sup> las formas variadas formas comunicación de ese poder, y su relación con las estructuras sociales.

Los avances en este sentido son evidentes en las derivaciones de su trabajo inicial. En *El culto de los Santos*<sup>100</sup> Brown ensayó una respuesta a la concepción de la *religionsgeschichte* alemana de principios de siglo, para la cual los santos serían los sucesores de los dioses y de los héroes antiguos, y cuyo culto constituía una supervivencia oculta del politeísmo popular que fue aceptada por la elite eclesiástica,

---

<sup>92</sup> Liebeschuetz (2001)

<sup>93</sup> Cameron (1998) pp. 147-161, Cameron (2004) pp. 91-107

<sup>94</sup> Brown (1992), (2001)

<sup>95</sup> Son importantes los trabajos de Gregory (1979), Rapp (2000) pp. 379-399.

<sup>96</sup> Cameron (2004) p. 102-103

<sup>97</sup> Brown (1971a)

<sup>98</sup> Brown (1971b)

<sup>99</sup> Brown (1976), Brown (1981)

<sup>100</sup> Brown (1981)

en especial luego de la paz constantiniana, en virtud de un cálculo cínico, como medio de conversión de las masas.<sup>101</sup> Siguiendo la escuela de la historia social británica de Norman Baynes y A.H.M. Jones, Brown ubica al culto de los santos en el centro de las relaciones sociales. Como alternativa al modelo que enfrenta los dos niveles de la historia cultural Brown propone una nueva aproximación a la problemática del origen del culto de los santos que invierte los términos situando la imposición de la hagiografía de arriba hacia abajo: las elites eclesiásticas, actuando como “empresarios de lo sagrado” proyectaron las relaciones sociales del mundo urbano romano tardío en las relaciones entre el hombre y lo sobrenatural. En dos trabajos subsiguientes *El cuerpo y la sociedad*,<sup>102</sup> y *Poder y persuasión*,<sup>103</sup> Brown explora dos elementos concurrentes de la construcción del poder en la Antigüedad tardía: el papel de las prácticas acéticas en la construcción de las formas de liderazgo en la sociedad tardoromana y las formas de comunicación a las que apela esa liderazgo constituido en el discurso dominante en una sociedad cristiana.

Por su parte, Averil Cameron ha observado que el discurso, en particular aquel discurso ascético que se incorpora en la historiografía, ha cumplido un papel central en modelar la cultura de la Antigüedad tardía. El discurso ascético, en un sentido amplio, puede incluir una variada gama de expresiones literarias (biografías, cartas, comentarios bíblicos, tratados teológicos, homilías) que a menudo se entrelazan y que en muchos de esos casos resulta dificultoso discernir géneros de manera absoluta.<sup>104</sup> Por otra parte, el análisis de la hagiografía como discurso histórico, se ha enriquecido gracias al aporte de la antropología y la crítica literaria. Así la tarea del historiador, dice Cameron, es “interpretar textos” de acuerdo a otros textos que derivan del código cultural en el que opera.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Un ejemplo de esta perspectiva es el trabajo de Bieler (1935-1936)

<sup>102</sup> Brown (1988)

<sup>103</sup> Brown (1992)

<sup>104</sup> Browning (1982b), Cox (1983), Young (2004)

<sup>105</sup> Cameron (1989) p. 4

Dentro de este plan, Cameron<sup>106</sup> ha propuesto, al analizar la relación entre la difusión de la ascesis cristiana (en su versión institucionalizada del movimiento monástico) y las transformaciones sociales e intelectuales que marcan el “fin de la antigüedad”, la idea de una *ascetic closure* (clausura ascética). Este concepto podría ser entendido como “*the notion of a closing in of possibilities, a contraction of horizons, somehow to be connected with the predominance of asceticism*”<sup>107</sup> en la medida que “*Ascetic thought and practice is, it seems, identified as dominating the movement from antiquity to Middle Ages, from an open society to a closed one.*”<sup>108</sup> Si dejamos de lado todos los problemas que parecen emanar de oponer taxativamente la “Antigüedad” de la “Edad media” como dos universos ideológicos antagónicos, es posible coincidir con Cameron en que la preeminencia del discurso ascético se encuentran claves que permiten entender el “clima intelectual” en el cual se enmarcan profundas transformaciones sociales y políticas.

La difusión del ideal de vida ascético de las comunidades monásticas sirve de paradigma para la construcción de un modelo de comunidad cristiana secular tanto en sus aspectos políticos como sociales.<sup>109</sup> El elemento característico de la nueva configuración social era su aspecto jerárquico y estratificado propio de una concepción cristiana donde un Dios todopoderoso (como el emperador) gobernaba a sus súbditos. En ese contexto, el discurso ascético fue una herramienta alternativa que, por definición, implica disciplina y uniformidad, no era tolerante y estaba construido sobre la base de las certezas absolutas.

A partir de estos trabajos, junto a investigaciones subsiguientes que han ampliado el alcance de esta tendencia,<sup>110</sup> se ha producido una renovación de enfoque en los estudios relativos a los debates cristológicos. Desde este punto de vista, el papel del lenguaje devino en una perspectiva de análisis privilegiada para entender cómo se

---

<sup>106</sup> Cameron (1998)

<sup>107</sup> Cameron (1998) p. 147

<sup>108</sup> Cameron (1998) p. 147

<sup>109</sup> Valantasis (1998) pp. 547-550

<sup>110</sup> Brown (1992), (1995) Markus (1990), Cameron (1991).

manifestaron las transformaciones sociales del período y cómo el discurso ascético actuaba como una fuerza dinámica en la generación de un nuevo escenario de ideas. La literatura ascética enfatizaba la tensión entre el monje y el mundo que lo rodea: rechaza los vínculos de parentesco, las convenciones sociales y pautas de comportamiento consideradas como propias del mundo secular, el poder y la riqueza. El ejemplo paradigmático de este tipo de oposición serían los *saloi* como Andrés o Simeón de Emesa.<sup>111</sup> Pero si bien es común que el discurso ascético se presente, al menos en la literatura cristiana, como un desafío a las normas sociales vigentes, no desafía una concepción jerárquica de la sociedad. Por el contrario, representa una forma superior de organización jerárquica donde la autoridad carismática regula las relaciones a partir de preceptos autoritarios. La obediencia a los padres espirituales es tan importante en el mundo monástico como la obediencia a las autoridades constituidas por el parentesco o el Estado. Solamente cambia los criterios de la autoridad. Cameron señala correctamente que al considerar la relación entre ascetismo y autoridad se reconoce el mismo “impulso hacia la coherencia”<sup>112</sup>, es decir a homogenizar, a través del discurso, pautas de comportamiento y de pensamiento; que recorre toda la cultura tardeo-antigua de manera permanente pero “paradójica”. Más que un movimiento eterno o lineal debemos entrever las tensiones y redefiniciones que el discurso cristiano lleva de la misma manera a la homogeneización pero a la vez permite claves para legitimar la resistencia a la misma.

Así, señala Cameron, debemos partir del impacto generalizado del discurso ascético en los diferentes estratos de la sociedad gracias a la multiplicidad de recursos que solucionaban los problemas tecnológicos y culturales que habrían dificultado la difusión de los mismos. Su atractivo radicaba en la ruptura de los lazos que restringían la movilidad social. De esta manera, el papel del discurso ascético es parte de un proceso más amplio de construcción de un nuevo sistema de pensamiento sustentado en la noción de una sociedad uniforme en sus prácticas e ideas en el que la retórica juega un papel no menor.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Krueger (1996a)

<sup>112</sup> Cameron (1998) p. 149

<sup>113</sup> Cameron (1998) p. 156

Desde esta perspectiva, el discurso ascético se define primariamente por sus demonios. Su definición es de por sí negativa y excluyente. No puede aceptar la diversidad y por definición es uniforme. Por eso es un vehículo central tanto en la definición de ortodoxia como en toda resistencia por parte de aquellos que quedaban excluidos de ella. Toda generalización implica, en cierto sentido, salvedades, simplificaciones y relatividades conceptuales. Poco nos dice este análisis si no se puede corroborar en la evidencia literaria del período. Esto implica una dificultad porque la evolución de las ideas no sigue, necesariamente, un curso lineal y abstracto fácilmente demostrable.

Teniendo en cuenta estas observaciones, 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 encontraba en permanente movimiento y atravesó por numerosos procesos de redefinición. Pero su principal expresión resulta religiosa y su marca distintiva era una nueva *paideia* cristiana ahora devenida en ortodoxia.<sup>114</sup> La Iglesia o, mejor dicho, las Iglesias, devinieron 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 elite eclesiástica comprendía en mayor medida al clero asociado a la cátedra episcopal. Pero esa elite era, además, la expresión institucionalizada de una amplia red de solidaridad social que incluía, 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. Las redes de dependencia que

---

<sup>114</sup> *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 (2004) p. 102.

caracterizaban al mundo urbano de la Antigüedad habían adoptado nuevos modelos en los que el *Holy Man* adquiría un papel central.<sup>115</sup> 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.

Este complejo modelo de relación entre sociedad y religión que hemos esbozado ha sido de gran utilidad en una serie de trabajos que han privilegiado los aspectos políticos y sociales del cisma sin desprestigiar los aspectos dogmáticos. A esta tendencia se suma el hecho que los trabajos más recientes dedicados al movimiento anticalcedoniano han tendido a la especialización tanto geográfica como temporal. Las diferencias que se establecen entre las diferentes zonas de desarrollo de la oposición al concilio de Calcedonia (Egipto, Siria, Armenia, Palestina) como la evolución cronológica del debate, ha generado la necesidad de una gran cantidad de estudios particulares que puedan dar cuenta de la complejidad del problema.<sup>116</sup>

Una de las derivaciones más interesantes de esta aproximación sociocultural ha sido la destacada atención que han ofrecido diversos estudios al papel de los monjes en los conflictos teológicos. Dentro de esta línea de aproximación pueden señalarse dos caminos alternativos. En primer lugar, es preciso destacar los estudios que se han preocupado por explorar la intervención de los monjes en la sociedad y la política

---

<sup>115</sup> Brown (1971) pp.80-101.

<sup>116</sup> Resulta particularmente significativo el contraste entre la centralidad de Egipto en las disputas cristológicas y la pobreza de las fuentes coptas al respecto. Muchos padres monofisitas de Egipto, por ejemplo Timoteo Eluro, se lo conocen exclusivamente gracias a florilegios conservados por la Iglesia sirio ortodoxa. Por una razón de espacio, las referencias a Armenia y Egipto se producen en función de su incidencia en el debate en la Iglesia de Siria. Este recorte, si bien es artificial, se impone en función de tiempo y espacio. Por otra parte, nuestro trabajo se concentra específicamente en la historiografía siríaca, cuya tradición es esencialmente siriopalestinese. Sobre Egipto ver Blaudeau (2006) y Orlandi (1968), (1970), y para Armenia ver Garsoian (1985), (1999).



eclesiástica. Entre estos trabajos se destacan los de Susan Ashbrook Harvey<sup>117</sup> quien, en su estudio sobre las intervenciones de los santones monofisitas en Alta Mesopotamia durante el siglo VI, retoma algunos de los argumentos de Peter Brown sobre el papel del santo como intercesor en la sociedad de la Antigüedad tardía.<sup>118</sup> El foco principal del estudio de Harvey reside en las formas particulares que adquirió la resistencia anticalcedoniana en Alta Mesopotamia a partir de la colección hagiográfica de Juan de Éfeso conocido como las *Vidas de los santos orientales*. Harvey observa la preeminencia que tienen los conflictos sociales en las intervenciones de los santos sirios y su relación con la polémica teológica. Aunque muchos de los argumentos de su análisis presuponen la misma dicotomía semítico-helenístico como núcleo explicativo de las supuestas “particularidades” del monacato monofisita, su estudio sociocultural abrió las puertas de un estudio comprensivo de la manera que el obispo monofisita de Éfeso concebía la acción de la santidad en la promoción de redes de obediencia y solidaridad. En última instancia, señala Harvey, Juan de Éfeso era un exponente de una espiritualidad siríaca en el medio de una polémica religiosa que se dirimió, en mayor o menor medida, en el campo de la definición de la santidad. En un artículo previo, aparecido en la revista *Byzantion*, Harvey explora el papel de la narrativa hagiográfica, entre otros géneros historiográficos, en el proceso de construcción de dos jerarquías eclesiásticas separadas desde una propuesta es esencialmente diacrónica. Lejos de considerar a la historiografía anticalcedoniana como el fruto de una elite eclesiástica homogénea que trasciende las barreras temporales, Harvey hace una distinción entre los historiadores del siglo VI y los géneros historiográficos del VII. La diferencia entre unos y otros radicaba en la percepción que cada uno de ellos tenía de su comunidad. Esta diversidad de percepciones es notoria en la forma en que los historiadores del siglo VI abordaron la cuestión de lo sobrenatural en sus narrativas. Mientras que para los historiadores del siglo VI lo sobrenatural operaba en el plano de la distinción entre “especialistas en lo sagrado”, es decir, el clero monofisita y el clero calcedoniano, desde el siglo VII esos mismos signos son percibidos desde una óptica radicalmente opuesta. El predominio de la crónica como género y la apocalíptica como discurso es la evidencia, dice Harvey, de la consolidación de una identidad anticalcedoniana

---

<sup>117</sup> Harvey (1981), (1988), (1990).

<sup>118</sup> Brown (1971) pp.80-101, Brown (1981)

distintiva, separada de sus rivales calcedonianos.<sup>119</sup> Desde una perspectiva diferente, los trabajos de Timothy E. Gregory<sup>120</sup> y Michael Gaddis<sup>121</sup> han analizado la participación de los monjes en la violencia interconfesional que rodeaba a las disputas religiosas, abordando el complejo problema de la movilización popular en la Antigüedad tardía y los diversos mecanismos de interacción entre las elites eclesiásticas y la sociedad.

Una segunda aproximación ha destacado el valor del discurso historiográfico en la formación de la identidad comunitaria anticalcedoniana. La propuesta de análisis encarada por Harvey ha sido seguida por otros estudios más comprensivos como los de Hans Volker Menze<sup>122</sup> relativos a la formación de la identidad de la Iglesia siria ortodoxa.<sup>123</sup> Menze ha puesto en relieve la importancia del discurso histórico en la conformación progresiva de la identidad de los monofisitas de Siria en tanto una Iglesia distinta a la Iglesia imperial. Su argumentación se apoya en un abordaje de las fuentes que excede su carácter descriptivo y se concentra en los mecanismos retóricos que modelan el relato a la luz de las necesidades del autor. En esta misma línea se hace imprescindible mencionar otros dos trabajos que han influido en este tipo de análisis de la historiografía anticalcedoniana. En primer lugar, el holandés de Jan J. Van Ginkel<sup>124</sup> sobre la obra de Juan de Éfeso, en particular de su *Historia eclesiástica*. A diferencia de Harvey, el interés de Van Ginkel se concentra en los aspectos formales de la obra y su relación con la historiografía cristiana. Este énfasis en los aspectos literarios agrega elementos de la crítica literaria, en particular en la manera en que el relato construye una concepción de la historia coherente, animada por sus necesidades propagandísticas. En Segundo lugar, debemos mencionar el trabajo de Witold Wittakowski dedicado al análisis formal de la *Crónica de Pseudo Dionisio de Tell Mahre*.<sup>125</sup> Si bien el trabajo de

---

<sup>119</sup> Harvey (1981) y (1988)

<sup>120</sup> Gregory (1979)

<sup>121</sup> Gaddis (2005) pp. 283-322

<sup>122</sup> Menze (2004a), (2004b)

<sup>123</sup> Esto es, los monofisitas. Cabe recordar que, a lo largo de este trabajo, el adjetivo ortodoxo/a mantiene la ambigüedad característica del uso de las fuentes. En tanto cada uno de las sectas del debate se consideraba "ortodoxa", el término se aplica tanto a monofisitas como diofisitas. En este sentido, cuando hablamos de sirios ortodoxos nos referimos a los monofisitas.

<sup>124</sup> Van Ginkel (1992), (1995), (1998), (1999a), (1999b) y (2007).

<sup>125</sup> Wittakowski (1984-1986), (1987), (1991), (1999)

Witakowski abarca un período posterior al que analizamos y un *corpus* textual diferente, el género cronístico, algunas de sus observaciones son de gran interés para nuestro trabajo.<sup>126</sup>

Otro *corpus* de Fuentes que ha recibido una creciente atención es la literatura polémica anticalcedoniana de Palestina. En este campo se destacan el trabajo casi fundacional de Lorenzo Perrone sobre Juan Rufo,<sup>127</sup> y los estudios más recientes de Jan Eric Steppa,<sup>128</sup> Cornelia Horn,<sup>129</sup> Bruria Bitton Ashkelony,<sup>130</sup> Aryeh Kofsky,<sup>131</sup> Jennifer Hevelone Harper<sup>132</sup> y Edward Watts.<sup>133</sup> Todos estos trabajos no sólo tienen en común el interés por el desarrollo de la polémica cristológica en Palestina entre mediados del siglo V y principios del VI, sino que además comparten una perspectiva de análisis que combina la historia cultural y social. A partir del análisis del relato histórico, dichos autores reconstruyen la imagen del movimiento anticalcedoniano a partir de tres ejes: la acción de los obispos y santones rurales, la interacción entre ellos y las elites letradas, y la generación de un discurso histórico que crea un vínculo entre ellos.

Los trabajos enumerados en esta última parte nos permiten ver el cisma anticalcedoniano como un fenómeno complejo, multiforme, en permanente evolución y que supera cualquier lectura simplificadora. Ya no se trata de dar cuenta de un fenómeno religioso marginal, sino de un proceso social en el que intervienen las mismas fuerzas sociales y culturales que actuaban en otros ámbitos, considerados centrales, de la sociedad tardo-antigua. Así el cisma monofisita fue el resultado de una cultura cristiana, expresada en varias lenguas pero con un patrimonio conceptual que había sido heredado de los Padres de la Iglesia y los concilios del siglo IV.

---

<sup>126</sup> Witakowski (1987) conclusión, Cf. La discusión en Ljubarskij (1993)

<sup>127</sup> Perrone (1980), (1989)

<sup>128</sup> Steppa (2002), (2004)

<sup>129</sup> Horn (2003a), (2003b), (2006)

<sup>130</sup> Bitton ashkelony (2005), (2006)

<sup>131</sup> Kofsky (1997), (2004)

<sup>132</sup> Hevelone Harper (2006a), (2006b)

<sup>133</sup> Watts (2005a), (2005b), (2006-2007)

## 1.5 Iglesia, Estado y sociedad en el Imperio romano oriental.

Analizar los debates cristológicos desde una perspectiva que integre tanto sus aspectos culturales como sociales, y la literatura histórica generada en torno a estos, nos exige hacer una breve reseña de la sociedad en la que se generaron los textos que analizaremos. Ya dijimos que los debates cristológicos pueden ser interpretados como parte de la dinámica de conformación y delimitación de los diferentes componentes que constituían una elite cuya definición era primariamente religiosa. Sin embargo, esta elite no era un grupo estático ni homogéneo sino una realidad en permanente movimiento que atravesó por numerosos procesos de redefinición. No obstante, pueden considerarse tres constantes como constituyentes de su unidad como grupo. En primer lugar, esta elite se definía por su íntima relación con el control del acceso a los recursos generados por la tierra. En efecto, las bases materiales del poder social de esta elite descansaban en su acceso privilegiado (a través de la detentación de la propiedad o de la fiscalidad) a la riqueza producida principalmente por la agricultura. Pero la riqueza no era el único –ni si quiera el principal- criterio diferenciador de esta elite. En segundo lugar, la educación constituía una marca distintiva de su poder social. Esta educación se caracterizaba no sólo por una progresiva cristianización de los viejos motivos filosóficos y literarios clásicos sino que además se basaba en la imposición de nuevos patrones culturales que privilegiaban las formas más “utilitarias” del conocimiento por sobre las formas más tradicionalmente aristocráticas de la retórica forense. Esta nueva cultura, lejos de constituir una mera “democratización” evidenciaba una nueva orientación de la cultura hacia la especialización.<sup>134</sup> Esta especialización hacía de la educación algo más que un signo de distinción social sino que además era la condición necesaria para el acceso a la tercera constante, esto es el acceso al Estado.<sup>135</sup>

### 1.5.1 Iglesia e Imperio en Oriente.

En esta configuración, el Estado, en tanto era el centro articulador de la sociedad, ejerció un papel central en la regulación del acceso a la elite y los conflictos generados en torno a ella. El sistema burocrático tardo-romano no era una estructura administrativa anónima, independiente, y autorregulada. Por el contrario, se trataba de

---

<sup>134</sup> Cameron (2004) pp. 102-103.

<sup>135</sup> Brown (1992) pp. 35-70

una estructura patrimonial que giraba en círculos concéntricos de clientelismo que giraban en torno a la corte imperial. Por lo tanto, su incidencia en la configuración de la Iglesia como una elite estaba indisolublemente ligada al complejo juego de alianzas y solidaridades que conformaban la dinámica de la elite. 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*”.<sup>136</sup> 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 podía aplicar todas las reglas atinentes a las corporaciones que contemplaba el derecho público y, en consecuencia, la insertaba dentro de las competencias legislativas del Emperador.<sup>137</sup> Por esta razón, las Iglesias cristianas quedaron incorporadas directamente dentro de la estructura del derecho público<sup>138</sup> que las comprendía en la esfera de la *utilitas publica*.<sup>139</sup>

Pero la definición de la Iglesia como *corpus* debe entenderse en otro sentido, que podríamos llamar exegético, por el cual la Iglesia constituía en sí misma un *corpus* en tanto era una unidad jerárquica y orgánica, que se expresaba en la adhesión a la

---

<sup>136</sup> Eusebio de Cesárea: *Historia Eclesiástica*. pp. 444-461, Cf. Jones (1978) pp. 73-90

<sup>137</sup> Ullmann (1976) pp. 14-15.

<sup>138</sup> Lo que, en opinión de Schwartz (1913) p. 149, resultaba el desconcertante hecho de que los obispos no hubieran percibido era que con esta incorporación se perdía la independencia de la Iglesia.

<sup>139</sup> *Dig.*, I.1.1.2.

verdadera fe (*orthodoxía*) y en la adecuada práctica litúrgica (*orthopraxis*) de acuerdo con el principio paulino de la Iglesia como *Corpus Christi*.<sup>140</sup> A esta noción teológica se sumaba, como ya ha señalado Walter Ullmann, 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. 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. La condición del sacerdocio cristiano quedó asimilada, en consecuencia, a la de una magistratura en virtud de su nueva posición social cuya función lo integraba, aunque de manera incompleta, a la estructura de autoridad que emanaba de la autoridad imperial. El nuevo *status* del clero cristiano lo eximía no sólo de las cargas públicas debidas por los miembros de la aristocracia<sup>141</sup> sino que también le confería funciones específicas de la jurisdicción estatal.<sup>142</sup> 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 τέχνη, es decir la liturgia y por lo tanto la unidad dogmática y litúrgica. Este cambio tuvo dos consecuencias: en primer lugar no deberíamos interpretar que esta serie de acciones legales constituyeron una concesión hecha a un cuerpo establecido (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, gracias a su cristianización el Imperio fue el modelo de sociedad cristiana definido como un “sacerdocio real” (βασιλείον ἱεράτευμα) adscribiendo un carácter político a la sociedad cristiana<sup>143</sup>. De esta manera el clero quedó inmerso en el Estado tardorromano como un “departamento de estado”.<sup>144</sup> Pero, lejos de ser la base

---

<sup>140</sup> De Lubac (1949), y sus ramificaciones en el occidente medieval, Kantorowicz (1957) pp. 189-200 y Congar (1968).

<sup>141</sup> *C.Th.* 16.2.1

<sup>142</sup> *C.Th.* 16.2.12 y 1.27.1,

<sup>143</sup> Ver Gregorio de Nacianzo: *Contra Juliano* I, 35 y II,26

<sup>144</sup> 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 (1959). Beck (1966) pp. 1-24. Por otro lado, Hussey, (1986) pp. 299-303 rechaza la simple concepción de una Iglesia como departamento de Estado.

de una autoridad absoluta del emperador en temas religiosos, esta asociación 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.<sup>145</sup> En las ciudades 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 –y a menudo dentro de ellas– 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. 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.

### 1.5.2 La eclesiología.

Otra consecuencia de la incorporación de la Iglesia a la esfera de competencias imperiales fue la formulación de una eclesiología que identificaba al cuerpo del Imperio, la *romanitas*, con el cuerpo de creyentes: la *christianitas* que se transformó en

---

<sup>145</sup> En este sentido, podríamos hacer nuestra la distinción que hace Claudia Rapp (2005) pp. 16-22 entre la autoridad “pragmática” y la autoridad “espiritual” y “ascética”.

la piedra de toque de la eclesiología bizantina a partir del siglo IV.<sup>146</sup> 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 el 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 representaba 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. Pero, en la práctica, la organización jurisdiccional de la Iglesia imitaba el patrón de la administración imperial. El canon 28 del Concilio de Calcedonia no sólo fijó esta estructura colegiada de la Iglesia sino que reconocía al arzobispo de Constantinopla una dignidad similar a la detentada por el Papa de Roma. Esta tendencia cristalizó en el siglo VI cuando el Patriarca de Constantinopla asumió el título de “Patriarca ecuménico”. Desde la perspectiva romana, la declaración habría afectado directamente 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 Lemerle<sup>147</sup> desestima esta explicación. En el contexto de la eclesiología bizantina “ecuménico” no debe entenderse en el mero sentido de “universal” sino de la *οἰκουμένη* imperial, es decir la obediencia al βασιλεύς, y en ese sentido “(...) *le patriarche oecuménique est comme le calque, sur le plan de la religion, du basileus.*”<sup>148</sup>

### 1.5.3 El papel del emperador en la Iglesia.

Como vimos, desde el punto de vista de la ideología imperial tardo-romana y bizantina la monarquía y la Iglesia representaban una sola realidad inseparable. La equiparación de la monarquía y el sacerdocio hacía del emperador el engranaje central de la construcción de la idea de Iglesia. El Imperio era un reflejo terrenal de la

---

<sup>146</sup> 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 (1996) pp. 290-322

<sup>147</sup> Lemerle (1965) pp. 228-246.

<sup>148</sup> Lemerle (1965) p. 236.



monarquía 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 clero.<sup>149</sup> La historiografía tradicional había querido identificar en la cristianización del Estado romano la influencia de las ideas religiosas orientales (helenísticas e iránicas) que habrían sentado las bases de un sistema teocrático en el que las esferas religiosas y políticas tendían a confundirse.<sup>150</sup> Pero esta percepción de la alianza entre Iglesia e Imperio ha tendido a menospreciar las significativas continuidades en dicho proceso. La unidad del gobierno con el sacerdocio no era ajena a la ideología pagana. El fundamento de la *pax romana* era esencialmente religioso, en la medida que era una *Pax deorum* administrada por el emperador, en su carácter de *Pontifex maximus*.<sup>151</sup> 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.<sup>152</sup> Sin embargo, al mismo tiempo que el derecho público romano atribuía al emperador el papel de *pontifex maximus*, lo que en la concepción 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 personificaba los aspectos sacrificiales de la monarquía que lo dotaban de un carácter casi sacerdotal.<sup>153</sup> Por lo tanto, el emperador tenía una misión divina, es decir orientar a sus súbditos a la piedad. Esta concepción fue formulada por Justiniano cuando consideraba el rol primordial del emperador era velar “*por esa cosa esencial y necesaria entre otras, que es la salvación de las almas*”<sup>154</sup> y para lo cual el emperador debe “*preservar intacta la pura fe de los*

---

<sup>149</sup> Dvornik (1966) pp. 611-850, En especial para la relación cristología y monarquía ver Fowden (1993) cap. 4

<sup>150</sup> Baynes (1925) p. 52, Grègoire (1948) p. 88, y en especial Altheim (1965) pp. 238-300, cuya visión del bajo imperio está construida en base a la “orientalización” de Roma. Una visión crítica de esta percepción en Rostovtzeff (1941).

<sup>151</sup> Scheid (1991) pp. 1-52, 127-9.

<sup>152</sup> Altheim (1966) pp. 117-120 y 141-146

<sup>153</sup> Cf. Straub (1967) pp. 37-55.

<sup>154</sup> Πάντων ποιούντων πρόνοιαν τῶν συμφερόντων τοῖς ἡμετέροις ὑπηκόοις ἐκεῖνου μάλιστα πάντων ὡς πρώτου καὶ τῶν ἄλλων ἀναγκαιοτάτου πεφροντίκαμεν τοῦ τὰς αὐτῶν σώζειν ψυχὰς. C.J. I, 5, 18

*cristianos y defender contra toda perturbación el estado de la muy santa Iglesia Católica y apostólica*”<sup>155</sup>.

El problema fundamental residía en que la ortodoxia y el imperio constituían realidades equivalentes ¿Pero era 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 civiles supervisan su aplicación. Eusebio de Cesárea reconocía en el emperador el derecho a intervenir en los asuntos eclesiásticos en tanto era ἐπισκόπος τῶν ἐκτός (*obispo de las cosas externas* [a la Iglesia]), mientras que los obispos lo eran ἐπίσκοποι τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας (*de las cosas que están adentro de la Iglesia*).<sup>156</sup> 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. Eusebio remarcaba el campo semántico de la palabra “obispo” (en el sentido de supervisor, guardián o tutor) como una manera de delimitar competencias. 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*<sup>157</sup> sino que distinguía entre sacerdocio y monarquía como esferas equivalentes pero distintas.<sup>158</sup> 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 eclesiástica. En la práctica, la autoridad imperial en materia

---

<sup>155</sup> Ἡμῖν μὲν ἀεὶ σπουδὴ γέγονέ τε καὶ ἔστι τὸ τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν τῶν Χριστιανῶν καὶ τὴν κατάστασιν τῆς ἀγιωτάτης τοῦ θεοῦ καθολικῆς ἐκκλησίας ἀτάραχον διὰ πάντων φυλάττεσθαι. *Justiniano: Adversus Originem*, col. 946-947

<sup>156</sup> *Eusebio de Cesárea: Vida de Constantino: IV, 24.*

<sup>157</sup> Cf. Dagron (1996) p. 148.

<sup>158</sup> Cf. Ullmann (1976) p. 26.

religiosa no era absoluta y emergía de una condición tautológica; el emperador adquiriría 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.

Walter Ullmann señala con acierto que esta relación entre Iglesia e Imperio se encuentran en perfecta sintonía con la concepción legal romana.<sup>159</sup> Constantino había convocado el primer concilio de Nicea, en función de sus atribuciones como supremo y de los asuntos de la Iglesia como *status rei romanae*. El emperador promulgaba las decisiones y las dotaba de un carácter legal y los mismos funcionarios Imperiales redactaban el edicto y supervisaban su práctica. 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.<sup>160</sup> Esta relación de complementación y armonía entre sacerdocio e Imperio partía 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 que 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...*”.<sup>161</sup> De esta manera, en la teología política bizantina la distinción entre sacerdocio y monarquía adquirió un carácter ambiguo y problemático, generador de múltiples tensiones a lo largo de su historia.<sup>162</sup>

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 disposiciones eclesiásticas (*κάνον*) desarrollado desde el siglo IV.<sup>163</sup> Este *canon* eclesiástico no tuvo sus primeras codificaciones hasta la segunda mitad del siglo VI. La

---

<sup>159</sup> Ullmann (1976) p. 26, Cf. Mar (2004) pp. 67-68.

<sup>160</sup> Banfi (2005) pp. 51-54

<sup>161</sup> *Nov.* VII, 2,1

<sup>162</sup> Dagron (1996) pp. 312-314

<sup>163</sup> Macrides (1990)

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 patrísticos 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 competentes.<sup>164</sup> 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 νόμοι y debían ser consideradas leyes.

Esta equiparación de los cánones eclesiásticos a las leyes civiles conllevaba 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 ella a partir de la sanción que éste concedía a los cánones, asegurándole el rol de supremo legislador.<sup>165</sup> Además, al equiparar νόμος y κáνον 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 de ambas quedaba en buena medida sometidas al emperador.<sup>166</sup> Un indicio de esta ambigüedad es la declaración de

---

<sup>164</sup> ver por ejemplo Sommar (2003) pp. 89-101

<sup>165</sup> Troianos (1985) pp. 291-296, Banfi (2005) pp. 281-317

<sup>166</sup> Macrides (1990) pp. 61-86

Zenón en su edicto de unión (*Henoticon*) del año 482 donde se definía 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*<sup>167</sup>

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 se convirtieron en el principal instrumento de condena de las facciones opuestas a la Iglesia imperial. Durante los siglos IV y V la legislación se había limitado a actuar contra herejías particulares. Pero desde Justiniano en adelante se produjo una definición legal de herejía, que fundaba su pretensión no ya en doctrinas particulares contrarias a los concilios sino en virtud de la obediencia a la autoridad de 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"<sup>168</sup> y "Llamamos debidamente heréticos a aquellos que no comparten la perfecta comunión con la Iglesia católica por medio de sus sacerdotes amados por Dios"<sup>169</sup> 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.<sup>170</sup>

En consecuencia, los herejes se encontraban fuera de la ley en tanto no obedecían 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 era la pérdida de sus derechos civiles hasta, en el caso de los maniqueos en teoría, el derecho a vivir. En suma, la idea

---

<sup>167</sup> *Evagrio escolástico: Historia eclesiástica* pp. 136-139

<sup>168</sup> [...] αἱρέσεις δὲ καλοῦμεν τὰς παρὰ τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν καὶ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν φρονούσας τε καὶ θρησκευούσας" C.J. I,5,18,4

<sup>169</sup> [...] τοὺς τοίνουν τῆς ἀχράντου κοινωρίας κατὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν οὐ μεταλαμβάνοντες παρὰ τῶν ταύτης θεοφιλεστάτων ἱερέων αἱρετικούς δικαίως καλοῦμεν. *Nov. CIX.*

<sup>170</sup> Cf. Maas (1986), Lo Nero (2000)

de 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.

#### 1.5.4 Elites, Estado y discurso totalizador. La emergencia de la herejía.

Los dos procesos hasta ahora descriptos otorgan a la ortodoxia un lugar central. Ésta era a la vez un elemento particular, constitutivo de la identidad de las Iglesias como comunidades autónomas, y a la vez era el elemento unitario que, desde la ideología imperial, aglutinaba elementos dispersos y les otorga unidad y sentido de pertenencia.<sup>171</sup> En una reciente intervención, Paul Magdalino<sup>172</sup> hace interesantes observaciones sobre este concepto, verdaderamente esquivo. Entre los siglos V y VI el concepto de ortodoxia carecía de la connotación “casi nacional” 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 transformó en su garante 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 tardo-romano intentó definir la ortodoxia y suprimir toda discordia 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

---

<sup>171</sup> Beck (1978) citado en Magdalino (2006)

<sup>172</sup> Magdalino (2006)

herejía no es nunca totalmente anulada, ya que aparece en nuevas formas inesperadas cada que vez que se suprime alguna.<sup>173</sup>

En la construcción de la ortodoxia jugó un papel fundamental el concepto de *tradicción*, que se desarrolló en la historiografía cristiana para sostener el carácter apostólico (y, por lo tanto, legítimo) de las doctrinas sustentadas por determinado grupo. En este trabajo, entendemos el término *tradicción* en un doble sentido. Primero como categoría conceptual desde la definición constructivista de Raymond Williams y Eric Hobsbawn<sup>174</sup> quienes, aunque interesados en un contexto absolutamente ajeno a la Siria tardo-antigua, han resultado un apoyo teórico imprescindible, en especial sus reflexiones sobre los mecanismos de “invención” de una *tradicción* en el proceso de construcción de una hegemonía. En segundo, entendemos la *tradicción* como la expresión de diferentes corrientes intelectuales dentro del cristianismo que, desde el siglo IV, entraron en colisión y compitieron para ocupar un espacio de poder centralizado como la Iglesia imperial. Diferentes *tradiciones* teológicas (asociadas a personajes y ciudades que se proyectaban desde el pasado como “garantes” de la legitimidad de determinada postura teológica o de un espacio de poder monopolizado por cierto grupo) operaban con este mecanismo de “selección” de determinados significados (sea un concepto cristológico, un calendario, una liturgia etc.) para legitimar una autoridad específica (ya sea episcopal o monástica).

El proceso de formación de una *tradicción* es inseparable de la constitución de la estructura de autoridad eclesiástica encabezada por la figura de la monarquía episcopal. Dicha estructura heredó, por un lado, de las oligarquías provinciales su papel de interlocutor con la corte imperial.<sup>175</sup> Pero, por otro lado, más allá del poder municipal del obispo se extendían redes de autoridad basadas en el prestigio de las grandes urbes cristianas que reproducían los lazos socioeconómicos, culturales y políticos a lo largo

---

<sup>173</sup> 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 enemies on whom to trample in endless triumphal iconography in order to assert his eternal victory.*” Cameron (1998) p. 157

<sup>174</sup> Williams (1980) y Hobsbawn (1983) pp. 1-14. Para nuestro período, el aporte más relevante en este sentido es el trabajo de Wilken (1965) pp. 123-145.

<sup>175</sup> Sobre el nuevo papel de los obispos en la ciudad ver Liebeschuetz (2001) pp. 137-168, Rapp (2000), (2004) y en especial (2005)

del Imperio y generaban corrientes de solidaridad y lealtad en torno a su propia definición de la ortodoxia.<sup>176</sup> Alrededor de estos centros de autoridad se construyeron dichas formas de lealtad y solidaridad que se apropiaron de un pasado legitimante (primero apostólico, luego a través de los mártires y santos ascetas) y se elaboró una nueva forma de identidad que, en los siglos siguientes, se expresaría en los cismas de la cristiandad oriental.

Este proceso, que podemos llamar de *reducción a la unidad*, subordinó todos los elementos a un centro unificador. Reconocemos este proceso de *reducción a la unidad* en el progresivo monopolio de una minoría de especialistas en la conexión con lo sagrado y la cristalización de un *corpus* de ideas que, bajo la autoridad de esta minoría, se convirtió en la fe cristiana. El *proceso de reducción a la unidad* abarcaba tanto el marco ideológico e institucional. En éste último aspecto la construcción de la jerarquía eclesiástica alcanzará su grado máximo de concentración en el oriente hacia la primera mitad del siglo VI cuando quedó cristalizada la estructura pentárquica de la Iglesia imperial.<sup>177</sup> Pero en el plano ideológico, el proceso se verá incompleto en la medida que nunca se alcanzará una hegemonía plena de las ideas niceno-calcedonianas. En el transcurso del siglo VI surgirán múltiples interpretaciones alternativas que interpelan la ideología imperial y cuya supervivencia o extinción exceden el marco de nuestra investigación.

A partir de esta noción *tradición* abordaremos el problema de la articulación entre la constitución de nuevas identidades religiosas y la transformación de las relaciones sociales en la Siria tardo-romana. Este problema se vincula con la crisis de las elites urbanas de la antigüedad y la aparición de nuevos actores sociales que ocupan el lugar de aquellas.<sup>178</sup> Estos nuevos actores sustentaron su papel de “nueva elite” sobre nuevas bases ideológicas relacionadas con la cristianización de la tradición intelectual formulada en torno a la noción de Imperio universal. Consideramos que esta apropiación de antiguas funciones de las elites urbanas puede explicar, en gran medida,

---

<sup>176</sup> Que desde el siglo V se transformarán en los cinco patriarcados apostólicos: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén. Otros aspirantes al rango apostólico (Edesa, Cesárea de Palestina, Efeso, Seleucia-Ctesifón) quedarán excluidos por razones políticas.

<sup>177</sup> Castellan (1950), Hussey (1986) pp. 297-310, Magdalino (2006)

<sup>178</sup> Foss (1997) pp. 258-268



la difusión de los conflictos teológicos característicos del período. El carácter más novedoso de esta nueva elite residía en la importancia que adquirió la ortodoxia como vehículo de las nuevas solidaridades. Debemos observar que la construcción de la ortodoxia cristiana fue fruto de la relación dialéctica entre dos fenómenos interconectados: en primer lugar la alianza de la Iglesia y el Estado imperial; en segundo lugar, la progresiva cristianización de la cultura tardo-romana.<sup>179</sup> Esta relación tuvo como expresión central a las disputas cristológicas que desembocaron en la convocatoria de los concilios cristológicos de los siglos V y VI en los que fue definido un *corpus* de ideas a las que calificaron como *ortodoxas* y que el Estado adoptó o rechazó de acuerdo a criterios coyunturales. Por otro lado, la definición de la ortodoxia cristalizó una estructura de autoridad que seguía el modelo de la administración imperial, articulada en torno a los grandes centros urbanos del Mediterráneo que sustentaron su legitimidad en su (aparente) origen apostólico. Estos dos niveles están íntimamente ligados y son dos tópicos presentes, implícita o explícitamente, en toda la literatura del período. Esta tendencia llegará a su clímax entre la segunda mitad del siglo V y la segunda del siglo VI, cuando varios intelectuales, pertenecientes a distintas tradiciones, se lancen a escribir su propia visión de la historia cristiana.

En este sentido, la historiografía anticalcedoniana de los siglos V y VI fue el vehículo fundamental en la conformación de una *tradición* ligada a la oposición al concilio y que llamaremos *tradición historiográfica siria ortodoxa*. La elección de este recorte documental parece en primera instancia obvia, sin embargo el estudio particular de la documentación exige al investigador hacer algunas precisiones. En este trabajo llamamos *tradición historiográfica siria ortodoxa*<sup>180</sup> a un conjunto heterogéneo de

---

<sup>179</sup> Sobre el proceso ver Mac Mullen (1984)

<sup>180</sup> Advirtiendo que el uso del término es absolutamente anacrónico. En este sentido, la terminología correcta para definir el “monofisismo” es objeto de debate académico, ver Blaudeau (2006) pp. 15-18. En los últimos treinta años, algunos epítetos peyorativos como monofisitas, severianos y jacobitas, han sido abandonados y reemplazados por términos académicos políticamente correctos como anticalcedonianos, henofisitas, miafisitas, o incluso sirianos ortodoxos. Todos ellos son parte de un intento por no herir susceptibilidades contemporáneas y clarificar una “realidad” inasible a través de un concepto unívoco. Sin embargo, todos los vocablos aludidos están expuestos a algún tipo de objeción académica, por lo cual la imposibilidad de aplicar sin fisuras cualquiera de estos conceptos demuestra hasta qué punto se ha naturalizado, a través de la proyección de situaciones modernas al pasado remoto, la existencia efectiva de una Iglesia monofisita unívoca y homogénea. Por otro lado, hacer un uso distintivo y exhaustivo de las diversas denominaciones sectarias apoyados en los usos registrados en las fuentes resultaría una tarea tan ardua como inútil. Melkitas, sinoditas, Diofisitas, monofisitas, nestorianos, seminestorianos, calcedonianos, apolinarianistas, eutiquianistas, severianos, jacobitas, julianistas, triteístas, patripasionistas, acéfalos, reticentes (διακρινόμενοι), aftartodocetistas, monotelitas (y así al infinito)

documentos de diversas procedencias cuya unidad está dada por dos fenómenos. El primero es cronológico: las obras que comprenden este estudio fueron compuestas desde finales del siglo V hasta las décadas finales del siglo VI. La elección de este marco cronológico obedece a que ambas fechas constituyen momentos significativos en la constitución de la Iglesia monofisita en Siria. La primera marca el punto de partida de la historiografía anticalcedoniana, que sólo comenzó hasta varios años después de la reunión del concilio y, como veremos, como consecuencia de los intentos de unidad doctrinal asociados al edicto de unidad promulgado por el emperador Zenón (482). En cuanto a la segunda de las fechas, ésta marca el inicio de un nuevo período en la historia del cercano oriente que estuvo determinado por el derrumbe de las antiguas formas sociales que sirvieron de contexto a dicha producción historiográfica.<sup>181</sup> En este sentido, la historiografía del siglo VII en adelante estará dominada por nuevos temas que surgen de la inserción de la cultura cristiana en un nuevo contexto sociopolítico.<sup>182</sup> El segundo fenómeno que condiciona nuestra elección está relacionado con la apropiación de estos textos por una comunidad religiosa específica (los monofisitas de Siria y Mesopotamia). En este sentido la recepción de estas obras resulta tan importante para nuestro análisis como el hecho de su producción misma. La transmisión manuscrita y las referencias en la literatura siríaca medieval reflejan un proceso de selección en la conservación y difusión de textos historiográficos que revela la manera en que, en las generaciones posteriores, fue interpretada la historia de los debates cristológicos y el cisma subsiguiente. Por lo tanto, consideramos que la transmisión de ciertos textos y el olvido de otros,<sup>183</sup> así como la regular incorporación de dichos textos en obras posteriores,<sup>184</sup>

---

son parte de similares operaciones de categorización y definición que implican, en diferentes contextos, variados criterios de clasificación y control por parte de un grupo determinado (el clasificador) con respecto a un otro (el clasificado). Por lo tanto, no expresan la existencia real de dichos grupos en tanto sectas constituidas y separadas como la identificación de posiciones más o menos fluctuantes frente a un debate determinado. En consecuencia y en favor de la claridad expositiva preferimos hacer un uso alternativo y libre de dos conceptos familiares a todo lector: monofisitas y anticalcedonianos para referirnos a aquellos cristianos que rechazaban el concilio de Calcedonia en general y cuyas divisiones internas resultan relevantes solo en función de la perspectiva de sus rivales.

<sup>181</sup> En este sentido, tanto los desastres naturales y demográficos ocurridos a lo largo del siglo VI como los avatares de la ocupación persa tuvieron un impacto transformador de la sociedad de Siria mucho más evidente que la invasión musulmana. Ver en particular Kennedy (1989), Tate (1992) Foss (1997).

<sup>182</sup> Este nuevo contexto estará caracterizado por la cultura distintiva del mundo bizantino y musulmán. Sobre las transformaciones culturales operadas en el siglo VII ver Brown (1973), Haldon (1990) pp. 403-435, Cameron (1998), en particular Reinink (1992).

<sup>183</sup> Citemos como ejemplo el olvido de la *Historia* de Juan Diacrinómenos o la supervivencia problemática de Zacarías de Mitilene (traducido parcialmente y conservado en epítomes) y el éxito rotundo de las obras de Juan Rufo (quien fue traducido del griego por un escriba siríaco) y Juan de Éfeso.

no fueron el resultado del azar sino el testimonio de la significación de una cierta mirada sobre el pasado que fue cristalizando en los cruciales siglos V y VI.

La noción de *tradición* recibida (syr. ܐܘܨܬܘܬܐ vinculado al gr. παράδοσις que, tanto en la raíz griega como en la siríaca, se encuentra contenida la idea de aquello que es recibido de manera perfecta e inalterada) desarrollada por la historiografía anticalcedoniana permitía definir a la ortodoxia como aquellas prácticas e ideas consideradas como transmitidas, a través de la sucesión episcopal, desde Cristo y los apóstoles a los obispos. Para ellos la *tradición* debía entenderse como una fuerza conservadora en la que las verdades de fe legitimaban una visión del mundo y de la proyectaban a todo el cuerpo eclesial. Mientras que la ortodoxia anticalcedoniana quedaba definitivamente ligada a la idea de *tradición*, la herejía, por el contrario sería desplazada hacia la noción de *transgresión* (syr. ܐܘܨܬܘܬܐ relacionado con el gr. παράβασις) de la tradición.

A partir de esta polaridad, los historiadores monofisitas desarrollaron una noción de *tradición* en la que la lucha contra el concilio de Calcedonia y su cristología significaba la adhesión a un *corpus* de textos autoritativos, entre ellos la Biblia en los que se fundamentaban los principios teológicos por los cuales el concilio debía ser rechazado. Sin embargo, el lugar de autoridad que ocupa ese *corpus* -en tanto éste era también reivindicado por sus opositores- no dependía tanto de su contenido como de las interpretaciones desplegadas en torno a él y, sobre todo, de la apropiación de los actores identificados con ellas. En este sentido dicha *tradición*, a pesar de su pretensión de inmutabilidad, nunca se mantenía inalterable sino que, por el contrario, era permanentemente resignificada en virtud de situaciones coyunturales que planteaban nuevos desafíos que, a la vez, proponían nuevas y diferentes lecturas, muchas veces contradictorias.

---

<sup>184</sup> Tanto Zacarías de Mitilene, como Pseudo Zacarías, Juan Rufo y Juan de Éfeso son parte del material incorporado en obras posteriores como la Crónica de Pseudo Dionisio de Tell Mahre y Jacobo de Edesa (siglo VIII), Miguel el sirio (siglo XII) y Gregorio Abu Al Faraj (siglo XIII). Sobre el tema ver Van Ginkel (1998), Witakowski (1991).

*miror dilectionem vestram in discernendo veritatis lumine laborare. Et cum multis manifestationibus declaratum sit quam recte et Nestorium et Eutychem cum Dioscoro fides Christiana damnaverit, nec Christianus possit vocari qui vel illius vel horum impietati praebet assensum, doleo vos evangelicae et apostolicae doctrinae, ut audio, resultare, exagitando seditioibus civitates, conturbando Ecclesias, nec solum injurias, sed etiam caedes presbyteris atque episcopis inferendo: ut prae furore et saevitia, propositi vestri et professionis sitis immemores. Ubi est regula mansuetudinis et quietis? ubi longanimitas patientiae? ubi tranquilinas pacis? ubi firmamentum dilectionis et tolerantiae fortitudo? Quae vos ab Evangelio Christi aut persuasio abduxit, aut persecutio separavit?*<sup>1</sup>

## Capítulo 2. Los inicios de la historiografía anticalcedoniana.

### 2.1 El concilio de Calcedonia y sus resistencias en la historiografía de los siglos V y VI.

Uno de los aspectos más significativos, pero escasamente atendido acerca de los conflictos cristológicos de los siglos V y VI es la demora relativa con la que las partes encararon la tarea de generar una historia de los eventos. Este aspecto es significativo si tenemos en cuenta que en el siglo y medio que precede a la convocatoria al concilio de Calcedonia, la historia (en sus diferentes géneros) había sido una herramienta privilegiada de los cristianos tanto en las polémicas con paganos y judíos como entre las diferentes sectas cristianas.<sup>2</sup> A diferencia del período prolífico en *Historias eclesiásticas* que abarca la era teodosiana,<sup>3</sup> el número de éstas junto con obras

---

<sup>1</sup> “Me sorprende de su dificultad, sus santidades, para discernir la luz de la verdad. Y como ha sido declarado en muchas manifestaciones que la fe cristiana ha condenado justamente tanto a Nestorio como a Eutiques con Dióscuro, y que no se puede llamar cristiano a quien adscribe a las impiedades de uno u otro, lamento que, como escucho, ustedes están, a pesar de la doctrina evangélica y apostólica, levantando a las ciudades con sediciones, alborotando las iglesias, no sólo insultando, sino también provocando la muerte de presbíteros y obispos, porque han olvidado su propósito y posición con su furia y crueldad. ¿Dónde está la regla de dulzura y mansedumbre? ¿Dónde la paciencia durable? ¿Dónde está la tranquilidad y la paz? ¿Dónde está la firmeza de discernimiento y tolerancia? ¿Qué argumento los alejó o qué persecución los separó del evangelio de Cristo?” León Magno: *Carta a los monjes de Palestina* PL 54 col. 1067.

<sup>2</sup> Cf. Cracco Ruggini (1965), Cameron (1991) pp. 120-154, Chesnut (1976) pp. 65-95. Blaudeau (2006) pp. 267-268.

<sup>3</sup> Chesnut (1976) pp.203-207 señala el particular clima intelectual de la época teodosiana como un punto culminante de la historiografía cristiana con la aparición de los epígonos de Eusebio: Sozómo, Sócrates y Teodoreto. Cf. Blaudeau (2006) pp. 501-504.

hagiográficas de la segunda mitad del siglo V son comparativamente escasas.<sup>4</sup> En paralelo con la literatura polémica y teológica del período, las *Historias eclesiásticas* dedicadas a los sucesos que rodearon al concilio sólo se desarrollaron en ambas facciones entre la última década del siglo V y las primeras del siglo VI.<sup>5</sup> Las primeras narraciones escritas desde el punto de vista anticalcedoniano que han llegado a nosotros son relativamente tardías.<sup>6</sup> La primera de ellas, la *Historia eclesiástica* de Zacarías de Mitilene, fue compuesta a principios del reinado de Anastasio (c. 495). Otro de los historiadores monofisitas del cual solo tenemos referencias es Juan Diacrinómenos que vivió entre la segunda mitad del siglo V y la primera del siglo VI.<sup>7</sup> Este autor compuso en los primeros años del siglo VI una *Historia eclesiástica* que abarcaba desde el primer concilio de Éfeso hasta el emperador Anastasio. De ella sólo se conservan dos referencias en la *Biblioteca* de Focio,<sup>8</sup> y algunos fragmentos citados por Teodoro Lector.<sup>9</sup> Por desgracia, estos fragmentos, si bien ofrecen interesante información, no pueden darnos más que una vaga idea del contenido de esta obra.

---

<sup>4</sup> Ver Grillmeier & alli (1986) pp. 29-51. Por supuesto, existen dos evidentes excepciones. Ambas pertenecen a la historiografía monofisita. Pero a la vez es revelador que ninguna de ellas haya sobrevivido, al menos en su forma original. La primera es la *Contra eos qui dicunt duas naturas* de Timoteo Eluro, compuesta a mediados de la década del 470 como un ensayo de autodefensa por parte del patriarca de Alejandría. De ella sólo nos quedan una versión Armenia, ver Ter-Mekettschian, K. & Ter-Minassiantz, E. (eds.) *Timotheus 'Alurus' des Patriarchen von Alexandrien widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon Festgesetzten lehre*, Leipzig, 1908 y algunos fragmentos compilados en florilegios siríacos, ver Nau, F. *Documents pour servir a l'Histoire de l'eglise nestorienne*. En *PO* 13 pp.202-218. La segunda excepción es la *Vida de Dióscuro*, un breve ensayo apologético del Patriarca de Alejandría, depuesto durante las sesiones del concilio. Ver Nau, F. "Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste." *Journal Asiatique*, ser. 10, no. 1, 1903, pp. 5-108/241-310.

<sup>5</sup> Deliberadamente excluimos tanto los primeros relatos derivados de los *Acta* del concilio como las crónicas tempranas, como la Crónica de Josué el estilista que si bien pertenece al campo monofisita su plan no se ocupa de la reunión del concilio.

<sup>6</sup> No es nuestra intención negar la importancia de obras como la *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas* de Timoteo o la *Historia eclesiástica de Zacarías*, no obstante resulta muy significativo el hecho que su pervivencia en la transmisión manuscrita sea bajo la forma de epitomes o florilegios.

<sup>7</sup> Es decir el "disidente" derivado de διακρινόμενοι apodo que se le daba a los monofisitas severianos. Sobre la identidad de Juan, ver *PLRE* 2 p. 606.

<sup>8</sup> *Focio: Biblioteca*: XLI y LV. En este último capítulo Focio identifica a Juan διακρινόμενος de la *Historia eclesiástica* con Juan de Aegae, compositor de una *Refutación del concilio de Calcedonia*, aunque no existe razón para rechazar dicha identificación tampoco es posible descartar que se trate de dos personas diferentes.

<sup>9</sup> *Teodoro Lector: Historia eclesiástica* 499, Ver Hansen, G.C. (ed.) *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, Berlin, 1971. pp. 152-157.

La aparición de la *Historia eclesiástica* de Zacarías marca el momento fundacional de una *tradición* historiográfica que, a partir del siglo VI, estaría relacionada a la inestable coyuntura eclesiástica que caracterizó el período que media entre Anastasio I (491-518) y Justiniano (527-565). Esta coyuntura promovió la proliferación de obras históricas cuya última manifestación como género historiográfico está atestiguada a finales del siglo VI durante el reinado de Mauricio con las obras de Evagrio escolástico y Juan de Éfeso. Resulta curioso que las razones del carácter tardío y la breve existencia de la historia polémica han sido raramente señaladas, y mucho menos analizadas con profundidad.<sup>10</sup> Sin embargo, debemos destacar la correlación entre la aparición (y posterior extinción) de una historiografía anticalcedoniana orientada exclusivamente hacia la polémica religiosa con el clima de controversia que abarcó el período 491-590. En efecto, la característica esencial, cómo veremos, de este período es el avance progresivo de la ortodoxia calcedoniana vinculada a la centralización burocrática de la Iglesia junto con el reconocimiento progresivo de la autoridad papal y la emergencia de una oposición organizada a las políticas de conciliación ensayadas por los emperadores Zenón y Anastasio. En combinación con este proceso, el siglo VI es el período de formación, y posterior consolidación, de una red de comunidades anticalcedonianas autónomas, lideradas por una elite eclesiástica conformada por monjes y obispos que reivindicaban su pertenencia a una jerarquía en el ámbito regional, y cuyo origen se identificaba con los “héroes” de la primitiva resistencia al concilio.

De esta manera, podemos sostener que los contenidos y la estructura de la historiografía anticalcedoniana evidencian que su emergencia fue el resultado de una reacción lógica que obedecía a las necesidades propagandísticas de los opositores al concilio.<sup>11</sup> Por esta razón, su programa evolucionó desde una moderada exaltación de la efímera concordia teológica alcanzada por el *Henoticon* hasta una áspera lucha por sostener a sus miembros (laicos y eclesiásticos) frente a la doble experiencia de la ilegalidad y la confrontación con la herejía, enfatizando la necesidad de rechazar el

---

<sup>10</sup> A pesar de que este mismo fenómeno ha sido repetidamente señalado para la historiografía bizantina Mosshammer (1979), Scott (1981), Ljubarskij (1993), Marasco (2003), solo Palmer (1993) y Witakowski (1987) (1999) han señalado la brevedad del género de las historias eclesiásticas y su reemplazo durante el siglo VII por las crónicas. En los siglos XI y XII resurge este género en estrecha conexión con las cruzadas.

<sup>11</sup> Van Ginkel (1995) p. 283

concilio y, a la vez, legitimar la separación de la Iglesia de sus oponentes calcedonianos.<sup>12</sup>

La historia como recurso polémico se hizo necesaria a partir de la evolución de la situación política de la Iglesia monofisita, que comenzó en las últimas décadas del siglo V para finalizar con la guerra romano persa del 605. Esta situación desplazó progresivamente la polémica en torno al concilio de calcedonia hacia una perspectiva radicalmente distinta a la de los primeros años posteriores al concilio. Ésta puede definirse, no sin cierto esquematismo, como el paso de un debate doctrinal entre facciones pertenecientes a la Iglesia universal, a un debate en torno a la legitimidad de dos estructuras eclesiásticas en competencia. Tanto la proliferación de las obras históricas anticalcedonianas en el transcurso del siglo VI, como la relectura de las obras de las últimas décadas del V obedece a la urgencia del clero anticalcedoniano por legitimar su posición en un cambiante contexto eclesiástico.<sup>13</sup> A partir del siglo VI en adelante, el principal mecanismo polémico desplegado desde el campo partidario del concilio fue la acusación de “cismático” a todo aquel que se opusiera a los cánones del concilio, y la eliminación de los nombres de los principales referentes de la causa monofisita de los dípticos.<sup>14</sup> De esta manera la polémica derivó a un nuevo escenario en el que se ponía en juego la legitimidad, y por lógica la existencia, de una sucesión episcopal que se remontaba a aquellos obispos que se negaron a aceptar las decisiones conciliares y, en consecuencia, la validez de los sacramentos impartidos por sus sucesores.

Este cambio en el ángulo de la polémica condicionó radicalmente la percepción que los primeros historiadores anticalcedonianos hicieron del período que se abrió con el primer concilio de Éfeso (431) y el ascenso de Severo a la cátedra de Antioquia (512). La nueva polémica determinó que las líneas de defensa se dirigieran a legitimar una determinada línea de sucesión episcopal. En consecuencia, para los historiadores

---

<sup>12</sup> Sobre este tema existe una más que abundante bibliografía dedicada a estudios particulares. Sin embargo, aún carecemos de un estudio que comprenda la historiografía anticalcedoniana como un conjunto. Sobre estudios particulares ver Harvey (1988), (1990b), (2001); Steppa (2002); Van Ginkel (1992), (1995), Witakowski, (1984-1986), (1987), (1991).

<sup>13</sup> Menze (2004a), Harvey (1990)

<sup>14</sup> Menze (2004a) pp. 58-66

anticalcedonianos, la Iglesia monofisita se fue transformando lentamente en un cuerpo homogéneo de monjes y obispos reunidos en torno a líderes cuya autoridad emergía de la interacción de su superioridad ascética, sus poderes taumatúrgicos y su celo por la ortodoxia.

En el desarrollo de la historia del cisma entre calcedonianos y anticalcedonianos dos momentos ocupan un lugar paradigmático. En primer lugar, el concilio de Calcedonia mismo. La convocatoria y las sesiones del concilio, junto con la recepción del *Tomo de León*, fueron presentados por los historiadores anticalcedonianos como “la gran apostasía” de los obispos y una traición a los dos concilios anteriores (Éfeso I y II)<sup>15</sup> y, por lo tanto, una ruptura con la ortodoxia y la organización jurisdiccional consagrada por el concilio de Nicea.<sup>16</sup>

El segundo momento es la ruptura del delicado equilibrio que hubo entre los partidarios y detractores del concilio y la constitución de la Iglesia anticalcedoniana como una comunidad a la vez perseguida pero también atravesada por tendencias centrífugas. Este momento se puede asociar con el complejo escenario político generado por la rebelión de Vitaliano, la *fórmula* del Papa Hormisdas, y el ascenso al trono de Justino I que llevará a la expulsión de los obispos anticalcedonianos de sus sedes, entre

---

<sup>15</sup> Cabe recordar que mientras para los calcedonianos el segundo concilio de Éfeso (“el latrocinio” como lo llamó el Papa León I) carecía de validez, Friend (1972a) pp. 36-46 para los monofisitas conservaba plena validez, aunque reconocían la necesidad de otro sínodo que corrigiera los errores doctrinales de Eutiques, cf. Menze (2004a) p. 61

<sup>16</sup> A pesar de la importancia del concilio, la disparidad de testimonios hace que su historia sea difícil de reconstruir, por lo que deberemos limitarnos a analizar sobre todo las reacciones que provocó su recepción en Egipto, Palestina y Siria. De hecho las descripciones del concilio producidas por los anticalcedonianos nos han llegado de manera fragmentaria y a través de fuentes tardías. Ninguno de los relatos contemporáneos al concilio han llegado hasta nosotros. Recordemos que la *Historia* de Zacarías de Mítilene ha sobrevivido en un epítome siríaco más de medio siglo posterior. El relato de la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso solo nos es conocido a través de historiadores posteriores: la *crónica* de Pseudo Dionisio (s. VIII) y la *Historia eclesiástica* de Miguel el Sirio (siglo XII). De su lectura resulta difícil discernir qué elementos se remiten al mismo Juan y cuales pertenecen a sus editores contemporáneos. De las obras de Timoteo Eluro quedan algunos fragmentos incorporados en florilegios polémicos siríacos de la segunda mitad del siglo VI que serán analizados. Ver La introducción de F. Nau en *PO* 13.2 p. 165. Cf. Menze (2004) pp. 59-65 observa acertadamente que la profusión de relatos históricos en las primeras décadas del siglo VI obedece a la necesidad de los obispos que abandonaron sus sedes entre el 519 y 522 de legitimar una sucesión episcopal que se remontaba a los primeros opositores al concilio que fueron depuestos en Calcedonia (en particular Dióscuro de Alejandría). Para el momento de la redacción de las obras de Zacarías y Juan Rufo, la controversia había trasladado su énfasis de lo estrictamente teológico a una discusión acerca de las “personas” implicadas en la oposición al concilio y su incorporación en los dípticos.



ellos Severo de Antioquia. Este segundo momento de la historia del cisma puede dividirse a su vez en tres instancias claramente distinguibles. 1) La expulsión de los obispos contrarios al concilio de Calcedonia por el edicto de Justino I (518), 2) La situación de semiclandestinidad y el intento de negociación durante el reinado de Justiniano (527-565) en el que la Iglesia monofisita cuenta con fuertes protectores en la corte y 3) El fracaso de todo acuerdo entre ambos partidos durante el reinado de Justino II (565-578) y Tiberio Constantino (578-582) en el que la persecución se hizo abierta.

Ambos momentos fueron los catalizadores de una polémica que se desarrolló en el contexto del “control sobre el pasado”.<sup>17</sup> En este sentido debemos hacer una distinción entre aquellas obras de la primera mitad del siglo VI y aquellas de la era post justiniana. El debate en torno al significado de ambos eventos es el centro en torno al cual giró las primeras obras de la historiografía anticalcedoniana, mientras que, para la segunda mitad del siglo el centro del debate se traslada a las consecuencias legales del cisma para la jerarquía que reivindicaba la herencia de la resistencia anticalcedoniana del siglo V.

Los estudios más comprensivos en torno al período que abarca los concilios del siglo V han privilegiado esta diferenciación cronológica, concentrándose particularmente en dos aspectos: la evolución de un debate teológico basado en las premisas filosóficas de los líderes de cada bando; y de la política de obispos, monjes y emperadores entre una y otra facción.<sup>18</sup> Pero el resultado de esta perspectiva ha sido una visión estática del debate cristológico que ha fracasado en explicar la compleja y cambiante situación. En otras palabras, el presupuesto que subyace en muchos estudios es el de la existencia previa a éste de dos facciones en su forma acabada, homogénea y definida en el momento mismo del conflicto. Los héroes anticalcedonianos del siglo V

---

<sup>17</sup> Cameron (1991)

<sup>18</sup> La lista de estudios dedicados al análisis de las disputas cristológicas de los siglos V y VI es imposible de abarcar. Citamos algunos trabajos significativos por su influencia en los estudios particulares. Grillmeier & Bacht (1953), Grillmeier & alli (1986) y (1995), Frend (1972a), Chesnut (1975), Gray (1979), Norris (1980), Young (1983), Gregorios, Lazareth, & Nissiotis (1981), Teja (1995), Acerbi (2001), Wessell (2004). Dentro del panorama de obras generales dedicadas a las disputas teológicas de los siglos V y VI, las tesis doctorales de Jan Eric Steppa (2002), Volker-Lorenz Menze (2004), y Phillipe Blaudeau (2006) resultan atractivas por su enfoques novedosos pero discutibles en sus conclusiones.

(Cirilo, Dióscuro, Timoteo Eluro, Pedro el Íbero, Severo, Filoxeno) eran líderes de una Iglesia que asumía una fisonomía homogénea a través de las generaciones, compartiendo un vínculo genético. Dado este orden de los acontecimientos solo queda, para el historiador moderno, dilucidar los diferentes balances de poder, las tendencias de los emperadores, las marchas y contramarchas en las que se impone uno u otro bando.<sup>19</sup>

Esta presentación de los debates cristológicos tiene la ventaja de estar basada en una lectura minuciosa de las fuentes, pero su debilidad radica en ese mismo apego que le impide dar cuenta de la evolución de los acontecimientos ni la cualidad prescriptiva de los testimonios que, lejos de ser un reflejo prístino de los acontecimientos, eran su reinterpretación a la luz de una agenda particular. Esta lectura estática no ofrece una respuesta satisfactoria a dos problemáticas fundamentales. En primer lugar es la diversidad de actitudes de los emperadores frente a los conflictos. La oposición esquemática entre emperadores procalcedonianos y anticalcedonianos a partir de las afinidades personales o las necesidades geopolíticas<sup>20</sup> no da cuenta de la riqueza con la que las fuentes tratan la figura imperial. En la mayoría de los casos, la imagen que nos ofrecen los historiadores eclesiásticos y hagiógrafos de la intervención imperial en los conflictos teológicos obedecía a las necesidades didácticas derivadas de asignar un lugar al emperador en la estructura misma de la Iglesia. Por lo tanto, los historiadores reflejaban las variaciones de la política eclesiástica como el resultado de las pasiones personales de los emperadores pero, a la vez, dichos relatos eran mecanismos dispuestos con el objeto de formular un modelo eclesiológico.<sup>21</sup> El segundo elemento está relacionado a la constitución misma de los bandos en pugna. A partir de los numerosos silencios e inconsistencias de los relatos ¿Es posible postular la existencia de dos grupos homogéneos enfrentados en el tiempo?<sup>22</sup> Por el contrario, las historias de los siglos V y VI nos revelan hasta qué punto la historia de la Iglesia anticalcedoniana, era una

---

<sup>19</sup> Nótese que la estructura de la obra más influyente sobre el tema: Frend (1972a) se organiza a partir de esta lógica. Cada capítulo en los que el libro se organiza, supone el predominio de uno u otro bando.

<sup>20</sup> Por ejemplo esta es la explicación que encuentra Vasiliev (1950) en el cambio de política religiosa de Justino I, o por meras necesidades geopolíticas como es el caso de Menze (2004a). Otro tanto han realizado Capizzi (1969) y Charanis (1939) para explicar las políticas religiosas de Anastasio.

<sup>21</sup> Cf. Las observaciones de Blaudeau (2006) pp. 461-470 al respecto.

<sup>22</sup> Nos referimos al tipo de dificultades explicativas en las que a menudo cae Frend (1972a).

construcción, instrumentada a partir de clichés retóricos que, en muchos casos delataban más el contexto de producción de estas historias que situaciones históricas concretas.

Para evitar el callejón sin salida de lecturas lineales y esquemáticas debemos analizar estos dos momentos concentrándonos en la literatura histórica anticalcedoniana desde un punto de vista diferente. Esta elección no desconoce la importancia de los debates doctrinales o las políticas del Imperio frente a la lucha facciosa dentro de la Iglesia. Pero la finalidad de los historiadores anticalcedonianos (ya sea desde las *Historias eclesiásticas* como desde los textos hagiográficos) no consistía en probar a través de la discusión dogmática la legitimidad de sus puntos de vista (ese camino fue transitado en las homilias y en tratados polémicos) sino en otro tipo de argumentación, que apuntaba a la confirmación del movimiento anticalcedoniano como la verdadera Iglesia. Esta confirmación no se desprendía de una discusión dogmática sino del mismo devenir histórico, es decir, de los signos de la aprobación divina contenidos en los relatos dedicados a los “santos” obispos, ascetas, confesores y mártires de la causa anticalcedoniana. Al mismo tiempo, en esta concepción de la historia como “prueba” quedaba evidenciada la impiedad de la acción de los seguidores del concilio Calcedonia.

Para iniciar un análisis de la historiografía anticalcedoniana, el concilio mismo puede parecer un punto de partida lógico. Sin embargo, un análisis superficial de las fuentes permite percibir una serie de dificultades en torno a la cronología de los acontecimientos y del verdadero peso de ellos mismos, que complican la posibilidad de hacer un relato coherente.<sup>23</sup> Por otro lado, tanto las historias como las biografías, producidas por los monofisitas entre los siglos V y VI, no desconocían la historia anterior y la incorporaron en la mayoría de sus obras integrándola a un contexto más amplio.<sup>24</sup> Incluso en el caso que estos historiadores se ocuparan de acontecimientos que

---

<sup>23</sup> Una de las hipótesis de trabajo principales de este estudio es reconocer la incidencia de los sucesos contemporáneos a cada autor en la apropiación del pasado, lo que significa una permanente resignificación de éste.

<sup>24</sup> Las dos grandes obras historiográficas anticalcedonianas del siglo VI (nos referimos a las *Historias eclesiásticas* de Juan de Éfeso y Zacarías de Mítilene) exceden los acontecimientos producidos en torno a las disputas teológicas. Como vimos, toda la primera parte de la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso (perdida en su mayor parte) abarca desde la creación hasta el siglo VI. En el caso de Zacarías de Mítilene es más complicado. Recordemos que se trata de una compilación posterior de la cual solo la tercera parte

carecían de una relación directa con las disputas cristológicas, el concilio de Calcedonia fue un punto de referencia permanente.<sup>25</sup> Su centralidad radicaba en la sensación (ampliamente difundida a partir de la era justiniana) de que éste era un punto de ruptura en el cuerpo eclesial, dividiendo, entre sus detractores y partidarios.<sup>26</sup> Para finales del siglo VI, Calcedonia no sólo simbolizaba un fallido intento de armonizar posiciones encontradas, cuyo origen se remontaba a un siglo y medio antes, sino que, por sobre todo, fue el centro de un debate que enfrentaba distintas concepciones en torno a las relaciones de poder entre las grandes sedes patriarcales, abriendo el camino de la hegemonía de Constantinopla en todo el Oriente cristiano y que, a la vez, significó el inicio de una ruptura con el occidente latino.<sup>27</sup> Pero además el concilio puso en primer plano la relación de la Iglesia en tanto *corpus* integrado al derecho público romano y el emperador como cabeza de la administración civil y eclesiástica.

Por el contrario, en los comienzos de la disputa, las reacciones al concilio fueron variadas y las diferentes lecturas hechas de los acontecimientos dieron lugar a descripciones encontradas, de acuerdo al lugar desde el cual los historiadores escribían. El tiempo agregó nuevos significados y modificó el debate, y cada nueva generación reinterpretaba ese pasado autoritativo a la luz de sus propias necesidades contemporáneas. Por esta razón no es extraño que, si excluimos los propios *Acta* del concilio,<sup>28</sup> éste tardó mucho tiempo en incorporarse al relato historiográfico. Además, la posición de los historiadores eclesiásticos distó de ser unánime. Aunque incluso los calcedonianos no guardaron silencio en cuanto a él, en la mayoría de los casos su

---

corresponde a la propia *Historia* de Zacarías. Sin embargo, los acontecimientos de los siglos V y VI ocupan un lugar de privilegio. Ver Brock (1979/80) y (1997).

<sup>25</sup> Cuando los historiadores anticalcedonianos narraban episodios políticos, sociales o incluso naturales, la relación con los conflictos religiosos parecía inevitable. Este recurso (implícito o explícito) aparece en especial cuando se explican catástrofes naturales o militares. Ver: *Crónica de Josué el estilita* p 17-19, La crónica de Ps. Dionisio de Tell Mahre. *Crónica*: p. 168ss. adjunta a la descripción del concilio una lista de calamidades naturales

<sup>26</sup> Evans (1996) cap. 4

<sup>27</sup> Withby (2003) p. 450; Lemerle (1965); Castellan (1950).

<sup>28</sup> El relato más temprano y detallado de lo acontecido en el concilio de Calcedonia es la versión oficial de sus *Acta*. Ver *ACO* 2.1.1-2.1.3

objetivo primordial era el debate, dentro y fuera de la ortodoxia, en un período posterior.<sup>29</sup>

### 2.1.1 La historiografía anticalcedoniana y el concilio de Calcedonia.

Los ecos de los debates cristológicos son apreciables en los tres historiadores eclesiásticos continuadores de Eusebio: Sócrates,<sup>30</sup> Sozómoeno<sup>31</sup> y Teodoreto,<sup>32</sup> aunque éstos aportaron poco más que el silencio sobre la cuestión. El primero de ellos, Sócrates, terminó su *Historia eclesiástica* en la década del 440 y, naturalmente, el plan de la obra no cubría el concilio. Sin embargo, éste finalizaba su relato con una escueta referencia al escándalo provocado por opiniones teológicas de Nestorio.<sup>33</sup> Sozómoeno que finalizó su narrativa poco después, extendió su *Historia eclesiástica* hasta los primeros años de esa década.<sup>34</sup> En cambio, el caso de Teodoreto resulta más sugestivo.<sup>35</sup> Su silencio ha sido entendido como un indicio de su inestable situación dentro de la Iglesia, aunque resulta claro que su *Historia eclesiástica* fue compuesta como una respuesta a la reunión del concilio.<sup>36</sup>

---

<sup>29</sup> Withby (2003)

<sup>30</sup> Sócrates escolástico *Historia eclesiástica*: pp. 1-178.

<sup>31</sup> Sozómoeno *Historia eclesiástica*: pp. 179-426.

<sup>32</sup> Teodoreto de Cirros. *Historia eclesiástica*: pp. 52-237

<sup>33</sup> Sócrates escolástico *Historia eclesiástica*: p. 169

<sup>34</sup> Mucho se ha debatido en torno a la fecha de finalización de la *Historia eclesiástica* de Sozómoeno. Mientras que la mayoría de los historiadores modernos acuerda con datar su finalización antes del concilio, ver Chesnut (1976) Cap. 7, otros, Roueché (1986) pp. 130-132, proponen una fecha posterior al concilio. Cualquiera sea la fecha de finalización, Withby (2003) p. 452 observa lo oportuno de la finalización de la obra con una apología de Teodosio II y Pulqueria.

<sup>35</sup> Teodoreto escribió su *Historia eclesiástica* en la década del 450 luego de su reivindicación en Calcedonia, su silencio se ha explicado a menudo por su necesidad de eludir los debates en los que estaba inmerso Momigliano, (1990) p. 143. Teodoreto incluye un sólo episodio posterior a la década del 420, la recepción de los restos de Juan Crisóstomo por Teodosio II en Constantinopla. Ver Teodoreto de Cirros *Historia eclesiástica*

<sup>36</sup> A diferencia de la interpretación dominante en este sentido, Urbainczyk (2002) pp. 30-32 considera la entera obra historiográfica de Teodoreto como parte de ese debate doctrinal. En última instancia, su silencio acerca del concilio nos exime de integrarlo en nuestro análisis.

En cambio, a partir de las últimas décadas del siglo V puede percibirse un interés creciente por los eventos que rodearon el concilio. Este progresivo interés nos permite inferir un cambio en la percepción, que podría explicarse por los debates que surgieron en el marco de las negociaciones que pusieron fin al cisma de Acacio.<sup>37</sup> Las generaciones posteriores de historiadores se permitieron hacer descripciones más explícitas. Todos los historiadores que intervinieron a ambos lados de la polémica pertenecieron al ámbito cultural griego o latino, mientras que la defensa de Calcedonia en lengua siríaca es casi inexistente.<sup>38</sup> Entre los testimonios calcedonianos en lengua latina y griega que han llegado hasta nosotros contamos con fragmentos de las historias de Teodoro lector,<sup>39</sup> las obras completas de Liberato de Cartago,<sup>40</sup> y la *Historia eclesiástica* de Evagrio escolástico.<sup>41</sup> Los tres escribieron a lo largo del siglo VI, en diferentes contextos polémicos aunque coinciden en su defensa del concilio, si bien en cada caso las circunstancias variaban.<sup>42</sup> Mientras tanto, la historiografía siríaca ofrece

---

<sup>37</sup> El Patriarca de Constantinopla Acacio (471-489) fue el ideólogo del intento de reconciliación entre ambos bandos que llevó al *Henoticon* (482). Sin embargo, el acercamiento entre calcedonianos y anticalcedonianos llevó a la ruptura con el Papa Félix III que sostenía una política de no compromiso. El cisma se formalizó en el 482 y duró hasta el 519. En los años que van del 510 al 533 se produjeron varios intentos de conciliar las posturas encontradas entre defensores y opositores al concilio. Ver Grillmeier & alli. (1986) pp. 292-317.

<sup>38</sup> Este hecho resulta obvio puesto que la literatura siríaca se ha conservado en sus vertientes monofisita y nestoriana. Sin embargo esto no excluye el hecho evidente, pero escasamente atestiguado, de que existió una literatura calcedoniana en lengua siríaca. La *crónica de Edesa* p. 777 hace una escueta referencia (en tono positivo) a la convocatoria del concilio. Aunque la *Crónica Maronita* en su forma original debió tener algún tipo de referencia a Calcedonia, la sección correspondiente al concilio está perdida.

<sup>39</sup> *Teodoro Lector: Historia eclesiástica*: PG 86.1 col 165-228, y Hansen, G.C. (ed.) *Kirchengeschichte*, Berlín, 1971. La obra no se ha conservado completa, salvo un epitome y algunas citas en la cronografía de Teófanos.

<sup>40</sup> *Liberato de Cartago: Breviarum causae Nestorianorum et Eutychianorum*. PL 68, col. 963-1052. Las citas y referencias a lo largo de este trabajo corresponden a esta edición.

<sup>41</sup> *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*. PG. 86.1 col. 2415-886 Bidez, J. y Parmentier, L. (Eds.) *The Ecclesiastical History of Evagrius with the scholia*. Londres 1898. Withby, M. (trad.) *The Ecclesiastical History of Evagrius scholasticus*. Liverpool, 2000. Las citas y referencias a lo largo de este trabajo corresponden a esta última edición.

<sup>42</sup> Teodoro escribió su *Historia* en la primera década del siglo VI. Fue exiliado junto al patriarca de Constantinopla Macedonio por el emperador Anastasio, y a instancias de Severo de Antioquia, debido a su negativa a aceptar el *Henoticon*. Su posición es decididamente procalcedoniana y contraria a la política imperial de reconciliación con los monofisitas. Por esta razón el mismo emperador Anastasio es criticado mientras que el Papa León es elogiado por su firme política diofisita. Ver Withby (2003) p. 467-472. En cuanto a Liberato de Cartago, éste fue un ferviente opositor a las políticas neocalcedonianas de Justiniano, pero escribiendo en la segura lejanía del norte de África. Ver Withby (2003) pp. 472-478. Mientras que Evagrio escribió en la más tranquila década del 590 cuando la ortodoxia calcedoniana empezaba a imponerse en Oriente. Su narración de los acontecimientos en torno al concilio se dan desde una relativa

un panorama complejo. Los cristianos del imperio persa se hicieron poco eco del concilio, sin aceptarlo ni rechazarlo. En este sentido, la historiografía, mal llamada, “nestoriana” aporta pocos datos al debate.<sup>43</sup>

Por otro lado, las reacciones iniciales de los opositores al concilio dentro del imperio romano se concentraron más en sus efectos que en su convocatoria.<sup>44</sup> Nuestro conocimiento del punto de vista monofisita entre fines del siglo V y primera mitad del VI sobre el desarrollo del concilio de Calcedonia se limita a un reducido grupo de fuentes (algunas de ellas fragmentarias). Los testimonios más tempranos son los primeros capítulos de la *Historia eclesiástica* de Zacarías de Mitilene,<sup>45</sup> las *Pleroforias*

---

seguridad y, en cierto sentido, con un ánimo mucho menos polémico. Ver Withby (2003), pp. 480-492 Allen (1981) pp. 95-105.

<sup>43</sup> El concilio de Calcedonia no tuvo repercusión en la Iglesia persa debido al aislamiento derivado de la situación política, por lo tanto ésta mantuvo en silencio cualquier referencia a él hasta fines del siglo VI. A pesar de lo generalmente aceptado, el nestorianismo como doctrina tuvo una imposición tardía entre los cristianos del imperio sasánida. Ver Brock (1995). Por ejemplo, en los sínodos de Mar Aqaq (486) *SO* 54, 302 y Mar Joseph (544) *SO* 98, 335 se hace una declaración de fe consistente con la definición de Calcedonia pero sin hacer alusión alguna al concilio. Recién a fines del siglo VI y, sobre todo, en el siglo VII la Iglesia de Oriente adoptó las formas extremas de diofisismo. Un indicio de esta radicalización de la teología diofisita se puede apreciar en los *Acta* del concilio de Mar Ishu'yab (585) donde se rechazaba la política neocalcedoniana del concilio de Constantinopla II (553) y en la carta de Mar Giwargis (fines del siglo VII) que hace una defensa explícita de la figura de Nestorio. Ver Young (1974) pp. 56-58. Esta falta de reacciones contemporáneas al concilio nos deja sin información sobre el debate hasta un periodo posterior, cuando las posiciones estaban debidamente cristalizadas. Los primeros testimonios entre los historiadores “nestorianos” repiten los mismos argumentos contenidos en el *Bazar de los Heraclidas* u otros tratados teológicos. La mayoría de ellos se limitaron a defender la ortodoxia de Teodoro y Nestorio más que en atacar el concilio (que, en términos estrictamente teológicos, les era aceptable). Barhadbeshabba 'arbaia en su *Historia eclesiástica*: p. 140 hace una curiosa referencia a la división en el “pueblo romano” (ܩܘܪܕܝܢܐ) entre los “sinoditas” (ܩܘܪܕܝܢܐ), es decir los partidarios de Calcedonia y los “sirianos” (ܩܘܪܕܝܢܐ) o monofisitas sin que esto nos permita inferir que considerara al concilio herético. Otras narrativas se concentran en las penurias de Nestorio y las causas (más políticas que teológicas) de su deposición. Ver por ejemplo *Carta a Cosmas* pp. 271-86, *Documento Nestoriano* p. 378/303, y *Crónica de Arbelas* en el cap. 16, que hace una referencia indirecta a Éfeso I pero no a Calcedonia. En el cap. 18 menciona la expulsión de la *escuela de los persas* de Edesa. Este silencio es un recurso conciente del cronista para asociar al imperio romano con el monofisismo. Sin embargo, la *Crónica de Seert* p. 11, 139, 189 compuesta en árabe durante el siglo X, reconoce la ortodoxia teológica del concilio de Calcedonia pero no se pronuncia sobre la validez de sus otras decisiones. Para una discusión moderna sobre la relación entre la Iglesia del Oriente y Calcedonia ver la polémica en Gregorios, Lazareth & Nissiotis (1981) y Soro (1994).

<sup>44</sup> Durante los debates ocurridos entre monofisitas y calcedonianos en la corte de Justiniano (532-533) los primeros reconocieron la necesidad de la convocatoria al concilio en virtud de la herejía de Eutiques. Sin embargo, el desacuerdo surgía en el carácter y el alcance de sus disposiciones. Ver Brock (1981) p. 96

<sup>45</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* pp. 101/146

de Juan Rufo, algunos fragmentos de las obras de Timoteo Eluro<sup>46</sup>, y algunos textos hagiográficos dedicados a los participantes del concilio.<sup>47</sup> A pesar de la escasez de testimonios previos al final del siglo V, todos demuestran tener una percepción coincidente del significado de Calcedonia para la Iglesia. Esa percepción del concilio deriva de las primeras impresiones volcadas en las primeras crónicas de los hechos, en particular de Timoteo Eluro. Su narración de la convocatoria al concilio y de los acontecimientos sucedidos alrededor de éste, jugaron un papel fundamental en la consolidación de un vocabulario específico que definió las líneas argumentales sobre las cuales se hizo una impugnación de lo acontecido.<sup>48</sup> Este vocabulario puso en juego no sólo en una argumentación en contra de aquellos cánones considerados inválidos, sino que además integró al concilio en el marco más amplio de la concepción eusebiana de la historia de la Iglesia.

No obstante esta dependencia del modelo eusebiano, los historiadores anticalcedonianos sometieron la historia del concilio a las necesidades de una controversia que había evolucionado en un sentido particular. Esta controversia no era una mera continuidad del debate abierto en Calcedonia sino el fruto de un cambio de los términos en pugna. Como señala Menze,<sup>49</sup> a partir de la última década del siglo V la crisis de la paz obtenida por medio del *Henoticon* y el cuestionamiento a la autoridad de los obispos que formaban parte de la oposición anticalcedoniana en las primeras décadas del siglo VI produjo el acaecimiento de dos corrientes historiográficas contrapuestas. Por un lado, un emergente bando calcedoniano sustentado en la autoridad papal que reivindicaba la validez del concilio y el *Tomo de León* (que habían mantenido plena vigencia en occidente), sobre el cual se había inspirado.<sup>50</sup> Por otro lado, un

---

<sup>46</sup> En *Documents pour servir à l'Histoire de l'église nestorienne*. PO 13 pp. pp. 202-218 Francois Nau editó los fragmentos que han sobrevivido de la *Historia* de Timoteo Eluro.

<sup>47</sup> McGuckin (1994)

<sup>48</sup> Blaudeau (2006) pp. 366-367

<sup>49</sup> Menze (2004) pp. 57-106

<sup>50</sup> La principal estrategia discursiva de los calcedonianos consistió en el ataque directo a las figuras paradigmáticas del monofisismo (Dioscuro, Timoteo, Severo). Blaudeau (2006) pp. 623-68 destaca el papel que juega en el discurso de Teodoro Anagnostes la crítica a los obispos monofisitas y el ataque directo a sus figuras en tanto impostores. Un eco de la misma táctica de deslegitimación se encuentra en las respuestas de Zacarías escolástico en la Vida de severo de Antioquia.



heterogéneo grupo de posiciones que, desde un moderado compromiso hasta el rechazo absoluto, adquiriría su fisonomía de la reivindicación de figuras de autoridad que, paradójicamente también reivindicaban sus adversarios. Por esta razón, la apropiación de ese pasado se convirtió, para ambos grupos, en la base misma de su legitimación. El resultado fue una serie de intentos de demostrar no sólo la validez de una línea sucesión episcopal, sino también su confirmación a partir de la autoridad espiritual de los "héroes" de la causa anticalcedoniana revelada a partir de su vida virtuosa y sus poderes taumatúrgicos.

## 2.2 Zacarías escolástico.

El primer testimonio significativo de la *tradición* historiográfica anticalcedoniana es la *Historia eclesiástica* de Zacarías, obispo de Mitilene (c. 465- c.536). Disponemos de pocos datos concretos relativos a las circunstancias de la vida y el lugar que ocupó este autor en la Iglesia anticalcedoniana. La mayor parte de ellos proviene de las referencias autobiográficas esparcidas en sus obras.<sup>51</sup> Zacarías nació probablemente en Gaza a mediados de la década del 460, donde recibió su primera educación bajo la tutela del famoso sofista Eneas.<sup>52</sup> En la década del 480 Zacarías se había trasladado a la ciudad de Alejandría, donde inició sus estudios de filosofía en la escuela del célebre filósofo neoplatónico Amonio.<sup>53</sup> En esa ciudad se unió a una cofradía de estudiantes cristianos (φιλοπόνοι), íntimamente vinculados con la comunidad monástica de Enatón,<sup>54</sup> y que junto a otros miembros de la aquella participaron de los disturbios entre estudiantes cristianos y paganos durante el patriarcado de Pedro Mongo.<sup>55</sup> Luego de terminar sus

---

<sup>51</sup> El único autor contemporáneo a Zacarías que hace mención de éste es Juan Rufo: ver *Pleroforias* pp. 125, 128. A finales del siglo VI, Evagrio escolástico cita en repetidas ocasiones a la *Historia eclesiástica* de Zacarías pero no provee ningún dato biográfico, ver Allen (1981) pp. 8-9.

<sup>52</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia* p. 90. Sobre la relación entre Zacarías y Eneas de Gaza ver Watts (2006-2007) pp. 155-156

<sup>53</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*. Pp. 11-12, Cf. Blazquez (1998b) p. 3

<sup>54</sup> El monasterio de Enatón se encontraba ubicado pocos kilómetros al oeste de Alejandría, cerca de la costa del lago Mareotis. Este monasterio tenía íntimos vínculos con la ciudad y, luego del concilio y la deposición de Dióscuro, se transformó en el epicentro de la resistencia anticalcedoniana. Por otra parte, los monasterios anticalcedonianos de Palestina mantenían una estrecha comunicación con este monasterio. Cf. Chitty (1995) pp. 74, 92

<sup>55</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*. Pp. 20-27

estudios en filosofía y retórica, Zacarías se trasladó a Beirut donde se dedicó al estudio de las leyes.<sup>56</sup> En esta ciudad se vinculó al círculo ascético de estudiantes que lideraba Evagrio de Samósata.<sup>57</sup> De su carrera posterior sabemos menos aún. Algunos testimonios sugieren que ejerció como abogado en Constantinopla durante el reinado de Anastasio.<sup>58</sup> A principios del siglo VI Zacarías fue consagrado obispo de Mitilene en Lesbos,<sup>59</sup> aunque poco sabemos de su actividad pastoral. Uno de los aspectos más controvertidos de ésta fue su posible participación en el sínodo constantinopolitano del 536, en cuyas actas es mencionado cierto Zacarías como obispo de Mitilene.<sup>60</sup> A diferencia de su contemporáneo Juan Rufo, Zacarías, que fue durante la mayor parte de su vida un oficial de la burocracia imperial y sólo al final de su carrera derivó en episcopado, mantuvo una posición moderada al aceptar el *statu quo* del *Henoticon*.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> En esa ciudad funcionaba uno de los más destacados centros de enseñanza del derecho romano. Ver Blázquez (1998b) pp. 4-5, (1999), Jones Hall (2004) pp. 192-217

<sup>57</sup> Es muy probable que, siendo oriundo de Gaza, Zacarías conociera desde su juventud a la figura de Pedro el ibero a quien también pudo conocer en Egipto. Sin embargo, la larga ausencia del ermitaño de Palestina hace imposible que Zacarías haya establecido vínculos regulares hasta la década del 480.

<sup>58</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia* p. 95. Cf. Watts (2006-2007) p. 159

<sup>59</sup> El teólogo monofisita del siglo XII Dionisio Bar Salibi identificó la sede de Zacarías con la ciudad de Melitene en Armenia. Pero con toda seguridad esta adscripción se debe a la confusión que produce el nombre de las dos ciudades escritas en siríaco (ܘܨܘܪܝܘܢ - ܘܨܘܪܝܘܢ). Ver Brock (1979-1980) p. 4.

<sup>60</sup> Ver *ACO* t. 3, p. 126. Si el obispo presente en dicho sínodo es el mismo que nuestro historiador monofisita nos encontraríamos ante la difícil tarea de conciliar sus testimonios literarios con su intervención en las disputas eclesiásticas. En efecto, si se tratara de la misma persona, resultaría difícil acomodar su participación en un sínodo en el que fueron condenadas dos figuras de su entorno íntimo: Severo Antioquia y Antimio de Constantinopla. Pero, por otra parte, no sería imposible imaginar, como lo hace Blaudeau (2006) pp. 545-546, que Zacarías hubiera tomado distancia de sus colegas o, como señaló anteriormente Brooks p. 185, que el mismo Zacarías haya sido depuesto poco después de la misma fecha. De todas maneras, aunque es hoy un consenso que el Zacarías de las obras anticalcedonianas y el obispo que estuvo presente en el sínodo son la misma persona, el inconveniente persiste. Para una discusión más completa ver Lang (1951) pp. 159-160, Brock (1979-1980) pp. 4-5, Stiernon (1992) p. 884

<sup>61</sup> Por supuesto, las carreras civil y eclesiástica no constituían una contradicción en sí mismas. Era muy común que prestigiosos miembros del servicio civil, en particular los juristas, asumieran cargos eclesiásticos. Los ejemplos más sobresalientes fueron los Patriarcas de Constantinopla Juan escolástico (565-577) quien antes de asumir el trono patriarcal fue un reputado jurista y el compilador de un corpus legislativo sobre asuntos eclesiásticos conocida como la *Collectio LXXXVII capitulorum*, y Focio (858-867 y 877-886), probablemente el más importante intelectual bizantino del siglo IX.

A Zacarías se le atribuyen un variable número de obras de contenido desigual, la mayor parte de ellas conservadas en traducciones siríacas.<sup>62</sup> En ellas podemos encontrar una interesante combinación de filosofía, práctica legal y piedad religiosa que denota un modelo de ninguna manera excepcional para le época.<sup>63</sup> Conocemos dos obras filosóficas conservadas en griego y latín: el *Amonio*, un tratado escrito en forma de diálogo sobre la inmortalidad del alma,<sup>64</sup> y la *Antirrthesis*, un breve opúsculo polémico dirigido contra los maniqueos.<sup>65</sup> En siríaco se conservan tres obras: la *Historia eclesiástica*, y dos biografías, que han llegado a nosotros completas: una dedicada al monje egipcio Abba Isaías y otra al patriarca Severo de Antioquia. Además, sabemos por referencias<sup>66</sup> que junto a aquella escribió otras dos biografías, una del obispo monofisita egipcio Teodoro de Antioe, y otra dedicada a Pedro el ibero.<sup>67</sup>

### 2.2.1 La *Historia eclesiástica* de Zacarías y el concilio de Calcedonia. Ruptura y permanencia en el orden de la Iglesia.

Evagrio escolástico menciona en varias ocasiones una *Historia eclesiástica* compuesta por Zacarías el escolástico, la cual utiliza alternativamente como fuente de información y objeto de refutación.<sup>68</sup> Los especialistas modernos no dudan en identificar esta obra –a la que seguramente Evagrio accedió en griego- con los libros III

---

<sup>62</sup> Para un breve pero interesante análisis de las obras de Zacarías ver Watts (2006-2007) p. 159.

<sup>63</sup> Sobre la combinación de estas tres dimensiones de la carrera intelectual de Zacarías ver Watts (2006-2007), Humfress (2007) p. 197, Jones Hall (2004) pp. 206-209.

<sup>64</sup> PG 85 col. 1011-1143.

<sup>65</sup> Conservado en un breve epítome latino publicado en PG 85 col. 1143-1146

<sup>66</sup> *Zacarías de Mitilene: Vida de Isaías*: p. 3-4/3

<sup>67</sup> Watts (2006-2007) ha explorado el significado de la aparente cesura que separa a los trabajos filosóficos de sus obras historiográficas. En efecto, un superficial análisis del Zacarías del *Amonio* y la *Antirrthesis* con el de sus obras históricas sugeriría que se trata de dos autores diferentes. Sin embargo, como demuestra Watts, existe una cierta coherencia entre sus obras, dada por el interés de vincular los círculos filosóficos cristianos de Alejandría y Gaza con los monasterios. Esta vinculación, como veremos, juega un papel central en la constitución del movimiento anticalcedoniano. Aunque es imposible desestimar la importancia de las obras filosóficas de Zacarías, en nuestro trabajo nos concentraremos en sus obras de carácter histórico. Nuestro objetivo no radicará en analizar la relación entre sus obras filosóficas y sus posturas teológicas sino ver de qué manera esta combinación de vida académica y piedad ascética fue, desde la perspectiva de Zacarías, un elemento fundamental en la construcción de la identidad comunitaria.

<sup>68</sup> Allen (1981) pp. 8-9 cuenta a Zacarías entre las principales fuentes de Evagrio.

a VI de la *Crónica de Zacarías*, texto siríaco que fue editado por J. P. N. Land en 1870. Sin embargo, la identificación de la eventual fuente utilizada por Evagrio y dicha crónica siríaca fue objeto de numerosas observaciones que, si bien en el fondo no han cuestionado tal identificación, han dejado en claro que la relación entre ambas es, por lo menos, problemática.<sup>69</sup> Desgraciadamente, la versión original griega de Zacarías no ha sobrevivido y las referencias de Evagrio no permiten hacer una identificación concluyente entre ésta y la *Crónica* siríaca atribuida a aquel.<sup>70</sup>

El estado actual que asumen los testimonios de la *Historia eclesiástica* de Zacarías ofrece a nuestro estudio un problema insuperable: ¿En qué medida el epítome siríaco es fiel a su original griego? O, mejor dicho ¿Cuál es el alcance del proceso de traducción y edición llevado a cabo por Pseudo-Zacarías? Es muy difícil responder satisfactoriamente esta pregunta, sin embargo su incidencia en nuestro análisis nos obliga a hacer algunas observaciones pertinentes. Ciertamente, Pseudo-Zacarías se había propuesto hacer una traducción y resumen del texto griego dirigido a un público constituido por miembros del clero monofisita de Mesopotamia, para los cuales el siríaco era la lengua dominante. Dado el contexto histórico y cultural de Pseudo-Zacarías, es evidente que la *Historia eclesiástica* fue incorporada a un proyecto editorial que difería sensiblemente del plan original de su autor. Tanto las diferencias en el contexto de producción como en la lengua y el contenido implicaban una reformulación del material sobre el cual se construyó el texto. Además, el desplazamiento entre géneros historiográficos no sólo determinó la abreviación del material compuesto por Zacarías sino que además produjo una necesaria distorsión en su significado original.<sup>71</sup> Por otra parte, debemos tener en cuenta que estos condicionamientos –tanto geoecclesiásticos como culturales y geográficos– en Pseudo-Zacarías ejercieron una

---

<sup>69</sup> Greatrex (2006b) ha señalado correctamente que la compleja relación entre la obra de Zacarías y el epítome de Pseudo Zacarías no anula la identificación entre ambas obras.

<sup>70</sup> Por esta razón es necesario hacer la distinción entre por lo menos dos estratos de redacción diferentes. El primero (al que llamaremos simplemente Zacarías) está constituido por el material que, creemos, sería la traducción de la redacción griega original de Zacarías. El Segundo (al que llamaremos Pseudo-Zacarías) corresponde al material agregado por el editor posterior. De la misma manera, cuando nos referimos a la “Crónica” se trata del texto completo editado por Pseudo-Zacarías. Cuando nos referimos a la *Historia eclesiástica* nos referimos a la obra original de Zacarías. Sobre la historia textual de la Crónica de Pseudos Zacarías ver Cap. 2.

<sup>71</sup> En la misma dirección sugiere Whitby (2003) p. 460

influencia en el momento de la selección del material que, debido a la ausencia del texto original, resulta imposible de evaluar. En suma, la distancia tanto histórica como literaria nos obliga a proceder con cautela y moderación. Por supuesto, no existe una regla de procedimiento que pueda aplicarse de manera unívoca a todos los testimonios que analizaremos. En cambio, a cada paso de nuestro estudio deberemos dilucidar, en la medida de lo posible, a cuál de los estratos redaccionales pertenece determinado testimonio. Evidentemente, este procedimiento nos enfrenta con el riesgo de caer en una argumentación circular. Sin embargo, creemos que la coherencia del modelo que propondremos es, hasta que surja una propuesta superadora, nuestra mejor alternativa.

Para conjurar el riesgo de caer en la argumentación circular, comencemos por algunas pocas certezas. De acuerdo con el consenso académico,<sup>72</sup> la *Historia eclesiástica* de Zacarías fue compuesta durante el período de apogeo de la causa anticalcedoniana, durante la brevemente exitosa política religiosa de Anastasio que se basaba en el ambiguo acercamiento entre ambas facciones asegurado a partir de la recíproca aceptación del *Henoticon*.<sup>73</sup> Pero además éste fue el momento de mayor tensión entre las sedes de Constantinopla y Roma, debido a la intransigencia del Papa Gelasio a aceptar la política religiosa imperial.<sup>74</sup> A partir de esta coyuntura, podemos distinguir dos públicos posibles para la obra: por un lado los círculos cortesanos de Constantinopla, identificación que se apoya en el receptor de la obra, Eupraxio cubiculario y miembro de la corte imperial.<sup>75</sup> Pero además, Phillipe Blaudeau no descarta que Zacarías se haya dirigido a un público más amplio, compuesto por el clero monofisita de las provincias de Egipto, Siria y Palestina, en especial aquellos que

---

<sup>72</sup> La unanimidad en este punto es casi absoluta. Ver Brock (1979-1980) pp. 4-5, Blaudeau (2006) p. 558-560, Stiernon (1992), Whitby (2003) p. 460. Por otro lado, las referencias de Evagrio a la obra de Zacarías refuerzan este argumento, puesto que, de la misma manera que el epítome siríaco, comienzan inmediatamente después de la convocatoria al concilio (451) y finalizan con la deposición del Patriarca Acacio (484). Cf. Allen (1980) pp.8-9. Blaudeau (2006) p. 555 además agrega que la fecha de composición debe ubicarse antes de la consagración de Macedonio como Patriarca de Constantinopla (496). Cf. Brock (1979-1980) p. 4. Greatrex (2006a) p. 1

<sup>73</sup> Sobre la política religiosa de Anastasio ver Charanis (1939).

<sup>74</sup> Cf. Frend (1972a) p. 195.

<sup>75</sup> Eupraxio fue eunuco y cubiculario del emperador Anastasio y uno de los principales promotores de la carrera eclesiástica de Severo. Ver *PLRE* 2 p. 426. Cf. *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 104, *Severo de Antioquia: cartas II* pp. 176-245. Ver *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 144/100

consideraban a la política religiosa del emperador inadmisibles en tanto era imprecisa.<sup>76</sup> Pero el público primario al que se dirigía la *Historia eclesiástica* de Zacarías debe identificarse con el medio cortesano, el emperador mismo, miembros de la burocracia imperial, aristócratas, monjes y clérigos de la capital.<sup>77</sup> Su perspectiva no era sectaria ni presuponía una separación absoluta entre adversarios. Para Zacarías, la historia del concilio se circunscribía a la lucha por la ortodoxia en la Iglesia -una, santa, católica y ortodoxa- cuya victoria no había sido definitiva, puesto que enfrentaba, en diversos frentes un combate por imponerse. En este contexto, su relato ensayaba una apología de la política eclesiástica imperial y, a la vez, instituía a una elite eclesiástica específica como garante de dicha política. Por lo tanto, su obra perseguía un objetivo doble: fortalecer una interpretación del *Henoticon* que validara el rechazo al concilio y, a la vez, refutar los argumentos de quienes, desde el mismo campo anticalcedoniano, rechazaban el edicto imperial por impreciso.

Es posible, aunque improbable, que el autor estructurara su narración de acuerdo con el modelo de Eusebio. La *Historia eclesiástica* de Zacarías habría estado dividida en tres partes, y cada una de ellas correspondería con los reinados de los emperadores Marciano (451-457), León (457-474) y Zenón (474-491).<sup>78</sup> Además, podemos descubrir la impronta del historiador de Constantino en la inserción de documentos relativos a los debates.<sup>79</sup> Muchas de estas fuentes provenían seguramente de los archivos de la cancillería imperial, en cambio, otras eran parte de los textos polémicos y relatos orales circulantes en los medios anticalcedonianos, que Zacarías había conocido en su estancia en Alejandría.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Blaudeau (2006) pp. 559-560. A pesar de que esta última afirmación encuentra poco sustento en la evidencia interna del texto, es indudable que la moderación presentada por Zacarías en su *Historia eclesiástica* coincide con sus esfuerzos por reivindicar las posturas moderadas defendidas en la *Vida de Severo*. Cf. Watts (2005b)

<sup>77</sup> Cf. Greatrex (2001) p. 153

<sup>78</sup> Para la reconstrucción de la estructura del texto ver Blaudeau (2006) pp. 463-465.

<sup>79</sup> Sobre el papel de las listas episcopales en las *Historias eclesiásticas* ver Whitby (2003) pp. 464-465.

<sup>80</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*. P. 48 menciona una cantidad de libros que él mismo llevó de Alejandría a Beirut.

Zacarías, de la misma manera que Eusebio, limitó su *Historia eclesiástica* a asuntos religiosos.<sup>81</sup> En particular, atribuyó gran importancia a las listas episcopales en la conclusión de cada uno de los libros, cuya recurrencia nos permite comprender con más claridad el plan general de la obra.<sup>82</sup> Una mirada atenta a su disposición regular en cada uno de los libros y el cuidado que muestra el autor por determinar con exactitud las líneas sucesoria de cada uno de los grandes Patriarcados que integraban la Iglesia imperial -con particular énfasis en Alejandría y Jerusalén- nos revela que el núcleo mismo de su argumento residía en el problema crucial de la legitimidad de las líneas de sucesión episcopal. Estas listas reflejaban la preocupación del autor por establecer la validez canónica de una línea de sucesión que, Zacarías intentaba demostrar, heredaba su legitimidad directamente de aquellos que eran considerados los garantes de la ortodoxia: los patriarcas de Alejandría.<sup>83</sup> Por esta razón, y a diferencia de aquellas incorporadas en la *Historia eclesiástica* de Eusebio, las listas episcopales que incorporó Zacarías para las sedes de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén guardaban una íntima relación con una percepción de la Iglesia que otorga un lugar preponderante al carisma monástico como criterio alternativo a la sucesión episcopal. Como veremos, su funcionalidad radicaba en instituir al movimiento monástico como agente de la “restauración” del orden eclesiástico que, desde la perspectiva del autor, el concilio había destruido. Esta relevancia del carisma ascético se hace evidente en tres episodios que conforman el núcleo de los libros III y IV. En cada uno de ellos el autor plantea el problema de la legitimidad de la elección episcopal y el papel del carisma individual, es decir ascético, como constructor de aquella. Pero, a diferencia de las interpretaciones que vinculaban estos relatos a la oposición efectiva entre ascetas y obispos,<sup>84</sup> preferimos ver en el ascetismo un dispositivo de desambiguación de la autoridad espiritual, o, mejor dicho en una herramienta literaria que no pretendía describir una situación efectiva de oposición entre monjes y obispos sino entender su significado simbólico en el desarrollo de los acontecimientos.

---

<sup>81</sup> Por supuesto, esta afirmación no es más que una hipótesis plausible, ver Whitby (2003) p. 466.

<sup>82</sup> Muchos de los documentos incorporados por Evagrio en su *Historia eclesiástica* devienen directamente de Zacarías. Ver Allen (1981) pp. 477-478.

<sup>83</sup> Sobre la posición de Alejandría en la eclesiología de Zacarías ver Blaudeau (2006) pp. 601-608

<sup>84</sup> Por ejemplo, Blazquez (1989) pp. 248-250

Junto al modelo eusebiano, Zacarías se inspiró en la *Historia arianorum* de Atanasio de Alejandría<sup>85</sup> y su epítome anónimo, la *Historia acéfala*.<sup>86</sup> En este caso, la influencia atanasiana se transformó en una eficaz herramienta para balancear la concepción eusebiana en la definición de un modelo de relación entre la Iglesia ortodoxa y los emperadores herejes. En este sentido, el arzobispo de Alejandría y su oposición a los monarcas filoarrianos del siglo IV, constituía un modelo ideal para la construcción de la figura de los obispos anticalcedonianos.<sup>87</sup> Si Eusebio de Cesárea había aportado un modelo que delimitaba la cooperación entre Iglesia e Imperio, Atanasio sentó las bases de un modelo que permitía entender esa interacción en los momentos conflictivos. La *Historia arianorum* era parte de un proyecto polémico dirigido específicamente a deslegitimar la intervención imperial en los asuntos dogmáticos.<sup>88</sup> Sin contradecir el modelo eusebiano, Atanasio enfatizaba la autonomía de la Iglesia en materia doctrinal y rechazaba cualquier primacía del emperador en los asuntos eclesiásticos. Por lo tanto, Atanasio era el antecedente histórico más adecuado para describir la situación de la facción anticalcedoniana en el período 451-475, aportando un modelo de “obispo confesor” sobre el cual el autor podía reconstruir el papel de los líderes de la resistencia a Calcedonia. En el desarrollo de la *Historia arianorum*, Atanasio jugaba un papel privilegiado, emergiendo como el protagonista de la lucha de la ortodoxia contra el arrianismo.<sup>89</sup> Este mismo conjunto de ideas se desprende de la *Historia acéfala* que, aunque no proviene estrictamente de la pluma atanasiana, se incluye en una tradición heredera de su pensamiento donde se destaca la primacía alejandrina tanto en lo jurisdiccional como en temas dogmáticos.<sup>90</sup> Así el conflicto que había enfrentado a

---

<sup>85</sup> PG col. 695-796, Robertson, A (trad.) *Athanasius Bishop of Alexandria*. Oxford, 1891, pp. 728-802, La edición definitiva de las obras de Atanasio junto a una traducción alemana se encuentra en Opitz, Hans-Georg (ed.) *Athanasius: Werke*. Berlín, 1940, pp. 201-230 a la que desgraciadamente no hemos podido acceder. Citamos las páginas correspondientes a la traducción de Robertson.

<sup>86</sup> PG col. 1449-1451, Martin, A (ed) *Histoire “acéphale” et Index syriaque des Lettres festales d’Athanasie d’Alexandrie*, SC 317, Paris, 1985.

<sup>87</sup> *Atanasio de Alejandría, Historia de los arrianos*: pp. 768-769, 787-788

<sup>88</sup> Cf. Barnes (1993) pp. 126-132

<sup>89</sup> Cf. Young (2000) p. 658, Fergusson (2005) pp. 57-61, Van Deun (2003) p. 170

<sup>90</sup> Van Deun (2003) p. 168



Atanasio y al emperador filoarriano Constancio se reeditaba en la resistencia de Dióscuro y Timoteo con los emperadores Marciano y León. A partir de su asociación al modelo atanasiano, tanto Dióscuro como Timoteo Eluro emergían como los legítimos defensores de la ortodoxia por una doble razón: en tanto eslabones en la cadena de sucesión en el patriarcado de Alejandría, ellos eran los legítimos depositarios de la ortodoxia, de la cual eran los guardianes privilegiados, pero además, en tanto confesores de la fe asumían parte del carisma atanasiano como resguardo de la ortodoxia.

La influencia de la narrativa de Atanasio, inspiraba la contraposición que establecía Zacarías entre confesor y hereje, en su descripción de la interacción de los mártires de la causa anticalcedoniana (Dióscuro, Teodosio de Jerusalén, Timoteo Eluro) y los emperadores impíos.<sup>91</sup> El lugar reservado a los monarcas se construía a partir de un criterio dual. Por un lado, los emperadores piadosos –Teodosio II, Zenón- que guiaron la Iglesia de acuerdo a los cánones eclesiásticos y respetaron la autoridad de aquellos “garantes de la ortodoxia” – es decir los patriarcas de Alejandría: Dióscuro, Timoteo Eluro y Pedro Mongo.<sup>92</sup> Por otro, lado los emperadores heréticos –Marciano y León- quienes intervinieron en los asuntos eclesiásticos imponiendo sus innovaciones teológicas y, en consecuencia, destruyendo el orden apostólico.

Dados los objetivos y la organización del material a partir del cual Zacarías edificó su *Historia eclesiástica*, la reconstrucción de los eventos vinculados al concilio demandaba del autor una operación narrativa que presentara la oposición entre ortodoxia (entendida como la transmisión ininterrumpida de la *tradicón apostólica*) y herejía (entendida como una innovación, siempre contraria a esa *tradicón*). La ortodoxia era un pasado autoritativo que se remontaba a las luchas de los padres ortodoxos en los tres primeros concilios ecuménicos. Por esta razón, en el primer capítulo –que comienza con la introducción de la obra dirigida a Eupraxio-<sup>93</sup> el concilio de Calcedonia era presentado como la reintroducción de la herejía nestoriana.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> Van Deun (2003) p. 170

<sup>92</sup> Sobre el papel que Zacarías asigna a los patriarcas de Alejandría Cf. Blaudeau (2006) pp. 601-608, Whitby (2003) pp. 463-466.

<sup>93</sup> En efecto, aunque probablemente abreviada, podemos considerar con cierto grado de certeza que el capítulo 1 del libro III de la crónica corresponde al comienzo mismo de la *Historia eclesiástica* de Zacarías. Cf. Blaudeau (2006) p. 584.

Zacarías desarrolló dos estrategias concurrentes en la refutación del concilio. La primera se basaba en la reconstrucción de los eventos posteriores al concilio y los actores en él a partir de un modelo que polarizaba la situación entre los herejes artífices de la innovación y la ruptura, y los ortodoxos como paradigmas de la transmisión de un carisma que hacía de la preservación de la tradición ortodoxa su columna vertebral. Esta polaridad entre continuidad y ruptura en el orden eclesiástico se articulaba con la segunda estrategia: la institución de los patriarcas de Alejandría como los únicos garantes de la continuidad de dicho orden eclesiástico. En este sentido, las decisiones tomadas en el concilio eran un quiebre con el pasado, la reintroducción de la heterodoxia doctrinal y un factor de desorden. Esta noción de ruptura está construida a partir de la combinación de dos conceptos centrales de su lógica eclesiológica: *tradición* (ἡ παράδοση): es decir, la conservación de la pureza doctrinal de *la fe de los apóstoles*, y orden (ἡ τάξις del gr. εὐταξία): la continuidad de la sucesión episcopal que garantiza dicha tradición.

La primera estrategia apuntaba a establecer cómo la reunión del concilio, en tanto era una manifestación de la voluntad imperial, se incluía en el campo de la innovación herética de aquello que debía haberse mantenido sin corrupción.<sup>95</sup> En el inicio del capítulo, Zacarías señalaba que la decisión de Marciano de reunir el concilio se limitaba, a instancias del Papa León, a su deseo de reivindicar no sólo a los obispos que habían sido depuestos en el segundo concilio de Éfeso (Teodoreto de Cirros, Ibas de Edesa, Eusebio de Dorileum, y Flaviano de Antioquia) sino que además pretendía reivindicar a Nestorio.<sup>96</sup> Por lo tanto, la convocatoria de un nuevo concilio, con la excusa de corregir las desviaciones heréticas de Eutiques, ocultaba en última instancia, una revancha del nestorianismo.

En la segunda estrategia argumentativa, Zacarías instituía el vínculo entre la sucesión episcopal alejandrina y la continuidad de la *tradición* apostólica. La evocación

---

<sup>94</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: p. 146/101

<sup>95</sup> Cf. Atanasio de Alejandría, *Historia de los arrianos*: pp. 729-730. Esta intervención imperial en Calcedonia está representada de manera cruda en *Teopisto: Vida de Dióscuro*. 8

<sup>96</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: pp. 148/102

de Cirilo como el campeón de la ortodoxia en el primer concilio de Éfeso y de Dióscuro como su legítimo sucesor,<sup>97</sup> junto con la omisión de los incómodos detalles de los *Acta* del segundo concilio de Éfeso, confería a la ortodoxia un vínculo indisoluble con la sucesión episcopal egipcia.<sup>98</sup> Al concentrar su argumento en este punto, Zacarías presentaba a Dióscuro como un eslabón esencial de una sucesión que, por medio de su legítima consagración como sucesor de Cirilo, se transformaba en la continuidad natural en el orden dogmático.<sup>99</sup> Pero la estrategia desplegada por Zacarías requería una supresión de los eventos que precedieron al concilio de Calcedonia, en particular, el segundo concilio de Éfeso (449) que constituía el principal argumento para su convocatoria.<sup>100</sup> Sobre este punto, Zacarías se limitó a recordarlo como un mero proceso de deposición iniciado contra aquellos obispos (Ibas de Edesa, Teodoreto de Cirros y Flaviano de Antioquía) que habían reincidido en la herejía nestoriana.<sup>101</sup> La marginalidad de los eventos previos a la reunión del concilio y, sobre todo, el silencio en torno a cualquier relación entre Dióscuro y Eutiques, se explica por la incomodidad que provocaba en Zacarías la intervención del patriarca de Alejandría. Esta impresión parece corroborarse en el reconocimiento tácito del autor en la necesidad de reunir un concilio que enmendara los excesos del presbítero egipcio.<sup>102</sup> Pero, sobre todo, por este silencio la historia que mediaba entre ambos concilios quedaba reducida a una conjura de obispos depuestos legítimamente, quienes contaban con el apoyo de un emperador proclive a la herejía.<sup>103</sup>

---

<sup>97</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 103-104/72.

<sup>98</sup> Blaudeau (2006) pp.601-618 y en especial Whitby (2003) p. 462. Sobre el debate en torno a la relación entre el *ἄποσ* de Calcedonia y la cristología ciriliana, ver Gray (1979) pp. 3-4, Grillmeier (1995) p. 553, Meyendorff (1989) pp.194-195, Wessell (2004), y un resumen en Blaudeau (2006) pp.80-87.

<sup>99</sup> *Y considero oportuno omitir muchas de sus palabras, tanto las que escribió a Domno de Antioquia como en el mismo sínodo de Calcedonia, que testifican que su fe era la de Atanasio y Cirilo, y la de los maestros [...] Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: pp. 150-151/104.

<sup>100</sup> Como mencionamos anteriormente, la narrativa del segundo concilio de Éfeso que se encuentra en el Libro II, Capítulo 3, proviene de un documento posterior, compilado por Pseudo-Zacarías.

<sup>101</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: pp. 147-149/102-103.

<sup>102</sup> Brock (1981)

<sup>103</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: pp. 148/102. En efecto Zacarías señala el apoyo que daba Marciano a Nestorio, llegando al extremo de traerlo desde el exilio. Este episodio, probablemente apócrifo, sirve de excusa para Zacarías para probar la condena divina hacia Nestorio puesto que éste muere en el camino a la corte.

La descripción de Dióscuro como encarnación de la ortodoxia, situación que había asumido en tanto sucesor de Cirilo,<sup>104</sup> partía del principio carismático de la función episcopal que emanaba de la transmisión directa de la dignidad episcopal desde figuras de autoridad universalmente aceptadas -en este caso Cirilo- hasta sus sucesores. Al reivindicar la figura de Dióscuro a través de Cirilo, Zacarías proyectaba el mismo principio a quienes consideraban sus herederos legítimos Timoteo Eluro, Pedro Mongo. Por esta razón, Zacarías desvinculó la deposición de Dióscuro en las sesiones del concilio de Calcedonia de cualquier cuestionamiento doctrinal. Por el contrario su condena era el fruto de su celo por mantener la pureza de una fe que había sido puesta nuevamente en riesgo con el “renacimiento” del nestorianismo. Por esta razón, la narrativa dedicada a su deposición era presentada en términos casi heroicos:

*Y fue depuesto y enviado al exilio (ܠܡܫܘܚܘܬܗܘܢܐ del Gr. ἔξορία) [...] porque no se unió a Teodoreto e Ibas quienes fueron depuestos por sus blasfemias [...] y cuando vio a Teodoreto sentado en el trono (episcopal) en el concilio, y hablaba desde él y no levantándose haciendo su propia defensa, como aquel hombre que había sido depuesto de acuerdo a los cánones del sacerdocio, entonces él (Dióscuro) se levantó y bajó del trono y se sentó en la piedra (ܐܠܐ), y dijo, ‘no me sentaré con el perverso, ni habitaré con personas vanas’<sup>105</sup> y los partisanos de Teodoreto dijeron ‘él (Dióscuro) mismo se ha depuesto.’<sup>106</sup>*

La presentación que hace Zacarías de la deposición de Dióscuro omitía varios detalles que conocemos gracias a los historiadores calcedonianos. A diferencia de Evagrio, que describió el concilio casi como si se tratara de un juicio iniciado contra Dióscuro a propósito de la herejía de Eutiques y las irregularidades producidas durante el

---

<sup>104</sup> Este mismo argumento se encuentra en una de las fuentes de Zacarías, la biografía de Dióscuro compuesta por su discípulo Teopisto poco después de la muerte del patriarca de Alejandría. Este texto se conserva en una traducción siríaca de su original griego editado por François Nau en 1903. Ver *Teopisto: Vida de Dióscuro*, pp. 8-11

<sup>105</sup> Es decir, en el lugar que dentro del concilio le era reservado a los obispos legítimos. Teodoreto había sido depuesto de su sede en el concilio de Éfeso II y, por lo tanto, debía presentarse en el concilio frente a los obispos y no junto a ellos.

<sup>106</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 152-153/105. Cf. La narración sensiblemente diferente de *Teopisto: Vida de Dióscuro*, p. 9

segundo concilio de Éfeso,<sup>107</sup> el autor anticalcedoniano invirtió los papeles. Zacarías desvió la atención del concilio para cargar el peso en la disputa en la lucha facciosa iniciada a la muerte de Teodosio II. En efecto, mientras que por un lado mencionaba casi de manera circunstancial al *tomo* de León, por el otro destacó el patrocinio del Papa y el emperador Marciano sobre el obispo de Cirros, Teodoreto, quien era señalado como el instigador de un complot dirigido contra Dióscuro.<sup>108</sup> La casi accidental mención al *Tomo* de León, introducida por la cláusula *كما لو* (“como si [fuera] en contra de...”), relativizaba cualquier valor teológico de la carta papal. Así, el papel secundario que confería al obispo de Roma, que quedó reducida a la de un instrumento de las maquinaciones de Teodoreto, le permite fijar toda la atención en el protagonismo de Dióscuro. Por otra parte, la escena está cargada de un fuerte simbolismo espacial, manifiesto en la oposición entre el trono episcopal (العرش del gr. θρόνος)<sup>109</sup> desde donde hablaba el obispo hereje y la piedra (الرسول),<sup>110</sup> espacio central reservado al que ejerce su defensa. La contraposición entre el trono reservado a los obispos y la piedra desde donde Dióscuro ejerció su defensa representa en el plano espacial la oposición entre los obispos renegados y el confesor. Pero el acusado se transformaba en acusador por el mismo acto voluntario de abandonar su cátedra. Por medio de esta distinción espacial, era Dióscuro, y no sus acusadores, quien asumía el lugar de juez, aunque su celo fue transformado en su propia condena. Por supuesto, Zacarías no pretendía pintar de forma idealizada y acrítica la actuación de Dióscuro, incluso sus comentarios no están exentos de alguna censura. Pero esta toma de distancia no debe ocultarnos la finalidad apologética que se expresa en el lugar que ocupaba Dióscuro a lo largo del relato. En efecto, en él Dióscuro se apropiaba de la dirección de los acontecimientos ocupando un

<sup>107</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica*. Pp. 55-66. Cf. Wessel (2004) pp. 255-295.

<sup>108</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: p. 147-148/ 102: Y Teodoreto fue hacia León de Roma, y lo informó de todas las cosas, y lo convenció con un regalo que enceguece el ojo del alma, y escribió una carta para Flaviano la cual es llamada el Tomo, y que está escrita como si fuera en contra de la doctrina de Eutiques. Y escribió al emperador Marciano, y a su esposa Pulqueria, encomendándoles con gentileza a Teodoreto. Éste [Marciano] apoyaba la doctrina de Nestorio. Cf. Teodoreto de Cirros: *Cartas*: CXIII, León de Roma: *Cartas*. XXVIII, LII, CXX.

<sup>109</sup> Los obispos se ubican en torno a la nave de la basílica de Santa Eufemia en Calcedonia, reservando la cátedra que se ubicaba en el oriente para las autoridades civiles y el presidente del concilio.

<sup>110</sup> El término *الرسول* piedra tiene un sentido ambiguo. Brooks en la traducción inglesa lo traduce como “pavement” (suelo, pavimento) y en su traducción latina como “saxum” (piedra). Evidentemente Brooks interpretó la acción como si el patriarca se hubiera sentado en el suelo. Payne Smith (1895) col. 1959.

papel combativo en el debate pero, desprovisto de apoyos por la violencia de los partidarios de Nestorio,<sup>111</sup> el patriarca era un combatiente solitario ante la apostasía generalizada de los obispos. En definitiva, su figura se correspondía con un confesor que no eludió a la adversidad para defender la fe. Su deposición es, en última instancia, la confirmación de un celo ortodoxo incluso reconocido por sus adversarios.<sup>112</sup>

Esta imagen de Dióscuro como confesor se complementaba con la figura antitética de su sucesor Proterio quien, a diferencia del patriarca depuesto, constituía el paradigma de renegado de la fe. En efecto, Zacarías señalaba que Proterio llegó a su sede gracias al apoyo de las tropas imperiales y luego de haber sido consagrado patriarca de Alejandría por el sínodo.<sup>113</sup> Sin embargo, el nuevo Patriarca fue incapaz de lograr el apoyo popular. Zacarías subrayaba que el temperamento cruel de Proterio y la represión contra los partidarios de Dióscuro generaron rápidamente una corriente de oposición que, sin embargo, se limitaba a cuestionar la consagración ilegal de Proterio y sus decisiones en torno al abasto de granos para la ciudad.<sup>114</sup> En este sentido, Zacarías silenciaba deliberadamente el limitado pero significativo apoyo con el que, de acuerdo a las fuentes calcedonianas, contaba Proterio.<sup>115</sup> En efecto, la reacción en Alejandría frente al nuevo patriarca recuerda, en sus detalles las narrativas de los *Acta Martyrum*:

---

<sup>111</sup> De acuerdo con el relato, *Zacarías de Mitilene: Historia eclesiástica*: p. 149/103 algunos partidarios de Dióscuro, como Eustacio de Beirut, fueron forzados a firmar la definición de fe, otros, como Juvenal de Jerusalén fueron convencidos por medio de concesiones.

<sup>112</sup> Y luego, *Anatolio, el obispo de la ciudad imperial, gritó las siguientes palabras 'Dióscuro no ha sido depuesto a causa de la fe, sino por no comulgar con el sumo sacerdote, mi Señor León'* *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p.150/103

<sup>113</sup> Y cuando el sínodo terminó de esta manera, *Dióscuro se hizo similar a un confesor, y fue enviado para vivir en Gangra [Ciudad de la provincia de Paflagonia en Asia Menor] y fue puesto en su lugar en Alejandría Proterio [...] y él oprimió y maltrató a muchos que no lo aceptaron, para forzarlos a acordar con él, y los envió al exilio, y les privó de su rango por medio de los jefes [esto es, funcionarios civiles] que le obedecían por orden del emperador [...]* *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 155/106 Cf. Gregory (1979) p. 186

<sup>114</sup> Gregory (1979) p. 186, En efecto, la autoridad del patriarcado de Alejandría excedía las funciones tradicionales del episcopado gracias a sus atribuciones fiscales, en particular por su control de la importantísima *Annona* que garantizaba el abasto de granos tanto de la capital egipcia como de Constantinopla. Al respecto ver Hollerich (1982), Haas (1997) pp. 73-80.

<sup>115</sup> *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*. Pp. 78-79. Cf. Gregory (1979) p. 182

*Y después de esto, los sacerdotes (كهنة) los monjes (رهبنة) y la mayor parte del pueblo (الامة, del Gr. δῆμος) viendo que la fe había sido vulnerada tanto por la falsa deposición de Dióscuro como la opresión y perversidad de Proterio, se reunieron en los monasterios por separado, y se separaron de él. Y consagraron a Dióscuro, y escribieron su nombre en el libro de la vida como sacerdote elegido y fiel a Dios. Y Proterio se indignó y puso regalos en las manos de los romanos (رومان) y los armó contra el pueblo (الامة), y llenó sus manos con la sangre de los hombres fieles, que fueron masacrados y [éstos] se fortificaron e hicieron la guerra. Y muchos murieron ante el altar mismo, y en el baptisterio, donde habían buscado refugio.<sup>116</sup>*

El escenario polarizado que nos presenta Zacarías es refutado, al menos parcialmente, por el relato de Evagrio quien reconstruyó los eventos a partir del testimonio del sofista pagano Prisco.<sup>117</sup> En el inicio del capítulo dedicado a la llegada de Proterio a Alejandría, la resistencia popular asume un papel enteramente diferente:

*Luego de estas cosas, Dióscuro fue enviado a habitar en Gangra de los Paflagonios. Mientras que Proterio fue elegido por el voto del sínodo como obispo de los alejandrinos. Pero una vez que se elevó en el trono propio [i.e. de su diócesis], se inició un terrible e inaceptable tumulto en el pueblo (ἐν δήμῳ) que se levantó por diferentes opiniones: Porque unos deseaban la restauración de Dióscuro, como suele suceder en estos casos, mientras que otros, rechazaban a Proterio para provocar males mayores e irreparables.<sup>118</sup>*

Por otra parte, Liberato de Cartago hacía una curiosa observación respecto a la elección de Proterio. De acuerdo con su relato, éste había contado con el apoyo de los *nobiles* de la ciudad mientras que los *civites* se habían opuesto a la elección.<sup>119</sup> Timothy Gregory ha interpretado esta distinción como el reflejo de las tensiones sociales que travesaban la ciudad desde la elección de Dióscuro. Por un lado, la aristocracia de la ciudad habría apoyado la deposición del patriarca en virtud de las tensas relaciones que habría provocado sus políticas populares. Además señala que el levantamiento popular iniciado poco después de la elección de Proterio había gozado

---

<sup>116</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica*: p. 79

<sup>117</sup> Gregory (1979) p. 182, Allen (1981) p. 103. Sobre los fragmentos de la obra de Prisco ver Dindorf, L. (ed.) *Historici Graeci Minores* Leipzig, 1870, pp. 275-352. Cf. Rohrbacher (2002) pp. 82-92

<sup>118</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica*: p.76

<sup>119</sup> Liberato de Cartago. *Breviario*: col. 1016

del apoyo de los barrios “egipcios” de Alejandría, sumando una dimensión étnica al conflicto.<sup>120</sup>

Los tres autores coincidían en señalar que inmediatamente después de la difusión de las noticias de la elección de Proterio se produjeron disturbios entre la población alejandrina, sin embargo la naturaleza “popular” de los disturbios y sus alcances parecen apuntar en diferentes direcciones. Por un lado ni Liberato ni Evagrio reconocieron una ruptura formal de la comunión, sino que, por el contrario, a pesar del éxito inicial de los disturbios sus líderes no intentaron expulsar a Proterio ni consagraron un nuevo patriarca. Esta circunstancia, que intrigaba a Gregory,<sup>121</sup> puede ser fácilmente explicada si consideramos que los disturbios de los años 451-452 no llevaron a la separación de dos facciones antagónicas y que, a pesar de los descontentos iniciales Proterio fue capaz de mantener el control sobre su diócesis.

Por otra parte, el carácter “popular” del levantamiento en Alejandría en el que parecen coincidir tanto Liberato, como Zacarías y Evagrio sería el producto de una construcción retórica diseñada en cada caso por una motivación diferente. En este sentido, la caracterización de los disturbios en Alejandría no estaría ligada tanto a la efectiva formación de una jerarquía monofisita como a una construcción posterior en la que cada uno de los historiadores interpretaba, de acuerdo a su agenda particular, el origen del cisma.

Para Liberato, la sedición de Alejandría se inscribía en la oposición entre dos estratos sociales: el pueblo de la ciudad (*civites*) como defensores de un obispo de matriz popular –Dióscuro- y los notables locales (*nobiles*) que apoyaron al nuevo patriarca como venganza personal contra él.<sup>122</sup> Por el contrario, Evagrio omite cualquier distinción jerárquica dentro de un colectivo, el “pueblo” que, de manera ilegítima se había alzado en *un terrible e inaceptable tumulto* contra su obispo. De la misma manera, Zacarías puso en primer plano a la deposición de Dióscuro y la

---

<sup>120</sup> Gregory (1979) pp. 182-183

<sup>121</sup> Gregory (1979) p. 183

<sup>122</sup> Gregory (1979) p. 182



represión de Proterio, como movilizadores de la ruptura. Para él, el pueblo de Alejandría asumía el papel de heredero colectivo de Dióscuro que, cómo éste, se erguía como confesor de la fe ante el obispo hereje.<sup>123</sup> Zacarías construyó este colectivo -descrito en términos bíblicos como “un pueblo” (قَوْم) equivalente al gr. ἔθνος)- a partir de un esquema jerárquico: sacerdotes, monjes y pueblo (كهنوت/δῆμος) reunidos en torno a los monasterios, quienes asumieron el papel de *locus tenens* patriarcal. Frente a este colectivo homogéneo se ubicaba, Proterio quien había obtenido la colaboración de “los romanos” por medio de “regalos” (هدايا) para asegurarse el control de la ciudad. Ahora, esta polaridad se construía a partir de la proyección de las virtudes de Dióscuro (el celo por la ortodoxia) a los alejandrinos quienes asumían el lugar de mártires (en el sentido estricto de “testimonio”) iniciando una “guerra” (حرب)<sup>124</sup> contra el obispo hereje. Este “pueblo” (قَوْم), en un sentido eclesial, estaba compuesto por la unión jerárquica del clero, los monjes y los ciudadanos, articulados en torno a la autoridad carismática de su pastor.

Este misma divergencia, pero con consecuencias muy diferentes, puede percibirse en los relatos dedicados a los sucesos en Palestina. Según Zacarías, cuando Juvenal cedió ante la presión del Imperio (إلحاق، تسلل del gr. ἀνάγκη) en el sínodo y apoyó la deposición de Dióscuro, los monjes palestinos que lo habían acompañado, liderados por el Abad Teodosio, le reprocharon el haber transgredido (خالف) los compromisos que había asumido antes del concilio.<sup>125</sup> La ruptura entre el obispo y los monjes queda simbolizada con una separación espacial: Juvenal “retornó al emperador”<sup>126</sup> mientras que “la comunidad (مجتمع) de monjes (منازل) y clérigos (كهنوت) volvieron a Jerusalén.”<sup>127</sup> Cuando arribaron los monjes a Jerusalén, “se reunió el pueblo (قَوْم) y

<sup>123</sup> Cf. ACO, 2, 4, pp. 82-86 y León Magno: Carta a Proterio col. 1075a-1077b En las cartas intercambiadas entre el Papa León y el patriarca Proterio se acusa a los partidarios de Dióscuro de haber tergiversado los postulados teológicos del tomo de León.

<sup>124</sup> Sobre el concepto de guerra y martirio ver Murray (1975a) p. 17

<sup>125</sup> Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica: p. 156/107

<sup>126</sup> Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica: p.157/107

<sup>127</sup> Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica: p.157/107-108

*los obispos que estaban con ellos y (...) decidieron que eligieran un nuevo obispo.*"<sup>128</sup> La elección recayó, por sugerencia de los líderes monásticos Romano y Marciano,<sup>129</sup> en el mismo Teodosio quien se abocó a la consagración de obispos afines a su causa. Pero, poco después de su consagración, el patriarca debió huir a Egipto cuando Juvenal, apoyado por tropas imperiales, regresó a Palestina y desató una violenta venganza contra aquellos que habían apoyado la revuelta.<sup>130</sup> Para Zacarías, Teodosio quedaba asimilado a la imagen de Dióscuro, un modelo de obispo confesor, que murió encarcelado en un monasterio de Egipto luchando alternativamente contra los defensores del concilio y los partidarios de Eutiques.<sup>131</sup> Por último, entre los numerosos obispos que Teodosio consagró durante su breve patriarcado, Zacarías mencionó sólo al famoso monje del monasterio de Maiuma Pedro el íbero a quien dedicó dos capítulos.<sup>132</sup> La mención de Pedro resultaba de una importancia fundamental para la futura construcción de la jerarquía eclesiástica ya que Pedro fue el único obispo anticalcedoniano que se mantuvo activo aún cuando los calcedonianos recuperaron el control de Palestina y Egipto.

Por su parte, Evagrio manipuló el relato de Zacarías para su descripción de los disturbios en Palestina. Evagrio despojó de su carácter heroico al conflicto (στάσις) que:

[Alcanzó] *la soledad del desierto adyacente a Jerusalén* (τὴν ἔρημον τὴν πρὸς τὰ Ἱεροσόλυμα τὴν ἡρεμίαν). *Pues arribaron a Palestina algunos de los monjes que estuvieron en el sínodo, pero que se opusieron a él y, lamentándose por el abandono de la fe, se dedicaron a levantar y a amedrentar al [cuerpo] monástico. Y luego que Juvenal obtuviera la restitución de su trono, fue obligado, por la violencia de aquellos que se arrogaban el derecho a desbastar y a anatematizar en su*

<sup>128</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: p. 157/107-108

<sup>129</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: p.157/108

<sup>130</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: p.159-160/109-110

<sup>131</sup> *terminando su carrera, y compitiendo en la lucha (μαχία del gr. ἀγών) mantuvo su fe y luego murió, y murió dejando su vida en la prisión, fue hacia nuestro Señor el Mesías. Y dejó un ejemplo de celo para los creyentes. Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica: p. 163-112 Cf. Juan Rufo: Conmemoración de la muerte de Teodosio de Jerusalén: pp. 23-25/16-17*

<sup>132</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: p.158 y 160/ 108 y 110

*país (τῶ ὀικεῖῶ). Éstos (...) se reunieron en la iglesia de la resurrección y consagraron (χειροτονοῦσιν) a Teodosio...<sup>133</sup>*

Podemos notar que la discrepancia entre los autores en los relatos relativos a la situación en Palestina parece ser de un orden distinto al episodio de Alejandría. Ambos autores atribuían el inicio de la revuelta exclusivamente a la acción de los monjes descontentos por el cambio de posición de Juvenal. En este caso, la responsabilidad de los monjes en los disturbios de Palestina, tanto para Zacarías como para Evagrio, adquiriría un valor ejemplar. Pero el protagonismo de los monjes no es tanto la consecuencia de una observación histórica positiva sino de las intencionalidades narrativas de cada autor. En la narrativa de Zacarías, su presencia se hacía necesaria para legitimar una acción que, de otro modo, se volvía cuestionable. En este sentido, para Zacarías, la participación de los monjes era el parámetro sobre el cual era posible evaluar la legitimidad de una acción. Dicha valoración del ascetismo como legitimante de las acciones de los rebeldes se puede apreciar en el valor ejemplar de la acción de los monjes. Tanto la ordenación episcopal de Pedro el íbero,<sup>134</sup> como el martirio de los monjes por las tropas romanas y samaritanas en Nablus,<sup>135</sup> son testimonios elocuentes en los que la polarización entre ortodoxia y herejía era discernible a partir de las virtudes ascéticas. Es imposible, en este punto ignorar la influencia de la *Historia arianorum* de Atanasio de Alejandría. En ambos casos, la incorporación del carisma del mártir defensor de la fe como legitimante de la autoridad establecía una separación absoluta entre el santo y la sociedad, reafirmando su autoridad y su legitimidad.<sup>136</sup> En el contexto de la polémica religiosa, la renuncia al mundo y el celo por la ortodoxia eran elementos constituyentes de una polarización que excedía el mero registro polémico. Por el contrario, cuando Evagrio condenaba a *aquellos que se arrogaban el derecho a desbastar y a anatematizar en su país*,<sup>137</sup> retomaba un motivo omnipresente en la literatura polémica cristiana: esto es el rechazo a la recurrencia de los monjes como

---

<sup>133</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica*: p. 64

<sup>134</sup> Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*: p. 158/108-109

<sup>135</sup> Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*: p. 159-160/109-110

<sup>136</sup> Blaudeau (2006) p. 268

<sup>137</sup> Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica*: p. 64

fuerza de choque en los conflictos facciosos.<sup>138</sup> En este sentido, Evagrio consideraba la participación de los monjes no sólo como una abierta violación a la debida obediencia del clero a su pastor, el patriarca Juvenal, sino que además incorporaba a la resistencia al concilio en el marco jurídico de la sedición.

Esta divergencia entre Zacarías y los historiadores calcedonianos se hace más evidente cuando comparamos la manera en que éstos describieron los disturbios producidos en Alejandría en el año 457 que concluyeron con la consagración de Timoteo Eluro como patriarca anticalcedoniano de Alejandría y la muerte de Proterio.<sup>139</sup> Por un lado, Zacarías y Evagrio coincidían en presentar la elección de Timoteo en el marco de los disturbios que siguieron a la muerte de Marciano.<sup>140</sup> Pero si bien Zacarías atribuyó dicha elección a la acción conjunta del pueblo de Alejandría (ⲛⲁⲗⲁⲛⲉⲓⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ) y los monjes (ⲛⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ) —con la presencia de Pedro el íbero y dos obispos egipcios como garantía de canonicidad- como respuesta a las medidas represivas de Proterio,<sup>141</sup> también desligaba a los conjurados de toda responsabilidad en la muerte de éste.<sup>142</sup> No existen dudas de que Zacarías reconocía que la consagración de Timoteo estaba relacionada con un momentáneo vacío de poder que se produjo en la ciudad.<sup>143</sup> Esta circunstancia que adquirió una dimensión diferente para los historiadores calcedonianos,

---

<sup>138</sup> Gregory (1979) pp. 129-201, Gaddis (2005) pp. 283-322, Cf. León Magno: *Carta a los monjes de Palestina* PL 54 col. 1067.

<sup>139</sup> Si consideramos que la elección de Timoteo Eluro se produjo inmediatamente después de la muerte de Marciano, su elección no podría haberse producido antes del 457, entre tres y seis años después de la muerte de Dióscuro, quien murió -de acuerdo con las diversas fuentes- en su exilio en Gangra entre el 451 y el 454.

<sup>140</sup> Ambos autores coinciden en todos los detalles con el testimonio de Juan Rufo en la *Vida de Pedro el íbero*. Cf. *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: pp.169-173/117-120, Cf. *Juan Rufo: Vida de Pedro el íbero*: pp. 64-68, *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*: pp. 84-85. Hay además una biografía copta dedicada a Timoteo Eluro publicada por Evelyn White, Hugh G. (ed) *The Monasteries of the Wadi'n Natrûn. Part 1. New Coptic Texts From the Monastery of Saint Macarius*, New York, The Metropolitan Museum of Art-Egyptian Expedition, 1926 pp. 164-167, dependiente de los testimonios de Juan Rufo y Zacarías.

<sup>141</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: pp. 169-170/117-118. Cf. *Juan Rufo: Vida de Pedro el íbero*: p. 65

<sup>142</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: pp. 171/119. *Juan Rufo: Vida de Pedro el íbero*: p. 66

<sup>143</sup> Este vacío de poder se da por la coincidencia de la muerte del emperador Marciano y la ausencia del general (ⲛⲁⲗⲁⲛⲉⲓⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ) del Gr. στρατηγός) Dionisio de la ciudad. Ver *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 169-118 Cf. *Juan Rufo: Vida de Pedro el íbero*: p. 64 y 66-67.

explicaría el hiato cronológico entre la muerte de Dióscuro y la elección de Timoteo. En efecto, si bien Zacarías establecía una continuidad entre los disturbios del 451 y los del 457, explicaba la distancia entre la muerte de Dióscuro y la consagración de Timoteo aludiendo al temor de los alejandrinos por la ira del emperador.<sup>144</sup> Sin embargo, su testimonio parece disimular el hecho de que el movimiento de oposición al concilio careció de una fisonomía homogénea por lo menos hasta la muerte de Marciano incluso si consideramos el fallido intento de Juan el rétor de liderar una rebelión.<sup>145</sup> A pesar de esta inconsistencia, los especialistas modernos no han dudado de la existencia de un movimiento coherente y coordinado desde el momento mismo en que se conoció las disposiciones del concilio.<sup>146</sup> Por el contrario, los testimonios de Zacarías y Evagrio permiten sugerir que la elección de Timoteo no fue el fruto de la acción de un grupo homogéneo sino aquello que le dio entidad a una corriente heterogénea de descontento contra Proterio. Sólo la lectura retrospectiva de los historiadores le otorgó la unidad necesaria a lo que probablemente fuera la confluencia de diversos factores (entre ellos el teológico).

Los historiadores calcedonianos diferían de Zacarías –y Juan Rufo– en importantes detalles del relato pero coincidían en presentar a los monofisitas como un grupo coherente. Tanto: Evagrio escolástico,<sup>147</sup> como Liberato de Cartago,<sup>148</sup> y Teodoro Lector,<sup>149</sup> dependían, en buena medida, de los testimonios de Zacarías y Juan Rufo, por lo que coincidieron con la observación de éstos en cuanto a que la consagración de Timoteo Eluro como patriarca había precedido al asesinato. No obstante, presentan

---

<sup>144</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 164-165/114.

<sup>145</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: pp. 163-164/112-113 Juan era un sofista de Alejandría que adhería al Eutiquianismo. Según Zacarías aprovechó el descontento en la ciudad para lucrar con la oposición a Proterio. Fue condenado por Pedro el íbero y Teodosio de Jerusalén, en base a sus ideas apolinarianistas. Ver Grillmeier (1995) p. 18 n. 52.

<sup>146</sup> En este sentido la unanimidad de los estudios acerca del cisma en Egipto es absoluta. Por ejemplo, Frend destaca que la causa calcedoniana había estado “perdida” desde un primer momento, otorgando sin mayor evidencia al monofisismo un carácter popular. Ver Frend (1972a) p. 154, Grillmeier incluso va más allá al considerar a Timoteo como un “Patriarca secreto” que lideraba una Iglesia “popular” anticalcedoniana estructurada a partir del liderazgo de los monasterios. Ver Grillmeier (1995) pp. 9-12.

<sup>147</sup> *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*: pp. 62-63

<sup>148</sup> *Liberato de Cartago. Breviario*: col. 1016-1019

<sup>149</sup> *Teodoro Lector. Historia eclesiástica*: col.169-171

serias discrepancias en cuanto a la responsabilidad de los actores en él. Tanto Liberato,<sup>150</sup> como Teodoro Lector,<sup>151</sup> imputaban directamente a Timoteo Eluro y a su futuro sucesor Pedro Mongo<sup>152</sup> de la responsabilidad en la muerte de Proterio. Por otra parte, ambos se concentraron en cuestionar la canonicidad de la consagración. Liberato refería que Timoteo se sirvió de *una caterva de herejes (turbis haereticorum)*<sup>153</sup> para ser ordenado mientras que Teodoro se limitó a señalar que Timoteo, gracias a un ardid,<sup>154</sup> fue ordenado por obispos que habían sido depuestos (*καθηρημένοι*).<sup>155</sup>

Los testimonios de Liberato y Teodoro, por diferentes razones, resultan menos confiables que el de Evagrio.<sup>156</sup> En el capítulo 8 del libro II éste acusaba a los alejandrinos como los responsables de la muerte de Proterio. Si bien conocía la versión monofisita de los acontecimientos<sup>157</sup> destacaba que, luego de la elección de Timoteo, los alejandrinos, instigados por éste asesinaron a Proterio y quemaron su cuerpo luego de exponerlo públicamente.<sup>158</sup> En efecto, recordando el conocido episodio de Amásis, narrado por Heródoto,<sup>159</sup> Evagrio omitió mencionar a los monjes en la revuelta para

---

150 *Liberato de Cartago: Breviario:* col. 1017

151 *Teodoro Lector: Historia eclesiástica:* cols. 169-170

152 *Liberato de Cartago: Breviario:* col. 1017, de hecho Liberato es el único en mencionar el protagonismo de Pedro Mongo en los disturbios.

153 *Liberato de Cartago. Breviario:* col. 1017

154 Teodoro menciona que Timoteo recorría los monasterios por la noche y, diciendo ser un ángel, disuadía a los monjes de separarse de la comunión de Proterio y del concilio, instándolos a elegirlo como patriarca para que, a su vez, éste los designara obispos. *Teodoro Lector Historia eclesiástica:* col. 170

155 *Teodoro Lector: Historia eclesiástica:* col. 171

156 *Zacarías de Mítilene. Historia eclesiástica:* pp. 169-171/117-119. Este episodio proviene sin dudas de la pluma de Zacarías. Evagrio hace una narración similar basándose en su relato ver *Evagrio escolástico: Historia eclesiástica* pp. 84-85, Cf. Allen (1981) p. 107. Incluso buena parte del vocabulario de Zacarías tiene su paralelo en Evagrio.

157 *Evagrio escolástico Historia eclesiástica:* p. 85, En este caso Evagrio menciona como su fuente a Juan Rufo. Cf. *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero:* pp. 64-69.

158 *Evagrio escolástico Historia eclesiástica:* p. 85

159 Cf. *Heródoto: Historias* Vol 1 p. 487 Todo el vocabulario empleado por Evagrio en el relato nos remite al episodio de la revuelta de Amásis en Egipto. En este caso Evagrio se apropió del relato clasicista de Prisco para asociar la revuelta de Alejandría con el reconocido motivo literario de la proverbial violencia de los egipcios, característica que los condenaba a vivir bajo reyes. Ver en Hartog (1999) p. 78

concentrar la responsabilidad en la turba violenta, manipulada por personajes dispuestos a saldar sus diferencias con el Patriarca:

*Pues el pueblo (δημος) es por temperamento de material fácilmente inflamable, y enciende la llama del disturbio por cualquier asunto trivial. Y no lo es menos el [pueblo] de Alejandría, que se enorgullece de su multitud y sobre todo de su chusma promiscua (συγκλυδω) y libera sus impulsos con excesiva audacia. De esta manera, dicen, aquel que está decidido, con cualquier pretexto como causa de excitación, puede enloquecer a la ciudad con el conflicto popular (δημοτικὴν στάσιν). Y llevarla en cualquier dirección y contra quien decida. Su humor es de un tipo casi deportivo como contaba Heródoto sobre Amásis. Y así es este pueblo (δημος) [...] los alejandrinos aprovechando la oportunidad de la prolongada ausencia de Dionisio, el jefe de las tropas en Egipto eligieron para el grado de sumo sacerdocio a Timoteo, llamado "el gato", que había abrazado la vida monástica.<sup>160</sup>*

En suma, durante el siglo VI circularon dos versiones de los acontecimientos. La primera, pro-calcedoniana, inculpaba directamente a Timoteo y sus partidarios de la muerte de Proterio; según esta versión una rebelión de monjes (Teodoro), herejes (Liberato) o una chusma díscola (Prisco-Evagrío) instigada por Timoteo Eluro habían provocado una rebelión que usurpó el trono episcopal y dio muerte al patriarca legítimo. En la segunda versión, que llamaremos monofisita, la muerte de Proterio y la elección de Timoteo constituían eventos paralelos dentro del marco de la resistencia de la ortodoxia a la tiranía del obispo hereje. Por supuesto, nuestro análisis no tiene la intención de dilucidar cuál de ellas resulta más verosímil.<sup>161</sup> Por el contrario, consideramos que esta diferencia no puede ser explicada apropiadamente a partir de la simple confrontación de dos versiones. Ciertamente, la culpabilidad o la inocencia de Timoteo Eluro en la muerte de Proterio no constituía un asunto menor. Pero las ambas versiones se fundaban en diversos artificios narrativos, por los cuales se otorgaba homogeneidad a ese movimiento heterogéneo que solo adquirió una identidad de manera retrospectiva.

---

<sup>160</sup> Evagrío escolástico *Historia eclesiástica*: p. 84-85

<sup>161</sup> En efecto esta es la interpretación de Grillmeier & alli (1986) pp. 9-16, Frend (1972a) pp. 150-151, Allen (1981) pp. 107-108

Por supuesto, las razones por las cuales cada una otorgaba unidad eran diferentes. Tanto Evagrio como Liberato y Teodoro señalaban también al vacío de poder en Alejandría como el detonante de la elección de Timoteo. Pero, mientras que Teodoro apuntaba a las maquinaciones de Timoteo y la ambiciosa ignorancia de los monjes, Evagrio y Liberato la atribuían a la proverbial indisciplina del pueblo alejandrino y algunos personajes inescrupulosos.<sup>162</sup> Desde diferentes puntos de vista los tres estaban refutando los argumentos de Zacarías, quien definía la consagración de Timoteo como una *κατάστασις*.<sup>163</sup> Con este término, identificaba la elección de Timoteo con una restauración de la sucesión legítima, interrumpida en el 451. En este sentido, tanto la muerte del emperador como la mención de la ausencia de autoridades civiles podrían ser interpretadas como el aprovechamiento de un vacío de poder para imponer su propia facción.<sup>164</sup> Pero el desarrollo del relato desmiente esta lectura. En primer lugar porque Zacarías ponía especial acento en los escrúpulos legalistas de los opositores al concilio. En efecto, éstos se aseguraron la presencia de tres obispos (dos egipcios a los cuales no identifica, y Pedro el Íbero) tal como lo determinan los cánones eclesiásticos.<sup>165</sup> En segundo lugar, porque la relación entre la muerte de Proterio y los disturbios se enmarcaba dentro de un esquema que oponía a mártires y perseguidores.<sup>166</sup> Por un lado, los monjes fueron quienes aseguraron, por medio del martirio o la elección del nuevo patriarca, la continuidad de una Iglesia cuya validez estaba sustentada en el carácter ascético de sus líderes. En efecto, tanto el pueblo alejandrino como los monjes jugaron el papel de restauradores de un orden perdido. La decisión de elegir a un nuevo obispo en presencia de los monjes y la participación de éstos en su consagración confería al ascetismo un lugar dominante, ya que, por medio de su intervención, se instituía como el único criterio legitimador para elector y candidato.<sup>167</sup> Por otro lado, Proterio, el

---

<sup>162</sup> Allen (1981) pp. 108-109.

<sup>163</sup> En syr. *ܡܠܚܘܬܐ*. Este término, que puede ser traducido como "condición" no tiene un sentido neutro. En el vocabulario eclesiástico remite a la idea de buen orden o estado de paz, y en el contexto de la Crónica, Pseudo-Zacarías la utiliza en términos de legítima sucesión episcopal. Cf. *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* 126/86.

<sup>164</sup> Frend (1972a) pp. 154-155

<sup>165</sup> CF. Cánón 6 del concilio de Nicea *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 170-118,

<sup>166</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 173/119

<sup>167</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 169/ 118



perseguidor que sufrió una muerte paradójica y ejemplar a manos de sus propios secuaces, simbolizaba el destino reservado a los renegados.

Entonces, más que una discusión en torno a la responsabilidad de los actores en lucha de facciones, los eventos de Alejandría y Palestina reflejan la aparición misma de una facción, la cual se expresaba a partir de la legitimidad de la elección de una nueva jerarquía. Mientras que para los calcedonianos, las elecciones de Timoteo o Teodosio se incluían en el modelo cristiano de cisma, como ruptura de la unidad canónica, para Zacarías y Juan Rufo ambas no suponían una ruptura del orden episcopal, sino su reestablecimiento. Este orden se sostenía, en el caso de Alejandría, en un salto cronológico que garantizara la continuidad entre Timoteo y Cirilo, de quien había recibido la ordenación sacerdotal.<sup>168</sup> Ambas interpretaciones descansaban sobre la presunción de que la verdadera ruptura se encontraba en la ilegalidad de la deposición de Dióscuro y la elección de Proterio.<sup>169</sup>

Por último, en las *Historias* de Evagrio y Zacarías pueden percibirse dos percepciones alternativas de la identidad eclesiástica. En la *Historia eclesiástica* de Zacarías se conjugaban dos elementos fundamentales: La legitimidad de una sucesión episcopal que, a través de Timoteo y Teodosio se remontaba a Dióscuro y, a través de éste, a Cirilo, piedra de toque de la ortodoxia.<sup>170</sup> En esta sucesión episcopal, se reconoce un lenguaje, el ascético, que, en última instancia, garantizaba la continuidad. Zacarías concebía la Iglesia como una comunidad de fieles identificada con el liderazgo carismático de su obispo, quien a su vez recibía su autoridad de una línea sucesoria que ostentaba el orgullo de haber sido la “guardiana de la ortodoxia”. En este sentido, Zacarías no imaginaba la ruptura de la comunión como un cisma, es decir como la separación de dos jerarquías eclesiásticas paralelas, sino como la interrupción del orden eclesiástico, del cual el emperador era el único responsable. Por otra parte, Evagrio escolástico, Liberato, y Teodoro lector presentaban diferencias significativas. De la comparación de sus relatos podemos identificar dos concepciones distintas de la Iglesia.

---

<sup>168</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: p. 169/118

<sup>169</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: p. 154-155/106-107

<sup>170</sup> Blaudeau (2006) pp. 249-380

En la *Historia* de Teodoro la eclesiología carismática de Zacarías era invertida con fines polémicos. En cambio, tanto para Evagrio como para Liberato el concilio era el criterio diferenciador por excelencia, ya que la intervención imperial, en tanto éste es garante de la paz de la Iglesia, subordinaba, en última instancia, la legitimidad a los actores. Su concepción eclesial, en el más estricto sentido eusebiano, equiparaba a la Iglesia con la autoridad imperial y a la organización conciliar como única fuente de autoridad.<sup>171</sup>

### 2.2.2 Las obras hagiográficas: La *vida de Severo*, la *Vida de Isaías* y los fundamentos ascéticos de la Iglesia anticalcedoniana.

Pocos años antes de escribir su *Historia eclesiástica*, Zacarías compuso una serie de biografías dedicadas a miembros prominentes de la comunidad anticalcedoniana de Egipto y Palestina. Estas biografías han sido abordadas como un testimonio de la vida intelectual en las ciudades del Oriente cristiano a finales del siglo V.<sup>172</sup> Pero, a pesar de la abundancia de estudios particulares y referencias en trabajos dedicados a la historia cultural, estas obras no han sido consideradas en relación a la polémica cristológica.<sup>173</sup> Además, dichas obras sufrieron un proceso de reescritura -tarea que probablemente emprendió el mismo Zacarías- y posterior traducción que oscureció su estructura original.<sup>174</sup> En consecuencia, tanto la cantidad como la forma y cronología exacta de las obras hagiográficas de Zacarías están marcadas por la incertidumbre. A éste, se le

---

<sup>171</sup> Blaudeau (2006) pp.669-678, Con toda seguridad, la primacía sobre el carisma de los monjes que Evagrio atribuye al emperador queda claramente plasmada en la carta de Simeón el estilita el viejo al emperador León, la cual que transcribe casi completa "y he admirado el celo y la piedad de nuestro emperador amado de Dios, se que manifestó y se manifiesta hacia los padres santos y su fe inquebrantable. Y este don no viene de nosotros, como dice el santo apóstol, sino de Dios, quien, a través de nuestras oraciones, derrama en él la buena voluntad (προθυμία)." *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*: p. 93

<sup>172</sup> En efecto, los vívidos relatos que ofrecía Zacarías del entorno intelectual de Alejandría, Giza y Beirut, compuesto por una heterogénea y conflictiva mezcla de filósofos paganos, estudiantes cristianos, monjes, funcionarios civiles y obispos, han servido de base para una nutrida bibliografía dedicada a la historia intelectual y social de las ciudades del Mediterráneo a fines de la antigüedad. La lista es, efectivamente interminable, nos limitamos a mencionar algunos de los trabajos más significativos: Perrone (1980), (1989), Acerbi (1998), Blázquez (1998b), (1999), Aja Sánchez (2001), Bowersock (1996), Flusin (1996), Steppa (2002), Bitton-Ashkelony & Kofsky, (2004), Hevelone-Harper (2006a), Watts (2005a), (2005b), (2006-2007), Humfress (2007), Jones Hall (2004), Horn (2006).

<sup>173</sup> Watts (2005b) pp. 437-438

<sup>174</sup> El primero en proponer esta hipótesis fue M. A. Kugener (1900) pp. 469-470, quien consideraba que la mayoría de las biografías compuestas por Zacarías en la década del 480 fueron recopiladas en las primeras décadas del siglo VI. Siguiendo esta misma hipótesis, Watts (2005b) se ha cuestionado correctamente la posibilidad de que éstas hubieran sufrido sustanciales cambios formales y de contenido en el proceso.

atribuyen por lo menos cuatro biografías, a la que probablemente deberíamos agregar una quinta. Dos de ellas, la *Vida de Teodoro de Antioe* y la *Vida de Pedro el ibero*, no han llegado a nosotros íntegramente.<sup>175</sup> Por el contrario, otras dos biografías – la *Vida de Severo de Antioquia*<sup>176</sup> y la *Vida del monje Isaías*<sup>177</sup>– se han conservado completas. Una supuesta quinta biografía, *La Vida de Paralio*,<sup>178</sup> habría sido incluida en la biografía dedicada a Severo.<sup>179</sup>

Por otra parte, la cronología de las composiciones ha sido un tema debatido. Uno de los primeros en abordar este problema fue M. A. Kugener,<sup>180</sup> quien basándose en la evidencia interna de los textos, sostuvo que las *Vidas* de Pedro, Teodoro e Isaías constituían un tríptico compuesto durante la estancia de Zacarías en Beirut –entre 480 y 490– aunque fueron publicadas con posterioridad –entre 512 y 518– junto a la *Vida de*

---

<sup>175</sup>En cuanto a la primera, no se ha conservado ningún testimonio manuscrito de su existencia más que por una referencia en el encabezado en el único manuscrito que se conserva de otra de sus biografías, de la *Vida de Isaías: Zacarías de Mitilene. Vida del monje Isaías*: p. 3/3, La segunda se conserva incompleta, si el fragmento publicado por Brooks pertenece efectivamente a la obra de Zacarías. En efecto, el editor inglés identificó un brevísimo fragmento de la *Vida de Pedro el ibero* editado en el CSCO con el final de la biografía de Pedro el ibero compuesta por Zacarías. Ver *Zacarías de Mitilene. Vida de Pedro el ibero* p. 11. Sin embargo, esta atribución no está exenta de cuestionamientos. Cornelia Horn ha puesto en duda tal identidad aludiendo que el texto al que perteneció el fragmento debió ser extremadamente corto (los 3 folios faltantes del manuscrito) y que más que una obra independiente se trataría de un comentario añadido a la *Vida de Isaías*, razón por la cual la filiación del fragmento con la biografía compuesta por Zacarías resultaba improbable. Por otra parte, tampoco es unánime la identificación realizada por Lang (1951) p. 159 de la biografía georgiana de Pedro el ibero con la obra de Zacarías, ver Horn (2006) p. 45-46.

<sup>176</sup> La *Vida de Severo* está contenida en un único manuscrito perteneciente a la Biblioteca de Berlín (Ms. Sachau 321, fol. 109-135) y fue publicada por Kugener, M. A. (ed.) *Vie de Sévere par Zacharie le scholastique*. En *PO* 2.1 pp. 7-115.

<sup>177</sup> La *Vida de Isaías* se encuentra testimoniada por dos manuscritos (Uno perteneciente a la British Library Ms. 12.174 y el manuscrito Berolin. Sachau 321), que fueron editados por J. P. N. Land en 1870 (Anécdota Syriaca III pp. 346-356). Esta obra fue traducida al alemán por Ahrens y Krüger en 1899 (Krüger, G. & Ahrens, K. (trad.) *Die Sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*. Leipzig, 1899. Pp. 385-387), y más tarde al latín (junto con el texto siríaco) por E. W. Brooks en 1907 (Brooks, E.W (ed.) *Vita Isaiae monachi*. CSCO, 7/8, París 1907 pp. 3-15/1-10.).

<sup>178</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: pp. 14-46

<sup>179</sup> En efecto, Edward Watts ha sugerido que la extensa sección dedicada a la figura de Paralio en la *Vida de Severo* habría constituido un trabajo independiente que posteriormente fue incluido a la biografía del patriarca de Antioquia. Ver Watts (2005) p. 444 y 454-459

<sup>180</sup> Kugener (1900) p. 470

*Severo*.<sup>181</sup> Por su parte Edward Watts propuso una corrección a la tesis de Kugener sosteniendo que las obras del primer período literario de Zacarías sufrieron una completa “republicación” en algún momento entre los años 512 y 536 con la intención de acomodar su contenido a la apología de Severo.<sup>182</sup>

Así la cronología precisa de los textos no sólo es un problema que es necesario tener en cuenta en cualquier análisis referido a ellas, sino que además constituye un indicio crucial que, entendemos, nos permite dilucidar los objetivos perseguidos por el autor en su composición. Partimos de la aceptación provisoria de la hipótesis, propuesta por Kugener y corregida por Watts, según la cual las biografías compuestas por Zacarías fueron editadas conjuntamente en las primeras décadas del siglo VI a partir de materiales previos que provenían de las últimas décadas del siglo V. Dicha “reescritura” tenía por objetivo tender un vínculo genealógico entre estos santos y la figura de Severo de Antioquia, asegurando una continuidad, basada en la paternidad espiritual, entre ellos. Su biografía, por lo tanto, agregó un sentido adicional a una colección de biografías compuestas por separado y que fueron incorporadas a un proyecto editorial de mayor alcance, como respuesta lógica a una polémica que se desarrollaba en dos frentes superpuestos. El primero, enfrentaba a partidarios y opositores del concilio y el segundo se desarrollaba en el seno mismo de la comunidad anticalcedoniana. Ambos frentes tenían en común el cuestionamiento a la legitimidad de Severo como cabeza visible del monofisismo. En otras palabras, el proyecto editorial emprendido por Zacarías escolástico -en algún momento entre el 512 y el 536<sup>183</sup>- apuntaba a narrar la historia del surgimiento del liderazgo de Severo de Antioquia. Dicho proyecto editorial pretendía garantizarle un lugar en el marco de una “sucesión episcopal” (la del

---

<sup>181</sup> Watts (2006-2007) p. 159, Kugener establecía el *terminus ante quem* de la composición de la Vida de Severo en el 518, momento en el que éste había sido depuesto del Patriarcado.

<sup>182</sup> Watts no ve ninguna razón para fechar la obra con anterioridad a la deposición de Severo (acaecida en el año 518) puesto que, para todos los monofisitas de Oriente, Severo continuó siendo el legítimo patriarca de Antioquia. Por otra parte, Watts incluye en esta “republicación” a la biografía dedicada al Abad Paladio, que habría sido compuesta en la misma época que el tríptico y parcialmente incluida en la *Vida de Severo*. La Vida de Paladio ocupa una extensa porción de ella, por esta razón Watts considera que originalmente este episodio constituía una obra independiente que fue integrada luego de su composición. *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: pp. 14-44, Watts (2005b) 460-462.

<sup>183</sup> Entre el 512 y el 536. Efectivamente, el diálogo que introduce la biografía deja suponer que Severo aun estaba vivo. El hecho de que la biografía se detenga justo en el momento de asumir su cargo, no es prueba suficiente para determinar una fecha de composición temprana.

Patriarcado de Antioquia) que, desde el punto de vista de los monofisitas, mostraba escasa continuidad<sup>184</sup> desde los días de Pedro el batanero (471-488).<sup>185</sup> La posición de Severo era desafiada desde dos frentes. Por un lado, carecía de una *tradición* que le otorgara legitimidad frente a la animosidad de los calcedonianos (en particular en la diócesis de Oriente) que rechazaban su elección<sup>186</sup> y por el otro, debía legitimarse ante los monofisitas extremos, que le recriminaban su adscripción al *Henoticon* luego de haberlo rechazado.<sup>187</sup> En última instancia, para Zacarías, el primero de los dos desafíos tenía consecuencias menores que el segundo. Si Severo podía transformarse en el vocero del movimiento anticalcedoniano, su figura debía inscribirse en un linaje aceptable para los monofisitas de todo el Oriente.<sup>188</sup> Por esta razón, debía ser incorporada de manera un tanto forzada en el contexto de las biografías de los grandes héroes de la causa anticalcedoniana de Palestina y Egipto.

La verificación de esta hipótesis se encuentra sometida, debemos reconocerlo, a la existencia efectiva de un *corpus* documental que se encuentra fragmentado. De las cinco biografías aludidas sólo disponemos de tres y el supuesto fragmento final de una. Pero

---

184 Esta ausencia de una tradición monofisita articulada en Siria explica la relativa continuidad de los patriarcas calcedonianos entre el 451 y el 474, los permanentes cuestionamientos a Pedro el batanero y en la firme inclinación calcedoniana de sus sucesores, Paladio (488-498) y Flaviano II (498-512), quienes habían aceptado el *Henoticon* sin que por ello hubieran renegado del concilio.

185 En efecto, el patriarcado de Pedro el batanero significó un breve período de predominio monofisita en la diócesis de Siria, gracias a las hábiles maniobras del patriarca de Alejandría, Pedro Mongo y el apoyo de Zenón. Frend (1972b) pp. 167-169 *Teodoro Lector Historia eclesiástica*: col. 175-176 Cf. *Zacarías de Mitilene: Historia eclesiástica* p. 233/161. A pesar de los antecedentes de Rabula de Edesa y Barsauma, *Vida de Rabula de Edesa*, Overbeck, J.J. (ed.), *S. Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei, aliorumque opera selecta* Oxford, 1865, pp. 221.4. *Vida de Barsauma*. : Nau, F., (ed.) "Résumé de monographies syriaques" en ROC 8 (1913) pp. 270-276; 9 (1914) pp. 113-134, sólo desde su patriarcado podemos hablar de una facción monofisita formalmente organizada en Siria, cuyo predominio nunca fue absoluto.

186 Frend (1972b) pp. 205-214.

187 Frend (1972b) p. 217

188 La identidad de los acusadores de Severo no había sido objeto de debate hasta hace relativamente poco tiempo. En sus respectivas ediciones, tanto, Krüger como Kugener, aceptaron sin mayor análisis que esta obra estaba dirigida a refutar los argumentos de los calcedonianos en contra del patriarca. Sin embargo, Watts (2005b) p. 459, en base a la evidencia interna del texto, ha rechazado esta opción afirmando que la composición de la *Vida de Severo*, no está dirigida a sus enemigos teológicos, sino a los miembros de la propia comunidad anticalcedoniana. En consecuencia, afirmaba Watts, su publicación no estaría dirigida efectivamente contra los calcedonianos sino contra los seguidores de Julián de Halicarnaso quienes le habrían reprochado un supuesto (o no tanto) pasado pagano. Sobre Julián de Halicarnaso ver Grillmeier (1995) pp. 25-26 y 79-89, Frend (1972b) pp. 253-263

si sumamos a estos documentos un número importante de testimonios provenientes de otras fuentes, podemos considerar que los indicios son lo suficientemente sólidos como para poder señalar ciertas constantes. Por obvias razones de importancia, nos concentraremos en el análisis de aquellas obras que pueden aportar un material más rico a nuestro análisis, es decir, la *Vida de Severo*, y la *Vida de Isaías*. En cuanto al resto de las obras, sólo podemos hacer observaciones que, esperamos, están suficientemente fundadas. Por otra parte, apelaremos al material de la *Vida de Paralio* incluido en la primera, aceptando su independencia del resto del texto, mientras que en el caso del escueto fragmento de la *Vida de Pedro el ibero*, poco puede aportar a nuestro estudio.

La *Vida de Severo* está estructurada en cuatro secciones: la primera corresponde a la introducción, compuesta en forma de diálogo entre el autor y un interlocutor ficticio donde aquel hace un exordio en contra de las calumnias dirigidas hacia su héroe y una breve semblanza de sus orígenes.<sup>189</sup> Las otras tres secciones, están compuestas por la descripción de las diferentes luchas de los φιλοπόνοι cristianos contra distintos oponentes religiosos, entre los que se destacan los filósofos y sacerdotes paganos. Cada una de estas partes concierne a cuatro ámbitos geográficos diferentes Alejandría, Beirut, Constantinopla y Gaza. La cuarta y última parte es la única específicamente dedicada a Severo y sus intervenciones en los debates religiosos en la corte del emperador Anastasio hasta su elección como patriarca de Antioquia.

Tanto la biografía de Severo como la de Abba Isaías proveen invaluable información acerca de los grandes centros de educación de la *Pars Orientis*, en particular sobre la interacción entre alumnos y profesores, monjes e intelectuales y, especialmente, la convivencia entre cristianos y paganos.<sup>190</sup> Además, estas biografías aportan indicios importantes relativos a la actitud existente, en los medios intelectuales cristianos, frente a la educación clásica.<sup>191</sup> Sin embargo, nos abocaremos a un tema

---

<sup>189</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: pp. 7-14

<sup>190</sup> Blázquez (1998b), Jones Hall (2004) pp. 169-174

<sup>191</sup> En particular, los trabajos de Edward Watts dedicados a la relación entre las obras filosóficas de Zacarías y sus composiciones históricas han sido particularmente esclarecedores para comprender la intrínseca relación entre saberes filosóficos e identidades comunitarias. Aún queda mucho trabajo por realizar en torno al fecundo clima intelectual de estos intelectuales cristianos y su herencia cultural platónica. Cf. Watts (2005b), (2006-2007), Steppa (2004).

desatendido, esto es, la dimensión polémica de las composiciones biográficas de Zacarías. En efecto, a diferencia de lo que sucede en la *Historia eclesiástica*, las disputas teológicas parecen ocupar un lugar marginal en estas obras.<sup>192</sup> Esta aparente marginalidad no significa, por el contrario, un desinterés por dicha cuestión, sino todo lo contrario. Como dijimos anteriormente, Zacarías concibió sus biografías como parte de un plan general en el que la polémica religiosa subyacía a ellas. El establecimiento de lazos de solidaridad espiritual y la vinculación de redes de solidaridad con espacios sagrados específicos conforman parte de los recursos narrativos que generan un efecto de continuidad en la identidad comunitaria vinculando el presente con el pasado.

El rasgo más destacado de la *Vida de Severo* es el interés que manifiesta su autor por los lazos de solidaridad (tanto los derivados de las relaciones de parentesco como aquellos que emergen de las asociaciones estudiantiles) establecidos por Severo a lo largo de su vida.<sup>193</sup> Estos lazos fueron, en última instancia elementos esenciales en la construcción de su autoridad como líder eclesiástico. Sin embargo, su participación efectiva en dichas redes resulta problemática en tanto el relato de Zacarías es inconsistente y contradice los testimonios aportados por otras fuentes. Estas inconsistencias del relato han sido interpretadas a menudo como el fruto de los esfuerzos del autor por modelar dichos episodios para integrar a Severo en una historia que le era ajena. En efecto, si la intención declarada del autor de la *Vida de Severo* era rebatir la impugnación dirigida contra el patriarca de Antioquia por haber participado de rituales paganos durante su etapa estudiantil en Beirut,<sup>194</sup> su propósito parece, a primera vista, difícil de sostener. En efecto, Severo está ausente de la mayoría de las anécdotas que relata Zacarías y, como aquel parece haber reconocido en sus homilias,<sup>195</sup> se habría convertido al cristianismo tiempo después de los acontecimientos.<sup>196</sup> Por el contrario,

---

<sup>192</sup> Brock (2008) p. 187

<sup>193</sup> Blazquez (1998b).

<sup>194</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 7-8.

<sup>195</sup> *Severo de Antioquia: Homilias* p. 563. Cf. Garitte (1966), Brock (2008) pp. 187-188.

<sup>196</sup> Allen & Hayward (2004) p. 5 reconocen, en contra de lo que aseguran sus principales biógrafos, tanto Zacarías como Juan de Beth Aftonia, que Severo provenía de una familia pagana. En este sentido, el *status* de converso no sólo no habría sido un obstáculo para ejercer el oficio episcopal, sino que además

creemos que Zacarías no se propuso ofrecer “pruebas” de una temprana adscripción de Severo al cristianismo – entendida en el sentido de una vinculación personal a la religión- sino establecer un vínculo entre éste y un conjunto de antecedentes autoritativos (personajes reconocibles de la comunidad anticalcedoniana) que constituyeron su herencia espiritual.

Zacarías montó esta herencia espiritual comenzando por la familia del santo. Severo era miembro de un prestigioso linaje cristiano de su ciudad natal, Sozópolis.<sup>197</sup> Sus padres estaban emparentados a un obispo de la ciudad, también llamado Severo, que había participado del primer concilio de Éfeso en el 431.<sup>198</sup> Como todo miembro de la elite local, este recibió una educación acorde a su rango pero –como era costumbre en su tierra natal- no había recibido el bautismo.<sup>199</sup> Si bien la costumbre del bautismo tardío no es necesariamente incompatible con prácticas cristianas, no sería exagerado suponer que la tensión entre esta afirmación y la mención a su ancestro obispo encubre una relación fluida que guardaba la aristocracia de Pisidia con una Iglesia débilmente implantada en la región. Por lo tanto, la intención del autor no era tanto exonerar a Severo y su familia de la acusación de paganismo como dotar a su antecedente episcopal de un valor profético –o si se prefiere tipológico- que trascendía la esfera del devenir histórico. Su relato operaba en un nivel diferente al plano de la acción humana, sino en el plano simbólico, transformando al antecedente en una alegoría del futuro carisma del santo. De esta manera el autor podía establecer un primer vínculo conectando a Severo y la ortodoxia anticalcedoniana.

Este tipo de vinculación simbólica rige también la participación de Severo en las formas de sociabilidad de los grupos estudiantiles. Los estudios más descriptivos al

---

su conversión podría revertirse en una virtud tal como presentan varios antecedentes autoritativos. En este caso la Vida de Rabulla de Edesa sería un antecedente válido.

<sup>197</sup> Sozópolis estaba en la región de Pisidia en la actual Turquía asiática (en los alrededores de la provincia de Isparta), su exacta localización no se ha identificado.

<sup>198</sup> La *Crónica del 724 d.C.* p. 143-144/111, lleva más allá la relación afirmando que Severo fue hijo del obispo. Cf. Palmer (1993) p. 15

<sup>199</sup> En efecto, el bautismo de infantes se impuso entre los cristianos de manera muy desigual y en distintas épocas. Ver Cramer (1993) pp. 16-20. *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 11, cf. *Juan de Beth Aftonia: Vida de Severo de Antioquia*: p. 133.



respecto, han tendido a aceptar la oposición entre cofradías de alumnos cristianos (φιλοπόνοι) y paganos como una práctica corriente,<sup>200</sup> postulado que probablemente deba ser revisado. La forma que adquirirían dichas cofradías en el relato, que se inspiraban en realidades mucho más complejas, constituía un dispositivo narrativo por el cual el autor fundaba la oposición de dos grupos antagónicos. Este antagonismo, en tanto era una creación literaria, era concebido como el contexto de formación de Severo, a quien la asociación con los φιλοπόνοι le aseguraban un marco de referencia para su carrera posterior.<sup>201</sup>

Zacarías hacía mención de dos grupos interconectados a los que se vinculó Severo. El primer grupo se formó en Alejandría y estaba encabezado por un estudiante, llamado Menas.<sup>202</sup> En Beirut, Zacarías recordaba un segundo grupo de jóvenes liderados por Evagrio de Samósata. Ambos grupos estaba compuesto por estudiantes de diversos orígenes que seguían a sus líderes en virtud de su carisma ascético.<sup>203</sup> Los jóvenes se reunían luego de los momentos dedicados al estudio para realizar ejercicios espirituales, leer obras cristianas y para asistir conjuntamente a los oficios litúrgicos. La *Vida de Severo* presentaba estas cofradías como una comunidad unida por la devoción común que no sólo proporcionaban lazos de pertenencia sino que además facilitaban una educación paralela, exclusivamente cristiana,<sup>204</sup> y ofrecían protección en un contexto dominado por la violencia.<sup>205</sup> Pero, por sobre todo, ellas generaban lazos que trascendían los límites espaciales y temporales, siendo presentados por el autor como

---

<sup>200</sup> Por ejemplo, el excesivo apego a las descripciones de Zacarías lleva a Blázquez (1998b) y (1999) a asumir el relato de Severo como un testimonio directo de la constitución de dos grupos antagónicos, claramente diferenciados. Cabría preguntarse cuanto hay de realidad y cuanto de ficción literaria. Existen pocas indicaciones a lo largo del texto de las formas de asociación análogas entre los alumnos paganos. Probablemente, su sujeción a determinado maestro jugara un papel importante, pero esta forma de aglutinamiento debía por lógica incluir igualmente alumnos cristianos.

<sup>201</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 24

<sup>202</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 13; 25

<sup>203</sup> Según Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 57, Evagrio era para sus discípulos como un paradigma (ἄραγμα del gr. τύπος) y una imagen (ἔκκλιμα del gr. εἰκόνι) viviente.

<sup>204</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 57

<sup>205</sup> Esta protección no sólo se daba en el caso de la violencia sectaria, como en el caso de Parolio, sino que además contra las formas más o menos ritualizadas propias de la vida estudiantil, ver Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 47

redes que se prolongaban en la medida que el grupo se dispersaba. En efecto, los miembros de ambas cofradías son presentados en la *Vida de Severo* de acuerdo a un criterio retrospectivo, es decir, en virtud de su relación con la carrera de Severo.<sup>206</sup> Este criterio se manifiesta con particular énfasis en los líderes de ambas cofradías: Menas, que profetizó el liderazgo de Severo,<sup>207</sup> y Evagrio, que inspiró su carrera ascética y murió luego de abrazar la vida monástica en contacto con Pedro el íbero.<sup>208</sup>

Para Zacarías, estas cofradías constituían redes verticales, en las que la vocación ascética se transmitía a través del carisma de sus líderes.<sup>209</sup> De esta manera, inscribía el destino de cada uno de los miembros del grupo –en particular cuando ocuparon algún cargo eclesiástico– en una geografía de los lazos solidarios que vinculaban en el tiempo y el espacio a diferentes comunidades entre sí y a cada una de ellas con Severo. Así su adscripción a los φιλοπόνοι debe ser entendida como el fruto de dispositivos narrativos que ubicaban a Severo en una cadena de filiaciones que incluía personajes autoritativos. Estas cofradías estudiantiles –en la que Severo había jugado un papel por lo menos marginal– ocupaban un lugar trascendental en su carrera, ya que constituían una suerte de garantía de su linaje ortodoxo. De esta manera, la forzada integración de Severo al grupo de φιλοπόνοι refleja menos un intento de atribuirle participación en los eventos que a demostrar su herencia espiritual.<sup>210</sup> Para Zacarías la prueba fundamental del carisma de Severo no residía en su participación efectiva sino en su asociación futura con este grupo solidario:

---

206 Otros miembros de la cofradía precedieron a Severo en su vocación: Esteban de Palestina ingresó al monasterio de Pedro el íbero, Anastasio de Edesa inició su vida monástica con el mismo Pedro luego que éste se le apareciera en un sueño, poco después le siguieron Eliseo, Felipe y Anatolio. *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 83-87 y 95

207 *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 13

208 Cf. *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 57, 87, 91-92, 95

209 Por ejemplo Menas [estaba] adornado por numerosas virtudes: la virginidad de alma y cuerpo, el amor a la humanidad, la humildad, una caridad perfecta, y gran dulzor”, *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: pp. 44-45, pero sobre todo Evagrio quien termina sus días como monje en el monasterio de Maiuma, *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 95 a quien había sido enviado por Dios para lograr que muchos de los jóvenes cambien la vanidad legal (λαίσθη, del Gr. δικάνικῆ) por la filosofía divina. *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 54

210 En el caso de Menas de Alejandría, este vínculo se expresa en su profecía que apuntaba al futuro del santo: “Este [Severo] brillará entre los obispos, como San Juan [Crisóstomo] a quien le fue confiado el timón de la ciudad de Constantinopla.” *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 13;

*Hemos demostrado suficientemente que el siervo de Dios y sumo sacerdote Severo no pudo haber sido visto realizando sacrificios a los ídolos o ejerciendo la magia [...] este sumo sacerdote de Dios estaba, tanto en Alejandría como en Fenicia, con aquellos que, con la ayuda de Dios y de nuestro Señor Jesús el Mesías, trataron como lo hicieron a los paganos, los magos y los dioses de los paganos. Sobre todo él estuvo con aquellos en Fenicia, porque el había recibido ya la filosofía práctica (ἡ πρακτικὴ φιλοσοφία) por su imitación de Evagrio y porque el era conocedor del conocimiento (ἡ γνῶσις) y la contemplación (ἡ θεωρία del Gr. θεωρία) de las enseñanzas porque se dedicaba a leer a los escritores eclesiásticos.*<sup>211</sup>

Pero la asociación de Severo con estos φιλοπόνοι no se desarrolló en un vacío institucional. Por el contrario, Zacarías atribuye un claro sentido faccioso a la asociación que se opone no sólo a los paganos sino también a grupos cristianos heterodoxos. Esta dimensión facciosa se desprende de la omnipresencia de la violencia como forma de construir barreras confesionales. Dicha violencia recibía su validación de la presencia del clero y los monjes quienes juegan un papel legitimante. En cuanto al clero episcopal la sección dedicada a Alejandría resulta la que aporta indicios más reveladores. En efecto, el autor destacó los vínculos que unía a los estudiantes con varios miembros del clero alejandrino y en especial con el patriarca Pedro Mongo.<sup>212</sup> Sin embargo, la figura episcopal era a menudo inaccesible y su intervención nunca se producía directamente, sino a través de los monjes. En este sentido, en la *Vida de Severo*<sup>213</sup> –pero con mayor claridad en la *Vida de Isaías*<sup>214</sup>– los monjes ocupaban el lugar de maestros y guías espirituales de los jóvenes. Los monjes no sólo eran sus consejeros sino que además

---

<sup>211</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 76

<sup>212</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: pp. 25-27

<sup>213</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: pp. 15 y 80

<sup>214</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Isaías*: pp. 7-8/5-6, 9-10/6-7 y 12/8 Tanto en la acción como en la palabra, los monjes son una dirección sin la que los eventos carecen de un significado legítimo. El tema de la superioridad del monje sobre el filósofo es un tópico hagiográfico que se encuentra presente en toda la literatura del período. En él, se desarrolla la oposición entre la verdad cristiana, oculta detrás de la *stultitia* del monje, y las falsedades de los filósofos con sus discursos sutiles. No sería incorrecto ver en de los relatos tanto de la *Vida de Severo* como en la *Vida de Isaías* ecos de esta misma polémica, pero el énfasis en la superioridad intelectual del monje sobre el filósofo adquiere, en estos casos un contenido completamente nuevo. Zacarías funde ambos elementos para contribuir a una nueva percepción del vínculo entre vida cristiana y cultura secular. Ascetas como Isaías, Atanasio, Esteban, Evagrio y Parolio invierten el modelo literario del monje ignorante que vence al filósofo con la simpleza de las verdades ascéticas. Todos ellos eran hombres de una cultura sofisticada que conformaban una instancia superadora de, pero no opuesta a, la educación pagana. Ver Festugiere (1959) pp. 211-244, Brown (1992) pp. 35-70, en particular Watts (2006-2007), (2005).

conformaban un grupo pronto a movilizarse en su apoyo ante cualquier requerimiento, como en el caso de Salomón, el abad del monasterio de Enatón, que encabezó las violentas manifestaciones dirigidas en Alejandría contra los paganos, transformando una disputa entre estudiantes en un asunto de orden público.<sup>215</sup>

Junto a estas formas de intervención práctica se añadía una legitimidad espiritual que, para Zacarías, emanaba de la continuidad entre ambos grupos. En efecto, los estudiantes fueron el material (con la paradójica excepción de Zacarías) en el que se reclutaban los futuros líderes monásticos. En este sentido, deberíamos concebir a la interacción entre monjes y estudiantes no tanto como la relación de dos grupos diferenciados sino como diferentes grados de una elite, que combinaba la formación legal y la praxis religiosa como caminos alternativos y, a la vez concurrentes. Esta continuidad se traducía, además, en una progresión del conocimiento que hacía de los estudios profanos una condición necesaria para el liderazgo eclesiástico. Por esta razón, cuando Severo abandonó la lectura de Libanio para avocarse a los padres capadocios no fue en virtud de una ruptura con una matriz cultural sino en tanto una evolución espiritual. Otro indicio de esta progresión fue la actitud reservada que asumió Severo ante el bautismo.<sup>216</sup> Sus objeciones expresaban menos las dudas de un hombre de mundo ante el abandono de la exitosa carrera civil,<sup>217</sup> que el excesivo respeto de un filósofo que se sentía incapaz de elevarse ante el compromiso ascético que emanaba del bautismo. En este sentido, Zacarías advertía a su lector que el entrenamiento retórico y el conocimiento de las leyes, lejos de ser un obstáculo en el camino a la santidad, era una condición del liderazgo eclesiástico. Contrariamente a lo que afirma Zacarías, el bautismo de Severo podría haber sido el fruto de una conversión radical más que de una costumbre de la Iglesia local.<sup>218</sup> Pero el autor inscribe al bautismo como un paso iniciático en el carrera a su liderazgo religioso que se complementaba con el entrenamiento escolar para transformarlo en el modelo perfecto cuyos antecedentes

---

<sup>215</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: pp. 24-25

<sup>216</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 77 y 93

<sup>217</sup> Objeciones que, por otra parte, ya había refutado Juan Crisóstomo. Ver *Juan Crisóstomo, Contra los opositores a la vida monástica*: p. 404-444.

<sup>218</sup> Allen y Hayward (2004) p. 5.

habían sido Paralio, Menas, Evagrio e Isaías. De esta manera, la falta de una sólida formación cristiana en su juventud se convertía en un testimonio de su piedad y la falta de un temprano historial piadoso no hacía a Severo indigno de una autoridad que, como explicaría más adelante el autor, se había cimentado en los foros de debate teológico.

A partir de estas reflexiones podemos comprender la inserción de la *Vida de Paralio* en la biografía de Severo. Los intrincados detalles de la historia, ya fueron analizados con suficiente detalle por Edward Watts.<sup>219</sup> Por el momento nos basta con señalar que la narrativa giraba en torno a la competencia entre los filósofos paganos y los monjes cristianos de Egipto por la reafirmación de su poder espiritual.<sup>220</sup> Efectivamente, la anécdota de Paralio en su forma original, constituía una típica historia de conversión de un joven pagano al cristianismo en la que se ponían en juego la taumaturgia cristiana y pagana en una suerte de juicio ordálico, que finalizaba con la victoria cristiana y el compromiso de su protagonista con la nueva fe.<sup>221</sup> La importancia de su historia radicaba en que Paralio se transformó en el líder de la comunidad monástica de Enatón, y uno de los campeones de la causa monofisita. En su concepción original, la *Vida de Paralio* formaba parte de una discusión más amplia entre intelectuales paganos y cristianos por definir un modelo de *Holy Man*, que respondía a sus respectivas visiones del mundo espiritual.<sup>222</sup>

A lo largo de dicho relato, Severo estaba completamente ausente de la acción. En efecto, a diferencia de la sección dedicada a la actividad de los φιλοπόνοι en Beirut, Zacarías no hizo ningún intento por forzar el relato para asignar alguna función a su héroe en las acciones.<sup>223</sup> Por otra parte, la figura de Paralio, un pagano convertido no

---

<sup>219</sup> Watts (2005b)

<sup>220</sup> Sobre este tema ver Fowden (1982), Cox (1983), Bowersock (1996), Brown (1996).

<sup>221</sup> Watts (2005b) pp. 454-459

<sup>222</sup> Como afirma Watts, las coincidencias conceptuales de la *Vida de Paralio* con la *Vida de Isaías* y el *Amonio* ubican a estas obras en el marco de la cultura letrada de Beirut de finales del siglo V. Watts (2005b) p. 459-464

<sup>223</sup> Cf. Watts (2005b) p. 463 señala que en la tercera sección, Zacarías ensaya artimaña poco convincentes para incorporar a Severo en acciones en las que evidentemente no participó o, si participó fue en un papel absolutamente marginal.

sólo al cristianismo sino además a la vida contemplativa, asume un significado ejemplar. Como ha señalado oportunamente Edward Watts, Paralio constituía un modelo que validaba la tardía conversión de Severo pero, por otro lado, garantizaba al patriarca de Antioquia una vinculación monástica de la cual sus oponentes julianistas carecían.<sup>224</sup>

Las experiencias escolares de Severo y Zacarías asumían en el nuevo contexto de la polémica cristiana un significado alternativo. Éste estaba dado por el ascetismo, que constituía el hilo conductor por el cual el héroe se ubicaba en una cadena de autoridades. Pero, a partir del ingreso de Severo al monasterio de Maiuma, Zacarías abandonó el relato colectivo y se concentró de lleno en su carrera. Esta cuarta, y última, parte de la biografía desarrollaba una faceta ausente en las precedentes, esto es, la lucha por la ortodoxia. Sin embargo, el relato continuaba con el mismo patrón. Zacarías presentó a Severo principalmente como un polemista. Para Zacarías Severo era, ante todo, el modelo perfecto de filósofo cristiano.<sup>225</sup> Su mayor virtud residía en su coherencia doctrinal, que lo convirtió paulatinamente en árbitro teológico y portavoz de los opositores del concilio en la misma capital imperial. Severo era descrito como un valiente defensor de la fe, que desenmascaró los errores doctrinales de calcedonianos y eutiquianistas. Sus intervenciones polémicas estaban motivadas por el sólo deseo de asegurar la unión de la Iglesia alcanzada gracias a los acuerdos entre los patriarcas de Alejandría y Constantinopla.<sup>226</sup> Para justificar su abandono de la “*filosofía divina y la tranquilidad*”<sup>227</sup> del monasterio por el debate religioso en la corte imperial, Zacarías recurrió a la característica antítesis de los comportamientos entre el santo y el hereje, figura que se materializa en la persona de Neftalio. Este monje egipcio recorrió un itinerario similar al de Severo. En sus comienzos Neftalio había liderado un movimiento monofisita extremo que se opuso al Patriarca Pedro Mongo a causa de su apoyo al *Henoticon*, pero poco después de la muerte de éste último, y debido al fracaso de

---

<sup>224</sup> Watts (2005b) p. 454.

<sup>225</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: pp. 99-100 Cf. Sterk (2004) pp. 213-214, Rapp (2005) pp. 178-183.

<sup>226</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: pp. 100-101

<sup>227</sup> *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: pp. 103-104

hacerse con el economato de la Iglesia de Alejandría, cambió radicalmente de postura para transformarse en defensor del concilio.<sup>228</sup> Zacarías agregaba que Neftalio promocionó la expulsión de monjes y clero vinculado a Pedro Mongo y atacó a Severo que había asumido la defensa de los expulsados. El autor construyó la contraposición entre Severo y Neftalio en base a paralelos que oponían los comportamientos de uno y otro. Neftalio, igual que Severo, gozaba de una reputación de orador inspirado, pero mientras que, para Severo la retórica había sido el paso previo a su preparación como monje, Neftalio “*luego de haber olvidado las virtudes prácticas, y afilando su lengua para decir discursos, y adoptado un cierto modo sofisticado se ganó para sí a aquellos que se habían fatigado en la vida monástica*”.<sup>229</sup> Además, las maquinaciones de Neftalio y su ambición de poder eran la antítesis de la humilde vocación de Severo por servir desinteresadamente en la unión de la Iglesia. Paradójicamente Neftalio reunía todas las características que las fuentes calcedonianas le atribuyeron a Severo: un monje inconstante, ambicioso y promotor de disturbios.<sup>230</sup> Por lo tanto, no sería arriesgado extender la función simbólica que asumían los personajes de la *Vida de Severo* al mismo Neftalio. En efecto, éste era la antítesis de Severo no sólo en cuanto a las virtudes personales sino también en el plano doctrinal. En otras palabras, su función en el relato era aportar el complemento perfecto para la construcción de Severo como adalid de la ortodoxia.

A lo largo de la biografía de Severo, la vinculación con personajes y eventos guardan, por lo tanto, una relación de suma complejidad. La inclusión de personajes modélicos, como el obispo Severo de Sozópolis, Menas, Evagrio y Paralio, o antitéticos como es el caso de Neftalio, operaba en la construcción de la autoridad de Severo como espejo en el que se reflejaba su carrera. Otro rasgo sobresaliente de la *Vida de Severo* fue la cuidadosa incorporación de los eventos en escenarios que reafirman su dimensión hagiográfica. El santuario de un mártir, un monasterio o una iglesia fueron los espacios privilegiados en el desarrollo del relato. Estos lugares repletos de santidad, contribuyeron con su propia carga simbólica a la conformación de significados

---

<sup>228</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: pp. 100-103

<sup>229</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: pp. 100-101

<sup>230</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica* pp. 166-167 y Teodoro Lector *Historia eclesiástica*: col. 199 y 211

específicos a las acciones. En algunas ocasiones el espacio sagrado se transformaba en el motor de una búsqueda espiritual que, por lo general, implicaba un desplazamiento del entorno urbano al propiamente rural de los monasterios. Paralio se trasladó a Enatón, para recibir el consejo de su hermano Atanasio y de su compañero Esteban cuando su fe en los ídolos paganos fue puesta a prueba.<sup>231</sup> Severo viajó desde la ciudad de Beirut al santuario rural del mártir Leoncio de Trípoli para recibir su iniciación catequética y ser bautizado.<sup>232</sup> Además, su iniciación monástica se enmarcaba en la peregrinación a los lugares santos, el santuario de Juan el bautista en Emesa y la ciudad santa de Jerusalén.<sup>233</sup> Una vez iniciada su carrera monástica, Paralio volvió a su país natal, Caria, para fundar monasterios y evangelizar a su familia.<sup>234</sup> En otras ocasiones los monasterios constituían lugares de refugio como en el caso de Menas y Zacarías quienes condujeron a Paralio al mismo monasterio de Enatón para protegerlo de la violencia de los paganos.<sup>235</sup> Por último, en otros casos los lugares guardaban un especial valor simbólico para los monofisitas, como la iglesia de la ἀναστασία de Beirut, donde Severo y Zacarías acordaron estudiar y practicar la oración conjunta.<sup>236</sup>

Otros lugares adquieren un papel exclusivamente simbólico en el desarrollo de los eventos. En estos casos, el espacio asume su significado a través de la presencia de figuras relevantes del movimiento monofisita. El caso paradigmático es Alejandría, la

---

231 *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 19

232 *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 79-80

233 *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 92

234 *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 39-44

235 *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 24

236 *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia*: p. 48 En Beirut Zacarías menciona dos iglesias. La iglesia de la Anastasia (اناستاسيا / ἀναστασία), mal llamada “de la resurrección”, (sobre una discusión acerca de la identificación de la iglesia ver Jones Hall (2004) p. 170) y el templo de la “Madre de Dios” (الامه / θεοτόκος). La primera es identificada por Jones Hall con la iglesia incendiada durante el reinado de Juliano y que probablemente fuera construida por Anastasia, hermana de Constantino. La iglesia Anastasia fue mencionada en otras dos obras de Zacarías. En su diálogo *Disputatio de Mundi Opificio* col. 1021-1025, esta iglesia fue el escenario de la discusión entre el pagano y el autor. En segundo lugar, en la *Historia eclesiástica* fue el escenario de un encuentro entre el Timoteo Eluro, en camino en su exilio en Gangra, y el obispo Eustacio de Beirut, quienes inician un diálogo teológico que finaliza con el triunfo del patriarca desterrado y la conversión a la fe ortodoxa (esto es anticalcedoniana) del obispo local.



cual constituye el centro indiscutible de la autoridad religiosa en el que *en todo momento es testimoniada la fe perfecta (الذي لا يصدع)*.<sup>237</sup> Como vimos, esta percepción de Alejandría como la cuna de la ortodoxia, donde la sucesión episcopal ha permanecido intacta, está también presente en la *Historia eclesiástica*. Sin embargo, a pesar de contar con un patriarca ortodoxo (Pedro Mongo) la sede episcopal de Alejandría se encuentra en un plano secundario ya que su ortodoxia es mediada por la autoridad espiritual de los monjes, quienes, en última instancia, son considerados verdaderos guardianes de la ortodoxia.

Entre los monasterios evocados en la *Vida de Severo* se destacaban dos: el monasterio de Enatón, en Egipto, y el monasterio de Maiuma en Palestina. Ambos guardaban un particular vínculo con la vocación ascética de los estudiantes cristianos pero, además, fueron lugares significativos en la carrera de Severo. En Maiuma, Severo ingresó como monje en los primeros años de la década del 490 y desde allí se transformó en el líder de los anticalcedonianos. En Enatón Severo recibió refugio luego de su deposición en el 518 donde se vio involucrado en las disputas con Julián de Halicarnaso.<sup>238</sup> Zacarías dedicaba especialmente su atención a la descripción del monasterio de Maiuma, su líder Pedro el íbero, y a sus herederos espirituales.<sup>239</sup> Para Zacarías la conexión entre Severo y Pedro el íbero resultaba fundamental.<sup>240</sup> De la misma manera que para Juan de Beth Aftonia, para Zacarías el ingreso de Severo al monasterio de Maiuma instituía a Severo como el heredero directo del carisma de Pedro.

---

<sup>237</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 77

<sup>238</sup> Yo [es decir Zacarías] no comulgaba con los obispos de Fenicia, sino con los santos padres de Egipto y Palestina, cuyos jefes eran Pedro que era de la región de los iberos, que fue obispo de la ciudad de Gaza en el mar [se refiere al puerto, Maiuma] que se destacaba por la filosofía, la práctica monástica y por los milagros apostólicos, y Juan jefe del monasterio de Egipto y obispo de Sebennytos, y Teodoro obispo de Antinoe, (...) y el segundo profeta Isaías que no sólo tiene el nombre del profeta sino que además su don (...) Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 78, Allen & Hayward (2004) pp. 46-49

<sup>239</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: pp. 85, 94-98

<sup>240</sup> Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 82-83 Cf. Juan de Beth Aftonia: *Vida de Severo de Antioquia*.

El común denominador de todos estos espacios es la estrecha vinculación con los lugares de culto bajo control del clero anticalcedoniano a principios de la década del 510. De esta manera, no resulta exagerado concluir que la mención de lugares de culto tanto en la *Vida de Severo* como en la *Vida de Isaías* estaba supeditada al funcionamiento de esos lugares como núcleos de autoridad. En efecto, la geografía que despliegan ambas obras se concentra en los puntos nucleares de la devoción anticalcedoniana, siguiendo dos criterios: en primer lugar la vinculación con lugares particularmente significativos para la ortodoxia monofisita y en segundo, con la propia persona de Severo.

En conclusión, Zacarías escribió la *Vida de Severo* como un panegírico dedicado a la defensa de su héroe y amigo. Al hacerlo, Zacarías reconstruyó el pasado comunitario como una sucesión de líderes espirituales cuya continuidad se proyectaba hacia el presente en la figura aglutinante de Severo. Las aparentes inconsistencias de la *Vida de Severo* no eran el fruto de la polémica específica en cuanto a su actuación personal, sino un modo de incluirlo en una cadena de liderazgo espiritual que se había empezado a forjar en Alejandría en la década del 480 y que culminó con su elección como obispo.

Por otro lado, Zacarías era plenamente conciente que la refutación de la acusación resultaba tan improbable como la acusación misma. Por lo tanto, aquella no operaba en un plano histórico-positivo, es decir en la comprobación empírica de la no participación del patriarca de Antioquia en sacrificios paganos, sino en un plano simbólico transformando la *vita* de su héroe en un ideal de liderazgo cristiano que combinaba educación, ortodoxia y ascetismo como elementos imprescindibles para su ejercicio. Tanto la extensa *Vida de Severo* como la más breve *Vida de Isaías* proveen dos modelos alternativos que combinan con diferentes proporciones un mismo principio: una herencia espiritual que combina ortodoxia, práctica ascética y filosofía y que se transmite a través de una línea que encadena maestros y discípulos. Esta cadena se construye en dos planos uno histórico, el cual apunta al contacto directo o indirecto con lugares y maestros espirituales reconocidos, y otro, más importante, simbólico en la medida que el santo se transforma en un heredero superador de sus antecesores.

### 2.3 Juan Rufo y la resistencia anticalcedoniana en Palestina.

El segundo de los historiadores al que dedicaremos nuestra atención, Juan Rufo, pertenecía al mismo contexto geográfico que Zacarías. De su vida conocemos algunos pocos detalles, los cuales se encuentran esparcidos entre los testimonios autobiográficos contenidos en sus obras. Juan pertenecía a una familia de la aristocracia árabe residente en la localidad palestina de Beth Rufina.<sup>241</sup> A mediados de la década del 470, este autor se encontraba en Antioquia donde fue ordenado diácono por el patriarca anticalcedoniano Pedro el batanero.<sup>242</sup> Luego de la deposición y exilio de éste último, Juan abandonó esa ciudad y se recluyó en el monasterio de Pedro el íbero.<sup>243</sup> Por otra parte sabemos poco de su educación aunque es probable que haya recibido en su juventud una educación acorde con su rango.<sup>244</sup> El último testimonio que tenemos de él es una alusión en la *Vida de Severo* de Zacarías que lo cuenta entre los discípulos y herederos de Pedro en la dirección del monasterio.<sup>245</sup>

Juan Rufo compuso tres obras, probablemente escritas en griego pero conservadas en siríaco:<sup>246</sup> una biografía de su maestro Pedro el íbero, un breve opúsculo hagiográfico

---

<sup>241</sup> Nau ubica esta localidad cerca de Ascalón. *Juan Rufo: Pleroforias*: p. 7 y 50

<sup>242</sup> *Juan Rufo: Pleroforias*. pp. 142-144; ver Schwartz (1912) p. 9

<sup>243</sup> *Juan Rufo: Pleroforias* pp. 143-146. Las razones por las que Juan abandonó dicha ciudad no están claras, aunque algunos indicios sugieren que su fuga se produjo durante el patriarcado del calcedoniano Calendión (479-485), por lo que Juan Rufo habría podido estar implicado en el asesinato del antecesor de Calendión, Esteban (c. 479); sin embargo, la relación entre ambos eventos es poco más que una hipótesis. Steppa (2002) pp. 59-60, sobre el asesinato de Esteban *Evagrio escolástico Historia eclesiástica* p. 109, *Juan Malalas: Cronografía*: 15, *Ps. Dionisio de Tell Mahre. Crónica*: pp. 229-230,

<sup>244</sup> Steppa (2004) p. 91 basándose en una breve digresión autobiográfica (ver *Juan Rufo, Vida de Pedro el íbero* pp. 82-83) indica que Juan estudió, igual que Zacarías, derecho en Beirut pero esto es poco más que una suposición.

<sup>245</sup> Por otra parte, no es seguro que Juan Rufo haya sido efectivamente el sucesor de Pedro en el episcopado de Maiuma. La única mención de Juan Rufo como obispo de Maiuma proviene de encabezado del Manuscrito que contiene las *Pleroforias*. Por el contrario, Zacarías lo consideraba el encargado del altar de la Iglesia del monasterio, es decir que tenía rango clerical. Ver *Zacarías de Mitilene. Vida de Severo de Antioquia* p. 86. Probablemente, de esta referencia a su posición como encargado del altar entre los monjes surge la suposición de que Juan sucedió a Pedro como obispo. Sin embargo, el obispado de Maiuma desapareció de los testimonios eclesiásticos en el siglo VI, absorbido por el titular de la sede vecina de Anthedon. Ver Steppa (2002) pp. 18-19. En la p.58 pone en duda que Juan haya sido efectivamente obispo, y que el título habría sido un reconocimiento posterior de su función como sacerdote en el monasterio.

<sup>246</sup> Sobre la autoría de las tres obras ver Duval (1907) p. 151, Schwartz (1912), y más recientemente Steppa (2002) pp. 61-80 y, sobre todo, los argumentos más sofisticados de Horn (2006) pp. 10-49. Sobre

conocido como *Conmemoración de la muerte de Teodosio de Jerusalén y el monje Romano*, y una compilación de anécdotas monásticas que lleva como título *Pleroforias*. En estas tres obras, la figura carismática de Pedro el íbero ocupa un lugar protagónico, como testimonio de la ortodoxia.<sup>247</sup> Pero, a diferencia de Zacarías, su perspectiva de la historia de los conflictos cristológicos asumía una nueva dimensión polémica. En efecto, mientras que el obispo de Mitilene había escrito sus historias como una defensa de la política del *Henoticon* y, por lo tanto, como legitimación de las aspiraciones del clero anticalcedoniano a ser su intérprete; Juan Rufo refleja una radical oposición a cualquier solución de compromiso hasta el punto de poner en duda la misma política imperial.<sup>248</sup>

### 2.3.1 La vida de Pedro el íbero.

La Vida de Pedro el íbero fue compuesta poco después de la muerte del santo (c. 490) a partir de relatos orales y experiencias personales recogidas por el autor.<sup>249</sup> De la misma manera que otras obras hagiográficas, la composición de la *Vida de Pedro el íbero* estaba estrechamente relacionada al culto desarrollado en torno al santuario que conservaba sus reliquias en el monasterio, aunque su circulación posterior diluyó su significación litúrgica.<sup>250</sup>

Este extenso trabajo fue editado por primera vez en 1895 por Richard Raabe junto a una traducción alemana,<sup>251</sup> y recientemente Cornelia Horn y Robert Phenix concluyeron

---

la lengua de composición ver la introducción a la traducción de la *Vida de Pedro el íbero* de Cornelia Horn p. lxxiv.

<sup>247</sup> En cierto sentido, Juan Rufo constituye una excepción dentro de los historiadores que analizamos en este trabajo. En efecto, éste es el único de los cuatro autores que no compuso una *Historia eclesiástica*, por lo que todas sus obras, al menos las conocidas, pertenecen al género hagiográfico.

<sup>248</sup> Steppa (2002) pp. 171-172

<sup>249</sup> Schwartz (1912) p. 1-28, Steppa (2002) pp. 62-63, Horn (2006) pp. 12-15.

<sup>250</sup> Cf. Horn (2006) pp. 12-13. La seguridad de la autora en cuanto a que los monofisitas conocieron la biografía de Pedro sólo en siríaco si bien es posible, es poco probable. La amplia circulación del texto griego a finales del siglo VI puede comprobarse en la referencia de Evagrio escolástico quien conocía la versión griega y la utilizó como fuente, ver Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica* p.65 y Allen (1981) p.107. Cf. Schwartz (1912) p. 1. Pero, por otra parte, no tenemos ninguna razón para descartar que Evagrio –un antioqueno de nacimiento- pudiera consultar la *Vida de Pedro el íbero* en siríaco.

<sup>251</sup> Raabe, R (ed.) *Petrus Der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen und Sittengeschichte des Fünften Jahrhunderts*. Leipzig, 1895. A partir de los dos únicos manuscritos conservados: el primero, el

una nueva edición y traducción al inglés.<sup>252</sup> Además de la versión siríaca, disponemos de una versión georgiana que, probablemente, sea una traducción del mismo texto siríaco.<sup>253</sup> Además contamos con algunas referencias al probable original griego de la *Vida de Pedro el ibero* en la *Historia eclesiástica* de Evagrio escolástico, quien la consultó para su relato de los acontecimientos de Alejandría.<sup>254</sup>

Por su parte la *Commemoración de la muerte de Teodosio y el monje Romano* es una breve narrativa dedicada al martirio del efímero patriarca anticalcedoniano de Jerusalén Teodosio a manos de los agentes imperiales. Este opúsculo, contenido en los mismos manuscritos que la biografía de Pedro,<sup>255</sup> fue publicado por E. W. Brooks en 1907 junto a una traducción latina,<sup>256</sup> mientras que Horn y Phenix realizaron una nueva edición y traducción inglesa.<sup>257</sup>

---

manuscrito *Berlin Syr* 321 (fol. 68b a 103a) del siglo VIII conservado en la biblioteca de Berlín y el segundo, el manuscrito *Add.* 12764 (fol. 48ª a 78b) de la British Library, fechado en el siglo XII. Ver la introducción de Raabe a *Juan Rufo, Vida de Pedro el ibero* pp. V-VI.

<sup>252</sup> Cornelia B. Horn, C. B. & Phenix, R. R. (eds.) *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Atlanta, 2008. pp. 2-281. En este trabajo seguimos la paginación de la versión de Raabe.

<sup>253</sup> La versión georgiana de la Vida de Pedro el ibero fue editada con una traducción rusa por Nikolai Marr en 1896. Desafortunadamente no hemos podido consultar la edición. Ver Lolashvili, Iv. *Areopagetuli Krebuli: gamosactemat moamzada Iv. Lolashvilma*. Tibilis, 1983. pp. 117-158. No existe un acuerdo acerca de la fuente que subyace a la versión georgiana. Honigmann (1952) p. 55 y Devos (1952) p. 385-388 sostuvieron la estrecha relación entre el texto georgiano y el siríaco editado por Raabe. En cambio, Lang (1951) p. 159, postuló que ésta era una traducción con agregados de la biografía compuesta por Zacarías de Mitilene *vide Supra*. Horn (2006) pp. 48-49 si bien reconoce que la postura de Lang es extremadamente débil debido a que la biografía de Zacarías está perdida (aún reconociendo que el fragmento publicado por Brooks sea efectivamente parte de ella), evita pronunciarse al respecto. De acuerdo con esta misma autora, Horn (2006) p. 49, no obstante que en la versión georgiana es posible identificar algunos elementos que nos remiten a la versión siríaca atribuida a Juan Rufo, su utilidad para nuestro trabajo es más que relativa ya que se trata de una reformulación tardía especialmente diseñada para transformar a Pedro en un santo calcedoniano.

<sup>254</sup> *Evagrio escolástico: Historia eclesiástica* pp. 64-74. Cf. Allen (1981) pp. 107, n. 65

<sup>255</sup> En el manuscrito de la Biblioteca británica *Add.* 12.174 (fol. 141-142) y en el manuscrito Berlín Syr 321 (fol. 103-104).

<sup>256</sup> Brooks, E.W (ed.) *Narratio de obitu Theodosii Hierolymorum et Romani monachi*. En *Vitae Virorum apud monophysitas celeberrimorum I. CSCO*, 7/8, París 1907 pp. 21-27/13-19.

<sup>257</sup> Cornelia B. Horn, C. B. & Phenix, R. R. (eds.) *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Atlanta, 2008. pp. 282-301. No obstante la estrecha relación entre ambas obras, Steppa (2002) p. 71 ha argumentado en favor de considerar a la *Commemoración de la muerte de Teodosio* como una obra independiente que abarca eventos diferentes, pero complementarios, a los narrados en la biografía de Pedro.

En ambas narrativas los debates cristológicos confluyen con la hagiografía para definir a la ortodoxia como una red de solidaridades de laicos y eclesiásticos que se desplegaba en el tiempo en dos direcciones: hasta un pasado autoritativo, relacionado a la autoridad de la corte imperial, los monjes del desierto egipcio y los Patriarcas de Alejandría, y hacia el futuro hasta la generación misma del autor. Esta red de solidaridad que emerge del relato fue formulada como un grupo homogéneo que tenía su origen en la comunión espiritual entre los miembros de tres espacios geográficos en estrecho contacto. En primer lugar, la corte de Teodosio II -en cuya particular configuración como núcleo ascético Juan Rufo parece coincidir con otros autores del período-<sup>258</sup> los monasterios de Egipto y la comunidad monástica de Palestina. Los vínculos establecidos entre estos tres espacios eran producto del ascetismo el cual era descrito como el lenguaje común de una elite constituida por laicos piadosos, monjes y obispos cuya referencia era el parentesco.

Estos espacios se articulaban en torno a una figura carismática central, Pedro el ibero, cuya *vita* se estructuraba en cuatro momentos: su linaje familiar,<sup>259</sup> la relación entre Pedro y la corte imperial,<sup>260</sup> su ingreso en el medio monástico palestino<sup>261</sup> y, por último, su actuación en la polémica cristológica.<sup>262</sup> En estos cuatro momentos los lazos sociales aparecen subordinados, a una lógica que privilegia la tensión entre dos modelos de relaciones. Por un lado, las relaciones “tradicionales” (parentesco, ciudad, Estado) y, por el otro, las relaciones espirituales que se establecen por medio de la práctica

---

<sup>258</sup> Los testimonios relativos a la piedad imperial y al particular clima de la corte constantinopolitana en tiempos de Teodosio II son numerosos. Los años que abarcan su reinado constituyen un período particularmente fértil en el terreno cultural. No sólo Teodosio se abocó a un profundo movimiento de reestructuración institucional y cultural, sino que además de profundo sentimiento religioso. El “renacimiento teodosiano” abarcó el campo jurídico (produciendo la primera compilación legal significativa del derecho romano el “Código teodosiano”), literario y religioso. Durante su reinado surgieron los tres grandes epígonos de Eusebio (Sozómeno, Sócrates y Teodoreto), y se reunieron dos concilios ecuménicos (Éfeso I y II). Para una descripción del período recomendamos la síntesis de Bury (1923), pp. 212-235, y en especial Millar (2006), sobre su política religiosa ver Lubheíd (1965), sobre el código teodosiano Harries & Wood (1993), y sobre el clima literario Chesnut (1976) pp. 175-177.

<sup>259</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* pp. 1-16 Citamos las páginas del texto siríaco.

<sup>260</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* pp. 16-21

<sup>261</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* pp. 21-52

<sup>262</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* pp. 52-132

ascética. Esta tensión no significa la negación de unas y la reafirmación de las otras, sino que, en la medida que su objetivo era establecer la primacía de los lazos espirituales sobre otras formas de vinculación entre personas, Juan Rufo reconfiguraba la sociedad a partir de la oposición espiritualidad/materialidad en la cual, la ortodoxia jugaba un papel fundamental. Como señala Steppa,<sup>263</sup> la espiritualidad de Juan Rufo implicaba el rechazo a cualquier contacto directo con los herejes y, en última instancia, todo vínculo debía guiarse por este criterio discriminador. De esta manera, los lazos que establecía el santo durante su carrera constituían manifestaciones parciales de su autoridad dentro de un linaje espiritual que interpretaba la ortodoxia como la extensión de su rechazo al mundo. Como veremos, estos momentos fueron una reformulación literaria del derrotero del santo que expresaban la propia concepción del autor tanto de la comunidad anticalcedoniana como del papel que ocupaba Pedro en ella. En este sentido, Juan Rufo encuadraba la carrera de Pedro en una red social en la que el rechazo al concilio de Calcedonia era descrito por un vocabulario tomado de la literatura monástica, en la que los lazos de parentesco espiritual jugaban un papel central.<sup>264</sup>

En la *Vida de Pedro el ibero* Juan Rufo provee un modelo de hombre santo involucrado en los asuntos eclesiásticos, maestro espiritual,<sup>265</sup> peregrino piadoso, benefactor de los pobres, fundador de comunidades, celoso de la ortodoxia, reticente obispo, y activo hombre de Elite.<sup>266</sup> En esta descripción, la polémica religiosa asume características particulares. Si bien sería exagerado postular que los aspectos dogmáticos están ausentes en su biografía, el carisma de Pedro no deviene de su función como teólogo o polemista, ni un mártir de la causa anticalcedoniana; ante todo es un asceta, un taumaturgo y un visionario cuyas intervenciones (muchas veces

---

<sup>263</sup> Steppa (2004) pp. 102-103

<sup>264</sup> Steppa (2004) pp. 97-98, Horn (2006) pp. 57, 150-170 y p. 293. Cf. *Juan Rufo. Vida de Pedro el ibero*. p. 135. Este vocabulario encuentra dos claros paralelos en la tradición de los *Apothegmata* de los Padres del desierto, las homilias de Juan Crisóstomo y en las regulaciones de Basilio de Cesárea para las comunidades Capadocias.

<sup>265</sup> Debemos recordar que Honigmann (1952) atribuyó la autoría de las obras de Pseudo Dionisio areopagita al mismo Pedro el ibero. A pesar de las evidentes coincidencias entre la cristología de Pseudo Dionisio y las ideas monofisitas, esta atribución permanece en términos puramente hipotéticos. Para una evaluación del tema ver Van Esbroek (1993).

<sup>266</sup> Sobre los variados aspectos de la figura de Pedro ver: Bitton-Ashkelony (2004), Horn (2003a), Hevelone-Harper (2006a).

caracterizadas por la duda) son una revelación del juicio divino contra el concilio de calcedonia. Por lo tanto, en el centro de dichas redes de solidaridad y los mecanismos que las instituyen en la narrativa histórica se encuentra el carácter polémico de la obra de Juan Rufo. El autor apelaba a ellas para reconstruir el pasado de la Iglesia monofisita en Palestina incluyendo en ella figuras carismáticas que proyectaban su autoridad en el santo. Pero también la comparación con otros testimonios contemporáneos, particularmente en lo relativo a sus silencios y contradicciones, nos permitirá constatar la importancia de dichos mecanismos en el relato hagiográfico, ya que hicieron posible la transformación de esta red heterogénea de solidaridades en un movimiento coherente de oposición al concilio.

#### 2.3.1.1 La vocación ascética de Pedro el íbero: lazos familiares y herencia espiritual.

Entre los numerosos *topoi* que conforman el género hagiográfico, la descripción de los lazos parentales es uno de los más ricos en significados.<sup>267</sup> La gran cantidad de variables que puede incluir la presencia de los lazos de parentesco en este tipo de relatos puede comprenderse en dos formas generales. En algunos casos la santidad del héroe es contrapuesta a la estructura familiar.<sup>268</sup> En otros casos la familia del santo es un antecedente directo o un aliciente al desarrollo de su carisma. Sin embargo, sería un error concluir que ambas formas son antagónicas. De hecho, como afirma Rebecca Krawiec, la hagiografía tardoantigua ofrecía a sus lectores una visión “pro-familiar” que subrayaba la necesidad de sostener la lealtad basada en el parentesco, a condición que ésta pueda incluirse en el marco normativo de la práctica ascética. Esta espiritualización de los lazos biológicos presente en la literatura ascética del período podía producirse mediante tres estrategias complementarias: la subordinación de la familia sanguínea a la familia monástica, su redefinición mediante la formulación de reglas explícitas de intercambio o, por último, su celebración en el marco de la familia espiritual.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> Ver Escolan (1999) pp. 128-129, O’ Roark (1999), Patlagean (1978).

<sup>268</sup> Cf. Coon (1997) Rousseau (1972), Escolan (1999) pp.141-147

<sup>269</sup> cf. Krawiec (2003) pp. 286-287,



Estas tres estrategias confluyen en la sección dedicada a la familia de Pedro.<sup>270</sup> Sería válido suponer, como lo hace Horn, que la fuente de información sobre su familia haya sido el mismo Pedro o sus allegados.<sup>271</sup> Esta suposición se sustenta a partir del testimonio del propio Juan Rufo, quien señala que los miembros de la familia de Pedro eran celebrados en fiestas especiales en el monasterio, costumbre que parece haber sido promovida por él mismo. Horn destaca, sin embargo, que el criterio elegido por el hagiógrafo para evocar a los miembros del linaje es principalmente religioso.<sup>272</sup> En efecto, Juan Rufo estructuró la descripción de la casa real íbera en torno a sus virtudes ascéticas con la intención de prefigurar la santidad del protagonista en varios de los integrantes de su familia.<sup>273</sup>

Pero, a pesar de la abundancia de detalles, la genealogía de Pedro es una creación literaria diseñada con el único objetivo de dotarlo de antecedentes apropiados a su carisma.<sup>274</sup> Efectivamente, los eventos narrados parecen tener poca historicidad,<sup>275</sup> y

---

<sup>270</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el íbero* pp. 3-15

<sup>271</sup> Horn (2006) pp. 114-115

<sup>272</sup> Horn (2006) p. 122

<sup>273</sup> Sobre los orígenes del cristianismo en Georgia ver, Synek (2000). La enumeración es larga pero significativa: su abuelo materno, Bakurio fue, según Juan Rufo, el primer rey cristiano de Georgia, Arsilio, el hermano de Bakurio y su corregente (de acuerdo con la tradición política dominante en Iberia, es probable que ambos abuelos y el tío abuelo de Pedro gobernarán juntos Iberia. Cf Horn (2006) p. 51 n. 11) también es descrito como un hombre santo, Juan Rufo, *Vida de Pedro el íbero* pp. 7-9. La abuela de Pedro, Duktia, era una dama que en su viudez había dedicado a la vida ascética y al cuidado de los pobres (Juan Rufo, *Vida de Pedro el íbero* p. 5). La familia de Pedro aparece como un grupo parental que abarca a los descendientes de un ancestro junto a una gran cantidad de miembros laterales. En este modelo de familia los lazos de afinidad aparecen con igual o mayor fuerza que los lazos de sangre. Pero, con toda seguridad la lista está cuidadosamente conformada a partir de un criterio ascético. Juan Rufo se interesa solamente por aquellos parientes que se destacaban por sus costumbres cristianas. Incluso su familia de crianza está representada: Zuzo, su aya, la hija de ésta, Ota y su marido Khuranio, su hermano Bardelio y dos hijos de la pareja: Kata y Margakes. La particular relación entre la familia de Pedro y la santidad se extiende a sus propios padres. En efecto, la madre de Pedro, Bakurduktia mantuvo su castidad luego de haber enviudado (Juan Rufo, *Vida de Pedro el íbero* p. 5) y el padre de Pedro, Bosmario, recibió la visita profética de un ángel que le anunciaba la futura santidad de su hijo (Juan Rufo, *Vida de Pedro el íbero* p.15).

<sup>274</sup> Cf. Honigmann (1952) citado en Horn (2006) pp. 51-52 Horn (2006) p. 122 Pero la relación que establece Horn entre el carácter pre-monástico de la genealogía de Pedro y los modelos de realeza sagrada romanos parecen, a nuestro entender, al menos superficiales.

<sup>275</sup> La familia de Pedro no coincide con los nombres de la familia real mencionados en las crónicas georgianas, con la única excepción del tío abuelo de Pedro Farasmanio, que es generalmente asociado a P'arsman IV rey de Iberia entre 406 y 409. Ver *PLRE* 2 p. 872 y Horn (2006) p. 52

muchos de los miembros de la familia de Pedro parecen ser simples personificaciones de sus virtudes. En este sentido, algunas menciones, como la referida a Bakurio como el primer rey cristiano de Georgia,<sup>276</sup> obedecían a la necesidad del autor de vincular a la casa real georgiana con los lugares santos de Palestina.<sup>277</sup>

El segundo estadio de la carrera de Pedro comienza con su viaje a Constantinopla.<sup>278</sup> Pedro llegó a la capital en algún momento entre los años 422 y 429, como rehén para garantizar la alianza entre su padre y el emperador Teodosio II.<sup>279</sup> La descripción que hace Juan Rufo del lugar que ocupaba Pedro en la corte imperial está constituida por un vocabulario que se inscribía en el marco de las relaciones de parentesco espiritual generadas por la práctica ascética. Según éste, tanto el emperador como su esposa Eudocia iniciaron al joven rehén en las prácticas ascéticas, asumiendo el lugar de padres espirituales.<sup>280</sup> Al enfatizar la “paternidad” de los emperadores, el autor, intentaba señalar la influencia que éstos ejercieron sobre la futura vocación ascética del joven. Esta influencia espiritual se manifestaba en el profundo impacto que generó el estilo de vida de Teodosio y Eudocia en el príncipe:

---

<sup>276</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* pp. 5-8.

<sup>277</sup> De acuerdo con una leyenda que se remonta al siglo IV, Iberia se convirtió al cristianismo durante el reinado de Mirian (c. 330). Esta historia tiene como protagonista a Santa Nino, una mujer cautiva que predicó el cristianismo en Iberia y que convirtió al rey y a toda la familia real. Esta leyenda, que sería formulada en su forma definitiva en el siglo VII, fue atribuida por *Rufino de Aquilea: Historia eclesiástica*, p. 23, a cierto Bakurio, quien se la relató en una entrevista en Jerusalén a fines del siglo IV. Bakurio fue *Dux limitis* en Palestina cuando conoció a Rufino. Su figura es la primera en una larga lista de conexiones entre Palestina y Georgia. No deja de ser interesante la coincidencia de nombres entre la fuente de Rufino y el abuelo materno de Pedro. Ciertamente el nombre Bakurio era común en Georgia, pero no sería demasiado arriesgado postular que la coincidencia fuera producto de una temprana vinculación entre Pedro y Bakurio en los relatos orales de la comunidad monástica de georgianos en Palestina. En todo caso, es probable que Juan tuviera acceso a una versión que conectaba al reino de Iberia con los lugares santos y en especial con uno de los símbolos fundamentales del rechazo a Calcedonia, que circulaba en las comunidades monásticas georgianas de Palestina sobre la que construyó una imagen hagiográfica de su linaje. Por otra parte, la misma versión georgiana de la biografía de Nino relaciona estrechamente su misión con el Patriarcado de Jerusalén y en particular con la virgen *Theotokos*. La relación entre Jerusalén y Georgia y la mención a uno de los pilares de la causa anticalcedoniana, la virgen *Theotokos*, no son prueba concluyente de que la leyenda fuera originaria de esos círculos de monjes georgianos instalados en Palestina, pero esta suposición no se puede descartar. Sobre el tema ver Synek (2000) pp.5-8, Horn (2006) pp. 58-59.

<sup>278</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* pp. 15-21.

<sup>279</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* p. 16. Sobre las razones de su estadía en Constantinopla ver Horn (2006) p. 61 n. 46.

<sup>280</sup> *Y cuando él (Pedro) llegó hasta el bienaventurado Teodosio, y fue recibido por él (Teodosio) con benevolencia y fue criado y considerado como un hijo.* Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* p. 16.

*Y se asombró a causa del temor de Dios y amor al Mesías del emperador y de la emperatriz Eudoxia<sup>281</sup>, su esposa y compañera en su celo. Y de sus hombres y mujeres y sus ministros y en especial sus eunucos, designados cubicularios (محمدين). Y habitaban todos en el palacio (فدله) como en un monasterio (منازل) en oración y ayuno y en el oficio divino de la noche y en los demás ejercicios dedicados a Dios.<sup>282</sup>*

En efecto, la familia imperial gozaba de una reputación de piedad y ascetismo,<sup>283</sup> de la que se hacen eco los historiadores tardo-romanos, en particular Sozómeno y Sócrates.<sup>284</sup> Sin embargo, para Juan Rufo la piedad imperial excedía los límites de la habitual apología constituyendo a la corte en un verdadero monasterio, en donde Pedro edificó sus vínculos a partir del lenguaje común de la práctica piadosa.<sup>285</sup> La configuración de la corte constantinopolitana como un monasterio asumía para Juan Rufo una doble función. Por un lado, la imagen casi monástica del emperador era el complemento, y probablemente la confirmación, de su papel como garante de la

---

281 Sic en el texto *معه*. Obviamente el copista confundió a Eudocia con Eudoxia esposa del emperador Arcadio (m. 409) o con Licina Eudoxia, hija de Eudocia y esposa del emperador de occidente Valentiniano III.

282 Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* p. 16

283 Al contrario de sus sucesores, el apoyo brindado por el emperador y su esposa a la facción ciriliana durante los dos concilios reunidos bajo su autoridad (Éfeso I y II) permanecía en la memoria colectiva de los monofisitas como la mejor prueba de la legitimidad de sus reclamos. En la segunda mitad del siglo V Timoteo Eluro apelaba a dicho argumento para sostener la legitimidad. Ver, *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas (syr.)*: pp. 206-209. Del mismo argumento hace uso Juan Rufo en las *Pleroforias* cuando contrapone a Teodosio con Marciano. Ver *Juan Rufo: Pleroforias*: pp.

284 cf. *Sócrates escolástico: Historia eclesiástica* 7.22. 4-5, *Sozómeno: Historia eclesiástica* 9.1, Ambos historiadores resaltaban cómo, bajo los auspicios de Pulqueria, la hermana de Teodosio, la corte imperial se había convertido en un verdadero monasterio. Los mismos ecos de este clima encontramos en los testimonios del mismo Nestorio, quien en su exilio del desierto Libio en la década del 440, se quejaba amargamente de como la pareja imperial había sido fácilmente influenciada por la opinión de monjes que pululaban por la corte, cuando había aceptado la condena propiciada por Cirilo. Cf. *Nestorio: El Bazaar de los heraclidas*. Pp. 271-273 En este último punto la narración de Juan Rufo difiere en gran medida de la descripción de Sozómeno y Sócrates. Ambos historiadores atribuyeron el clima piadoso de la corte a la influencia de la hermana de Teodosio, Pulqueria, mientras que prefirieron retratar a Eudocia en términos negativos. Por el contrario, el autor de la *Vida de Pedro el ibero* caracterizó a la emperatriz como una activa participante del clima monástico que se vivía en torno al emperador. *Juan Rufo, Vida de Pedro el ibero* p. 16, llama a la emperatriz *compañera en su celo* (صاحبة في حب) de Teodosio. Horn (2004) y (2006) p. 125 Van Ginkel (1992).

285 Juan Rufo señalaba que el celo ascético del joven príncipe se vio incrementado por el contacto con la princesa romana Melania, a la que conoció en la corte. *Juan Rufo, Vida de Pedro el ibero* p. 29-30 La visita de Melania a la capital ocurrió probablemente c. 437 para asistir a la negociación del matrimonio de la hija de Teodosio y Eudocia, Licina Eudoxia, y el emperador de occidente Valentiniano III.. Cf. *Geroncio: Vida de Melania la joven*: p. 64-68.

ortodoxia. Así, su figura se transformaba en un foco de autoridad carismática, no tanto por su función en tanto monarca, sino por su reconocida piedad. Además, el ingreso de Pedro al círculo estrecho de relaciones de la pareja imperial lo hacía partícipe de esa misma autoridad carismática expresada en el parentesco espiritual. Pero esta configuración resulta más significativa si damos cuenta de una ausencia notable: los monjes. En las *Pleroforias*, Juan Rufo recordaba la relación entre Pedro y un sirio llamado Basilio que se había instalado en Constantinopla con el propósito de combatir la herejía de Nestorio.<sup>286</sup> Por el contrario, Basilio está completamente ausente de la *Vida de Pedro el íbero*. La omisión de la figura iniciática de Basilio garantizaba un lugar destacado a la pareja imperial en la tutela de la carrera ascética de Pedro, mientras que silenciaba otras influencias en los inicios de la carrera del santo. A diferencia de Nestorio,<sup>287</sup> cuya *damnatio memoriae* es claramente explicable por motivos teológicos, la desaparición de Basilio se debe al interés de Juan Rufo por incorporar a Pedro dentro de un linaje espiritual, cuyo líder (Teodosio II) constituía un paradigma de “emperador piadoso” -defensor de la ortodoxia en dos concilios y punto de legitimidad para las aspiraciones del clero anticalcedoniano- que coincidía sólo en parte con la propaganda imperial. Este paradigma, emanaba no tanto del ejercicio de la función misma como de un carisma ascético que era esencialmente individual. De esta manera el autor proporcionaba una imagen ambigua de la función del monarca (enfaticando la diferenciación entre carisma personal y función institucional) que se filtraba por los resquicios que eran constituyentes de la propia ideología imperial.

El corolario de la permanencia de Pedro en Constantinopla es la conformación de un círculo de discípulos en torno a él. Entre ellos el autor menciona a Juan el eunuco, un compatriota de Pedro que le servía como su chambelán y compañero,<sup>288</sup> y tres jóvenes de la aristocracia de la capital: Teodoro, Proclo y Sofronio.<sup>289</sup> Este primer signo de

---

<sup>286</sup> Juan Rufo: *Pleroforias*: pp. 78-82, “él (Basilio) fue el conductor del camino de salvación de Abba Pedro cuando era niño y se encontraba en la ciudad imperial.” Juan Rufo: *Pleroforias*: p. 78

<sup>287</sup> En las *Pleroforias*, Juan Rufo señalaba, no sin cierta incomodidad, la amistad que existía entre el obispo hereje (antes de su condena) y el santo. Juan Rufo: *Pleroforias*: p. 12

<sup>288</sup> Juan, cuyo nombre era en realidad Mitridates, provenía del reino vecino de Lálica, ubicado en la actual Georgia occidental.

<sup>289</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el íbero* pp. 19-20. La identidad exacta de los tres no es fácilmente discernible, sin embargo no sería aventurado sugerir que se trataba de miembros conocidos en los círculos

liderazgo religioso coincide con los primeros conflictos en la corte, con la cual mantenía una relación ambigua.<sup>290</sup> Dicha ambigüedad se manifiesta en pequeños actos de rebeldía ante las convenciones cortesanas. Juan señalaba que Pedro solo aceptaba las formas del mundo de una manera aparente, llevando el hábito del monje oculto debajo de sus ropas.<sup>291</sup> Además refirió como aquel se había negado a asistir a las ceremonias religiosas presididas por el emperador, y que era su costumbre encerrarse en sus habitaciones para cumplir con la liturgia en privado.<sup>292</sup> Estas oraciones se llevaban a cabo frente a un altar especialmente dispuesto para contener las reliquias de los mártires persas que había traído con desde el Cáucaso.<sup>293</sup> En otros episodios la tensión con respecto a su entorno se muestra de manera más radical. El autor señalaba que algunos de sus allegados y dependientes percibían su vocación ascética como un peligro para su posición en la corte.<sup>294</sup> Estas tensiones culminaron con la huida secreta de Pedro y Juan el eunuco para emprender su peregrinaje a tierra santa.

#### 2.3.1.2 Pedro el íbero y los monasterios de Palestina.

En el siglo V Palestina era un complejo mosaico cultural.<sup>295</sup> Desde el siglo IV, el interés imperial por la promoción de los lugares santos no sólo intensificó la presencia cristiana en Palestina, sino que además transformó a Jerusalén de una ciudad de segundo

---

anticalcedonianos de la capital y que tenían algún grado de relación con Palestina. Horn (2006) p. 133 Hace un intento de identificar estos nombres con personajes reconocidos de Constantinopla.

<sup>290</sup> A pesar de su tajante negativa a establecer contacto con los miembros de la corte durante su residencia en el monasterio de Maiuma, la influencia de Pedro en la corte fue significativa incluso luego de varios años de estadía en Palestina, tal como lo demuestran las *Pleroforias*. Cf. *Juan Rufo, Pleroforias* pp. 111-112.

<sup>291</sup> *Juan Rufo, Vida de Pedro el íbero* p. 21.

<sup>292</sup> *Juan Rufo, Vida de Pedro el íbero* p. 17. Más adelante en el relato, los mismos mártires acompañaban como espíritus la fuga de Pedro y su compañero, cantando salmos a lo largo del camino y anunciando su llegada en los pueblos. Estos himnos eran recordados por el mismo Pedro y, probablemente, fueran parte de las festividades celebradas en el monasterio de Maiuma. *Juan Rufo, Vida de Pedro el íbero* p. 22.

<sup>293</sup> *Juan Rufo, Vida de Pedro el íbero* pp.17-18. El autor añade que, durante estas oraciones privadas, los mártires se aparecían como espíritus y participaban junto al santo como si se tratara de una liturgia.

<sup>294</sup> *Juan Rufo, Vida de Pedro el íbero* p. 18 Una discusión entre el santo y el encargado de su almacén (محلّيس del Gr. κελλαρίτης) simboliza la ruptura entre el santo y “*las cosas del mundo*” (موجاهة). Del relato de Juan Rufo se desprende que el príncipe había llegado a la capital con todo un séquito de sirvientes.

<sup>295</sup> Sobre la cultura religiosa de Palestina ver Barnes (1981) y Stroumsa (1989).

orden en una importante metrópolis religiosa.<sup>296</sup> La abundancia de estos lugares santos para la cristiandad a lo largo de Palestina atraía a devotos de todas partes del mundo mediterráneo, y le confería a la provincia entera, y en especial a la ciudad de Jerusalén, un carácter particularmente cosmopolita que sólo era comparable a la misma Constantinopla.<sup>297</sup> Pero el constante flujo de peregrinos hacia tierra santa no se limitaba al tránsito de piadosos turistas, muchos de esos peregrinos se radicaban definitivamente en los numerosos monasterios de la región.<sup>298</sup> De esta manera, el movimiento monástico de Palestina se destacaba por una gran heterogeneidad cultural y una vinculación particularmente estrecha con los países de origen de sus fundadores o con la misma corte constantinopolitana gracias a una bien articulada red de influencias.<sup>299</sup> Estas particularidades del monacato en Palestina proporcionaban a la virtud ascética de la hospitalidad (ξενιτεία) un significado completamente nuevo. Este término estaba tradicionalmente asociado a la renuncia al mundo por parte del santo, quien se convertía en un extranjero en tránsito hacia la patria celestial.<sup>300</sup> Pero además la ξενιτεία estaba igualmente asociada al cuidado de los pobres y extranjeros, en particular a los peregrinos.<sup>301</sup> Por lo tanto, el culto a los lugares santos quedó indisolublemente ligado a las virtudes ascéticas haciendo del peregrino, como el monje, un extranjero que renuncia a sus vínculos mundanos en virtud de una nueva sociedad marcada por el parentesco espiritual que unía a los fieles.<sup>302</sup> Probablemente los ejemplos más destacados de esta interacción entre los miembros de las elites en Palestina sean la comunidad ascética de

---

<sup>296</sup> Stroumsa (1989) p. 24

<sup>297</sup> Sobre los monasterios de Palestina ver: Chitty (1995), Binns (1994), Patrich (1995).

<sup>298</sup> Cf. Hunt (1984), Frank (2000)

<sup>299</sup> Ver Frank (1994), Hunt (1984). En este caso no sólo nos referimos a las necesidades litúrgicas de cada santuario, sino que además los monasterios eran lugares de alojamiento para los peregrinos.

<sup>300</sup> Guillaumont (1979).

<sup>301</sup> En la literatura hagiográfica tardo-romana existe una abundancia de testimonios relativos a la ξενιτεία en este doble carácter. Patlagean (1978), Harvey (1990), Drijvers (1996b), Brown (2001) p. 65 Bitton-Ashkelony (2004) p. 109, Doran (2006), Francisco (2007), Kofsky (1997). Sobre la intervención de los santos en la sociedad ver el capítulo siguiente.

<sup>302</sup> Stroumsa (1989) pp. 18-20.

Jerónimo en Belén<sup>303</sup> y el monasterio del monte de los olivos, fundado por la patricia romana Melania la joven.<sup>304</sup>

En el sur de Palestina se encontraba la ciudad de Gaza y su puerto Maiuma. En esta ciudad el paganismo seguía siendo una fuerza dominante. Gracias a sus escuelas de retórica, Gaza era uno de los principales centros de educación del mediterráneo oriental, atrayendo jóvenes de diversas procedencias.<sup>305</sup> Esta particular configuración cultural de Palestina, en la que la particular interacción entre monjes, peregrinos e intelectuales jugaba un papel fundamental, impactó profundamente en la constitución de la identidad cristiana en la región.<sup>306</sup> El círculo monástico que lideró Pedro fue el resultado de esa particular relación que permitió combinación de ambos mundos (el monástico y el intelectual) en una síntesis que dio forma al movimiento monofisita tanto en Palestina y Egipto como, más tarde, en Siria.

Tanto Judea con sus santuarios como Gaza con su particular interacción entre filosofía y vida contemplativa fueron los dos centros de irradiación en torno a los cuales se desarrolló una compleja red de monasterios cuya historia ha recibido una atención desigual.<sup>307</sup> El núcleo surgido en la región de Gaza en torno a la ermita del monje Hilario ha recibido atención sólo en menor medida debido al rápido declive de éstos en

---

<sup>303</sup> Clark (1982), Blázquez (1998c), Weingarten (2005).

<sup>304</sup> Chitty (1995) pp. 65-66, Melania pertenecía a la más ilustre aristocracia de Roma, pero abandonó junto a su marido Piniano la vida acomodada en Italia para iniciar una exitosa carrera ascética. En la ciudad Santa fundó dos monasterios y dedicó el resto de su vida a la atención de los peregrinos que llegaban a la ciudad. *Gerancio: Vida de Melania la Joven*. Pp. 54-70. Su vida está suficientemente atestiguada gracias su biografía, probablemente escrita por el monje palestino Gerancio quien fue su protegido y sucesor como líder de la comunidad monástica fundada por ella. Gerancio se transformó en el Abad del monasterio masculino que Melania fundó en el monte de los olivos. Luego de la muerte de Melania Gerancio devino en uno de los más destacados líderes del movimiento anticalcedoniano en Palestina y tuvo una gran influencia sobre Pedro y su círculo. Sobre su vida ver Horn (2006) pp. 141-150. Gorce, D. (ed.) *Vie de Sainte Melanie*, SC 90, Paris, 1962. Clark, Elizabeth A. (ed.) *The Life of Melania the Younger: Introduction, Translation and Commentary*. 1984. sobre esta última edición citamos las páginas del texto.

<sup>305</sup> Sobre el clima intelectual de Gaza ver Bittón-Ashkelony & Kofsky (2004), Watts (2006-2007)

<sup>306</sup> *Vide supra*

<sup>307</sup> Chitty (1995), pp. 1-19. en particular ver las observaciones de Flusin (1996)

el transcurso del siglo VI.<sup>308</sup> Por el contrario, la historiografía dedicada al movimiento monástico en Palestina ha tendido a centrar su atención en el desierto de Judea, en torno a Eleuterópolis y Jerusalén y cuya figura fundacional fue Eutimio,<sup>309</sup> y cuya historia está íntimamente ligada a la acción del monje Sabas en defensa de la teología calcedoniana.<sup>310</sup>

A pesar del carácter clandestino de su peregrinación,<sup>311</sup> el ingreso de Pedro y Juan a esta compleja red de establecimientos monásticos se produjo gracias a origen cortesano.<sup>312</sup> Juan describe este período de la vida del santo circunscribiéndose a algunos episodios que los vinculaban con algunos de los líderes prominentes del monacato en Palestina. En particular Juan estaba interesado en dos aspectos: por un lado la incidencia de estas figuras como precursores y padres espirituales de Pedro, tanto en su práctica ascética como en su celo ortodoxo y, en segundo lugar, el carácter superador de aquel con respecto a sus protectores. Para ilustrar nuestro punto nos concentraremos en dos relaciones. La relación establecida entre Pedro y el círculo monástico comandado por Melania y la relación entre Pedro y su amigo Abba Isaías.

Pedro y su compañero ingresaron al monasterio del Monte de los Olivos, que estaba bajo la dirección del archimandrita Geroncio. La elección del monasterio no había sido casual ya que éste había sido fundado por Melania la Joven, con quien Pedro había estado en contacto en Constantinopla y cuya influencia había sido determinante en su vocación ascética.<sup>313</sup> De esta manera, Juan Rufo otorgaba una continuidad entre ambos escenarios (la corte y Palestina) inscribiendo el inicio de su carrera monástica en

---

<sup>308</sup> En este caso debemos citar los trabajos de Perrone (1980), (1989), Steppa (2002), Horn (2006), Chitty (1995) pp. 76-77, Kofsky (2004), Aja Sánchez (2001), Steppa (2004).

<sup>309</sup> Los tres grandes trabajos sobre monacato palestino, Binns (1994), Chitty (1995) y Patrich (1995) han enfocado su atención mayormente en los monasterios del desierto de Judea y han relegado los monasterios de Gaza a la función de contrapunto en las disputas cristológicas. Para una crítica a esta tendencia ver Flusin (1996).

<sup>310</sup> Binns (1994) pp.101-122, Patrich (1995) pp. 301-310

<sup>311</sup> Aunque Pedro era un rehén y Juan Rufo señala que su huida se produce en absoluto secreto. Cf. *Juan Rufo, Vida de Pedro el ibero* pp.21-22

<sup>312</sup> *Juan Rufo, Vida de Pedro el ibero* pp. 25-27.

<sup>313</sup> Ver *Juan Rufo, Vida de Pedro el ibero* p. 30 Cf. *Geroncio: Vida de Melania la Joven*, p. 64-68.



el marco de las estrechas relaciones entre la corte y el círculo de monasterios fundados por la aristócrata italiana en la ciudad santa.

Poco tiempo después de su ingreso, Pedro y Juan el eunuco recibieron el hábito monástico por parte de Melania y Geroncio en una ceremonia solemne en la Iglesia de la Resurrección.<sup>314</sup> En la escena que describe la ceremonia, Juan ubicó en primer plano un intercambio de presentes que simbolizaban la relación que se estableció entre Pedro y Melania. Estos intercambios asumieron dos fases sucesivas. En la primera, constatamos que la recepción de los jóvenes en la comunidad se traduce en el establecimiento de un vínculo de parentesco espiritual que une a sus líderes (Melania, su marido Piniano, y Geroncio) con Pedro a través de la liturgia bautismal. En efecto, la iniciación monástica de Pedro incluye la recepción de dones cuya simbología se encuentra en el bautismo. Ambas instituciones están asociadas a la idea de muerte y resurrección de Cristo por la que el candidato “muere al mundo” y renace en tanto cristiano o monje.<sup>315</sup> Este “renacer” implicaba el ingreso del individuo a una nueva familia espiritual, simbolizada en la intercesión de los padrinos ante Dios para la concesión de dones.<sup>316</sup> Antes de recibir el hábito, Nabarnugio y Mitrídates<sup>317</sup> recibieron de Geroncio los nombres monásticos de Pedro y Juan.<sup>318</sup> La secuencia de ambos gestos (el nuevo nombre y el hábito) son una alegoría tanto de su renacimiento espiritual como de la autoridad paterna que de ahí en más ejercieron Melania y Geroncio sobre ellos.<sup>319</sup>

Pero la segunda fase del intercambio se dirige en sentido contrario. Luego de describir la ceremonia de recepción de los jóvenes en el monasterio, Juan Rufo

---

<sup>314</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* p. 27-28

<sup>315</sup> Cramer (1993) pp. 35-45

<sup>316</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* pp. 31-32

<sup>317</sup> Los nombres “seculares” de Pedro el ibero y Juan el eunuco.

<sup>318</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* p. 32

<sup>319</sup> Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* pp. 29-30, Cf. Horn (2006) p. 385. Como una manera de reforzar el carácter parental del vínculo que unía a Pedro con Melania, el autor concluye la escena con la inserción de un *excursus* en el que recuerda la ceremonia similar sucedida años atrás en la que el mismo Geroncio había recibido el hábito monástico de manos de Melania y Piniano. Juan Rufo, *Vida de Pedro el ibero* pp. 31-32.

prosiguió con la narración de la consagración del *Martyrion* del protomártir Esteban. De acuerdo con su relato, Pedro participó junto a Melania y la emperatriz Eudocia<sup>320</sup> de la instalación de las reliquias del protomártir en una iglesia, construida con el financiamiento de la emperatriz, fuera de los muros de la ciudad. La ceremonia fue presidida por el Arzobispo de Alejandría, Cirilo<sup>321</sup> quien estaba de visita en Jerusalén. Luego de la consagración del santuario Juan incluyó una descripción de la consagración de otro santuario instalado en el monasterio del Monte de los Olivos,<sup>322</sup> en el que fueron instaladas las reliquias -las de los cuarenta mártires de Sebaste y los mártires persas- que fueron traídas por Pedro desde su tierra natal.<sup>323</sup>

La secuencia de eventos que se encadenan entre el ingreso de Pedro al monasterio y la instalación de las reliquias en los dos santuarios presenta ciertos detalles que contradicen el testimonio de Geroncio en la *Vida de Melania la joven*.<sup>324</sup> Elizabeth Clark ha realizado un estudio comparativo de ambos relatos y ha destacado que las divergencias entre ellos reflejan dos percepciones diferentes en torno a los papeles relativos de Eudocia y Melania en la consagración.<sup>325</sup> Por un lado, observa Clark, el autor de la *Vida de Pedro el ibero* atribuía toda la iniciativa -y el financiamiento- a la emperatriz y dejó en un segundo plano a Melania. Por el contrario, Geroncio adjudicaba la construcción y la instalación de las reliquias de ambos santuarios exclusivamente a la dama romana,<sup>326</sup> mientras que la esposa de Teodosio II quedaba relegada a un papel secundario. Dada la evidencia aportada por ambos relatos, Clark concluye que tales

---

320 Eudocia llegó a Jerusalén c. 439. Ver *Geroncio: Vida de Melania la Joven*, pp. 70-72.

321 *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero* p. 33 La presencia de Cirilo de Alejandría, resulta problemática ya que el relato de Juan Rufo adolece de una dudosa historicidad; si bien el arzobispo de Alejandría visitó con toda seguridad Jerusalén durante esos años, resulta poco probable que hubiera consagrado dos iglesias en la jurisdicción de su colega Juvenal (ver Clark (1982) p. 152). Sin embargo, cabría preguntarse si esta presencia no excedía la mera sustitución del patriarca hereje (juvenal) y, en virtud que la *Vida de Pedro el ibero* era una apología de su protagonista, por una figura que le permitía establecer un nexo directo entre Pedro y la tradición Alejandrina.

322 *Juan Rufo, Vida de Pedro el ibero* pp. 32-33

323 *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero* pp. 33-34

324 *Geroncio: Vida de Melania la joven*, pp. 70-72.

325 Clark (1982) pp. 149-156

326 *Geroncio: Vida de Melania la joven*, p. 69

divergencias eran el producto de una competencia entre diferentes grupos monásticos que reclamaban para sí el control del santuario del protomártir (y sus reliquias), otorgando la preeminencia alternativamente a Melania y a Eudocia.<sup>327</sup> No obstante, cabe observar que, si bien resulta evidente que en el relato de Geroncio Melania ocupa un papel preeminente, no resulta tan claro que Eudocia ocupe un papel equivalente en la *Vida de Pedro el ibero*.<sup>328</sup> Por otra parte, el análisis de Clark presta escasa atención al contexto del relato, la ordenación monástica de Pedro, y a un detalle fundamental en la narración, es decir, la procedencia de las reliquias de los mártires persas, depositadas en el segundo *martyrion*.<sup>329</sup> De esta manera, el reparto no sería bipartito sino tripartito (siendo Pedro poseedor de los mártires persas). En última instancia, la intención del autor no era privilegiar a Eudocia sobre Melania sino equilibrar la balanza poniendo a los tres (Eudocia, Melania y Pedro) en pie de igualdad.

Cualquiera sea el grado de historicidad del relato, el fenómeno que nos interesa explorar es la manera en que Juan Rufo concibió la relación entre Pedro y el entorno monástico en el que se había incorporado. Esta relación puede ser enmarcada en lo que Vincent Déroche ha llamado una “economía milagrosa”.<sup>330</sup> Una de las facetas más

---

<sup>327</sup> Clark (1982) p. 155

<sup>328</sup> Si fuera así, habría que explicar el hecho de que Juan Rufo, un monofisita radicalizado, hubiera de privilegiar la figura de Eudocia por sobre la de Melania. Por lo tanto, a la luz del tratamiento respetuoso pero distante que hace Juan Rufo tanto en la *Vida de Pedro el ibero* como en las *Pleroforias* resulta improbable que el autor privilegiara su figura por sobre la de Melania. Cf. Juan Rufo: *Vida de Pedro el ibero* pp. 48-49, El mismo Juan Rufo en las *Pleroforias* pp. 14-15 consideraba a la emperatriz como traidora a la fe. En efecto, Melania –quien fue una figura de gran peso en el debate contra los nestorianos, cf. Geroncio: *Vida de Melania la joven*, p. 232, *Cirilo de Escitópolis. Vidas de los monjes de Palestina*: pp. 47-49- murió en el 439, doce años antes del estallido del conflicto provocado por el concilio de Calcedonia, mientras que Eudocia – a pesar de su activo patronazgo hacia los monofisitas – finalizó su vida aceptando las disposiciones del concilio. Cf. *Cirilo de Escitópolis. Vidas de los monjes de Palestina* p. 54

<sup>329</sup> Si bien, Juan Rufo nunca aclara que las reliquias son las mismas que trajo Pedro de Iberia, la evidencia proporcionada por la *Vida de Pedro el ibero* indica se trataban de aquellas mismas. Las reliquias de los mártires persas son mencionadas no menos de 5 veces a lo largo de la obra (ver pp. 17, 18-19, 22-23), todas antes de su instalación en el santuario. Cf. Clark (1982) p. 151, Horn (2006) pp. 200-201 y 264-270.

<sup>330</sup> Déroche (1995) citado en Caner (2006) p. 329 resume de la siguiente manera lo que Déroche entiende por “economía milagrosa” “*God bestows material resources upon all who practice his commandments, specially charity. Such resources are bestowed in proportions greatly exceeding whatever was initially expended, so that by living just a little, one might gain a hundred times or more in excess. Such resources are bestowed immediately, but conditionally – to continue receiving them, one must continue expending them on good Works.*”

importantes de esta economía milagrosa era la circulación de “bendiciones” (εὐλογίαι en syr. ܐܘܠܘܓܝܐ)<sup>331</sup> que, a diferencia de la limosna (ἐλεημοσύνη), no suponían una inversión en pos de una salvación futura, sino que eran un don ofrecido sin esperar recompensa, de acuerdo con el precepto paulino (2Cor. 9: 5-12).<sup>332</sup> La función principal de estas εὐλογίαι era el establecimiento de vínculos jerárquicos entre personas, pero, a diferencia de las formas de intercambio prevalecientes en el mediterráneo, constituían formas de intercambio “puro”,<sup>333</sup> es decir, no guiados por el interés inmediato de la retribución.<sup>334</sup> Daniel Caner identifica este tipo de regalos con una nueva economía en donde la circulación de bienes carece de una intencionalidad puramente material. La circulación de estas εὐλογίαι, afirma el autor, funcionaba como constructora de una elite cristiana que purificaba la riqueza<sup>335</sup> y a la vez recreaba vínculos de solidaridad y obediencia entre las personas. Las reliquias de los mártires depositadas por Pedro pueden ser entendidas como la contrapartida de los dones entregados por Geroncio y Melania en el ingreso de aquel al monasterio. En este sentido, no sólo reafirmaban vínculos con ellos sino que equilibraban la relación jerárquica que otorgaba a Melania y Geroncio la primacía en virtud de función como padres espirituales.

Un principio similar subyace en la relación entre Pedro y su maestro espiritual Abba Isaías.<sup>336</sup> Juan Rufo recordaba que luego de instalarse definitivamente en Gaza, Pedro entró en contacto con este famoso asceta egipcio con quien intercambiaba periódicamente alimentos ratificando su amistad espiritual.<sup>337</sup> Pedro le enviaba

---

<sup>331</sup> Estas εὐλογίαι asumían las más variadas formas. Podían consistir en toda clase de regalos cuyo valor simbólico superaba al material: fragmentos de reliquias, recipientes con aceite que había estado en contacto con un objeto sagrado, pan consagrado o cualquier otra forma de regalo.

<sup>332</sup> Caner (2006) p. 334-337

<sup>333</sup> Bloch & Parry (1989) citado en Caner (2006) p. 354.

<sup>334</sup> Caner (2006) pp. 354-356

<sup>335</sup> Caner (2006) p. 353

<sup>336</sup> Se trata del mismo monje Isaías sobre el que escribió Zacarías de Mitilene. Ver *Zacarías de Mitilene: Vida de Isaías*. Ver Horn (2006) pp. 152-170

<sup>337</sup> *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero* p. 103, Cf. Horn p. 163-164

alimentos “*adecuados a su debilidad corporal: una hogaza de pan (حسبل) del cereal más fino de Gaza, apio (مرفصا), puerro (مرفا) y dos pequeños pescados (مرفصا)*”, mientras que Isaías le enviaba en retribución *tres tortas redondas (مرفصا)*.<sup>338</sup> La naturaleza del intercambio construye una sutil diferencia jerárquica. El anciano solo es capaz de enviar un alimento modesto en reciprocidad por los sofisticados alimentos de Pedro que, por otra parte tienen un valor medicinal.<sup>339</sup> Esta relación se extendió después de la muerte del anciano, cuando sus discípulos se unieron a la comunidad monástica de Pedro.<sup>340</sup> A partir de los intercambios y la herencia de la autoridad monástica, Juan Rufo reconstruye el equilibrio entre ambas figuras. Por un lado, Isaías es el “precursor” de Pedro,<sup>341</sup> su modelo y maestro, pero Pedro es, a la vez, su heredero espiritual y una instancia superadora.

### 2.3.1.3 Pedro el íbero y Calcedonia.

El cuarto, y último, momento en la carrera de Pedro comienza con su participación en los debates en torno al concilio de Calcedonia. En este punto del relato se constata la progresiva transformación de Pedro en el líder de la Iglesia anticalcedoniana de Egipto y Palestina. Por un lado, esta progresión puede advertirse en su desplazamiento espacial, de Jerusalén a Gaza, en virtud de los contactos establecidos con los monjes egipcios instalados en la región, en particular con Abba Zenón, discípulo de Abba Silvano.<sup>342</sup> Juan Rufo atribuía a este desplazamiento un doble propósito: Pedro había decidido abandonar Jerusalén para evitar las tentaciones que supondría el reestablecimiento de las relaciones con la emperatriz Eudocia.<sup>343</sup> Pero, en segundo lugar, con su traslado a Gaza, fuera del alcance de la autoridad de Juvenal, Pedro

<sup>338</sup> Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero* p. 103

<sup>339</sup> Galeno: *Sobre las propiedades de los alimentos* pp. 105 y 114.

<sup>340</sup> Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero* p. 125

<sup>341</sup> Horn (2006) p. 170

<sup>342</sup> Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero* p. 49-51, Abba Silvano era palestino de origen y comenzó su carrera monástica en Scetis, a fines del siglo IV se trasladó a un monasterio cerca de Gaza. Su discípulo, Abba Zenón lo siguió a Palestina donde murió c. 451. Ver *Apothegmata Patrum* pp. 78-81 y 238-241.

<sup>343</sup> Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero* p. 47-48, Eudocia se retiró a Jerusalén circa 440 luego de ser involucrada en el asesinato de un oficial de la corte. Ver *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*. Pp. 48-49. Juan Malalas: *Cronografía*: pp. 356-357.

evitaría la ordenación sacerdotal, profetizando con los hechos su futuro alejamiento teológico.<sup>344</sup>

De esta manera, Juan introducía el elemento que domina los capítulos finales de su biografía, esto es, el tema de la duda y la intervención sobrenatural en la confirmación de la ortodoxia. En efecto, los numerosos milagros y visiones narrados en los capítulos de su *Vita* dedicados a la lucha contra el concilio instituyen a Pedro como activo colaborador, si no exclusivo protagonista, en la reorganización de la Iglesia anticalcedoniana en Egipto y Palestina. Sin embargo, su participación en los combates por la polémica religiosa, es relativamente marginal.<sup>345</sup>

El papel ambiguo de Pedro en los momentos iniciales de la polémica queda evidenciado en la narración extremadamente imprecisa acerca de las circunstancias en las que Pedro abandonó su cátedra y se instaló en Egipto junto a los monofisitas huidos de Palestina. Al respecto, Juan Rufo se limitó a señalar la partida del santo junto al resto de los obispos exiliados.<sup>346</sup> En este punto resultan llamativas las divergencias con su contemporáneo Zacarías de Mitilene, quien reconocía abiertamente que la protección de la corte imperial le garantizó a Pedro la permanencia en su sede durante casi un año y medio luego del exilio de Teodosio y sus partidarios.<sup>347</sup> Ciertamente, el testimonio de Zacarías nos permite inferir que el juego de solidaridades en Palestina resultaba mucho más ambiguo de lo que Juan Rufo expresaba.

---

<sup>344</sup> La que, sin embargo, ocurriría en esa misma ciudad, gracias a los engaños del obispo de Gaza, Pablo, quien era sobrino de Juvenal. *Juan Rufo: Vida de Pedro el íbero* p. 51 cf. *Juan Rufo: Pleroforias* p. 93

<sup>345</sup> En este sentido Pedro no jugó ningún papel relevante ni en los disturbios de Palestina (*Juan Rufo: Vida de Pedro el íbero* pp. 52-55), ni en Alejandría (*Juan Rufo: Vida de Pedro el íbero* pp. 59-60). Juan señalaba que Pedro fue reluctante a enfrentar a Juvenal pero la presión de sus discípulos y colegas lo obligó a alinearse en contra del patriarca. De todas maneras, los detalles de la participación de Pedro en los tumultos en Palestina provienen de las *Pleroforias*, ver Horn (2004) pp. 84-86, y *Teopisto: Vida de Dióscuro* p. 11.

<sup>346</sup> *Juan Rufo: Vida de Pedro el íbero* p. 58

<sup>347</sup> Además, Zacarías señalaba que Pedro sólo se unió a los exiliados sólo después de recibir una visión de Cristo que lo amonestaba por permanecer en su cátedra. *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 159-160/109-110, cf. *Juan de Beth Aftonia: Vida de Severo de Antioquia*: p. 222.

Exceptuando su participación en la consagración de Timoteo Eluro como patriarca de Alejandría,<sup>348</sup> es en el terreno de lo milagroso donde la acción de Pedro se vuelca a favor de la ortodoxia. Sus milagros y visiones eran los que, a cada paso de su carrera, confirmaban la justicia de la causa anticalcedoniana.<sup>349</sup> Esta primacía de los eventos taumatúrgicos dominan los episodios finales de su *Vita*, los cuales transcurren en Palestina, a la que volvió en la década del 470. El papel de Pedro como líder monofisita en esa provincia era descrito primariamente como el de un líder monástico, taumaturgo, y activo promotor del monofisismo en peregrinación por Palestina Siria y Fenicia, donde conformó un nutrido grupo de discípulos entre los estudiantes de derecho de Beirut.<sup>350</sup> Si bien Juan Rufo señala que Pedro mantuvo estrechos contactos con Timoteo, aquel declinó tanto a la propuesta del patriarca de Alejandría de apoyar la encíclica de Basilisco como de asociarse al *Henoticon* de Zenón.<sup>351</sup> Por el contrario, Pedro dedicó el resto de su vida alternando entre la dirección de su monasterio y sus viajes pastorales gracias a los cuales se difundió su autoridad como combatiente por la ortodoxia.<sup>352</sup>

### 2.3.2 Las *Pleroforias*.

La otra obra atribuida a Juan Rufo lleva el título de *Pleroforias* (testimonios).<sup>353</sup> Las *Pleroforias* es una extensa colección de anécdotas y sentencias atribuidas a diferentes monjes anticalcedonianos de Egipto, Palestina y Siria. Su estructura se asemeja a las colecciones de proverbios y anécdotas monásticas, cuyo ejemplo más conocidos son los *Apothegmata Patrum*. Sin embargo, los temas propiamente didácticos

---

<sup>348</sup> El relato de Juan Rufo, de la misma manera que el de Zacarías de Mitilene, destacaba el papel legitimante de Pedro, junto a Eusebio de Pelusio, en la consagración del nuevo patriarca. *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero* p. 64-70, sobre el análisis del testimonio de Juan Rufo *vide supra*.

<sup>349</sup> *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero* p. 59-60, 62, sobre el papel de los milagros ver Steppa (2004) pp. 95-98

<sup>350</sup> Entre los que se cuenta su sucesor como el líder de la abadía Teodoro de Antioquia y probablemente el mismo Juan Rufo (ver *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero* p. 81-83). La particular relación entre los estudiantes de derecho en Beirut y el monasterio de Pedro el ibero es también el tema dominante en las biografías de Severo de Antioquia.

<sup>351</sup> Sobre el episodio de Basilisco ver *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero* pp. 78-80 y sobre Zenón pp. 103-104.

<sup>352</sup> *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero* pp. 72-122

<sup>353</sup> Nau, F. (ed.) *Jean Rufus évêque de Maïouma. Plerophoriai.* en *PO* 8 pp. 8-194.

característicos del género son superados por la polémica religiosa. En efecto, la refutación del concilio se produce a través de dos formas principales: las sentencias y dichos de los ascetas y, en segundo, una serie de eventos sobrenaturales (profecías, visiones, milagros de distinto tipo) que son interpretados como la manifestación de la condena divina a la herejía calcedoniana.

La compleja historia de la transmisión del texto y las posturas divergentes en torno a la forma original –incluso su existencia en tanto tal- afectan decididamente cualquier intento de analizarla. El problema central radica en establecer con exactitud la relación entre el texto compuesto en griego –hoy perdido- y la traducción siríaca. La existencia de un texto griego subyacente al texto siríaco había sido formulada inicialmente por François Nau quien, en 1911 había editado la obra en base a dos manuscritos siríacos pertenecientes en la British Library.<sup>354</sup> Además, la primera edición de las *Pleroforias* fue complementada por los testimonios de un tercer manuscrito perteneciente a la biblioteca de Berlín<sup>355</sup> y otras dos obras posteriores que añadían fragmentariamente el texto contenido en los manuscritos. Estos dos testimonios provenían de la *Crónica* de Pseudo Dionisio de Tell Mahre,<sup>356</sup> y del historiador siríaco del siglo XII Miguel el Sirio, quien incluyó un epítome de las *Pleroforias* en su *Crónica*.<sup>357</sup> Tanto los manuscritos conservados como las obras de Pseudo Dionisio y Miguel, muestran una notable unanimidad en cuanto a la forma que habría tenido el texto circulante, por lo menos desde el siglo VI.<sup>358</sup> Pero el descubrimiento de nuevos testimonios contribuyó a que algunos especialistas asumieran una actitud más pesimista acerca de la historia de su transmisión. La edición de varios papiros fragmentarios en copto,<sup>359</sup> y su comparación

---

<sup>354</sup> Add. 14.650 (fol. 90-134) fechado en 875 y Add. 14.631 (fol. 17-44) fechado entre los siglos X-XI.

<sup>355</sup> Ms. Berlin 329 (fol. 112 a 115) paradójicamente de origen nestoriano contiene las historias 28-30 de las *Pleroforias* y cuatro anécdotas que están ausentes en los otros manuscritos. Ver la introducción de Nau p. 6 y Juan Rufo: *Pleroforias*: pp. 158-161.

<sup>356</sup> Ps. Dionisio de Tell Mahre. *Crónica*. Pp. Syr. 209-223, lat. 156-166.

<sup>357</sup> Miguel el sirio: *Crónica*. Pp. 69-88.

<sup>358</sup> Steppa (2002) p. 74

<sup>359</sup> Un fragmento copto de las *Pleroforias* en Bohairico fue editados por White, E. *New coptic Texts form the Monastery of St. Macarius*. Nueva Cork, 1926, pp. 164-167. Dos fragmentos Sahídicos fueron editados por Crum, W.E. *Theological Texts form Coptic Papyri*. Oxford, 1912, pp. 62-64, Siete



con la versión siríaca ha provocado un debate en torno a la autoría y la forma original que adquirió esta obra. El primero en poner en cuestión la pertenencia de las *Pleroforias* en su forma siríaca a la autoría de Juan Rufo fue Tito Orlandi, quien, en su análisis de los papiros coptos de Viena, subrayó la independencia del texto copto con respecto al siríaco.<sup>360</sup> Esta primera hipótesis fue ampliada por el mismo Orlandi al postular la existencia de no sólo una, sino de varias redacciones paralelas de las *Pleroforias*, producidas en medios monásticos anticalcedonianos, de las cuales la redacción siríaca atribuida a Juan Rufo constituiría una forma más y no una traducción del original griego.<sup>361</sup> De esta manera, Orlandi distinguía a las *Pleroforias* como género literario y la obra de Juan Rufo como una manifestación particular de éste. En consecuencia, aseguraba Orlandi, el texto siríaco no reflejaba necesariamente el texto griego, sino que se trataba de una recensión de diversos materiales (orales y escritos) entre los que se podría contar las *Pleroforias* griegas de Rufo. Esta distinción, fue desestimada por Lorenzo Perrone, aunque reconocía el valor determinante de la transmisión oral circulante en su composición,<sup>362</sup> y eludida por Steppa<sup>363</sup> quien, al analizar el problema de la autoría de las *Pleroforias*, retoma sin mayor análisis la tesis de Nau. Pero Cornelia Horn,<sup>364</sup> tomando como punto de partida las observaciones realizadas por Orlandi, pone en duda los presupuestos de Steppa acerca de la autoría tanto de las *Pleroforias* como de las otras obras atribuidas a Juan Rufo. Aunque creemos que las objeciones de Orlandi y Horn deben ser tenidas en cuenta, el alcance de ellas debe ser puesto en duda. En efecto, dadas las características de la transmisión de los textos en la Antigüedad tardía, la autoría nominal de cualquier obra puede ser sometida a este tipo de discusión. En este sentido, la transmisión manuscrita de un texto (ya sea a partir de la

---

fragmentos de dos páginas fueron editados y analizados por Orlandi (1979). Todos estos fragmentos son demasiado breves para aportar información valiosa a la historia del texto. Pero los fragmentos pertenecientes a un manuscrito de dos folios editados por el mismo Orlandi Orlandi, T. (ed.) *Koptische Papyri theologischen Inhalts*. Viena 1974, pp. 114-115 son de importancia gracias a la posibilidad de realizar un análisis comparativo. *Vide infra*.

<sup>360</sup> Orlandi (1979) pp. 3-7

<sup>361</sup> Orlandi (1979) p. 3

<sup>362</sup> Perrone (1989) p. 453

<sup>363</sup> Steppa (2002) pp. 76-80

<sup>364</sup> Horn (2003b)

copia o la traducción) es, en sí, una forma de “reescritura” del mismo. Si las *Pleroforias* siríacas tienen algún tipo de vínculo con alguna obra homónima de Juan Rufo, permanece en segundo plano puesto que su valor como fuente viene de su inscripción en una *tradición* y no de una (improbable) autoría nominal. En consecuencia, aunque aceptáramos la premisa por la cual las *Pleroforias* no constituyen más que una colección dentro de otras que fueron atribuidas a Juan Rufo, la diferenciación entre la traducción siríaca y su “supuesto” original griego se vuelve irrelevante y, a los efectos de nuestro análisis, las intencionalidades de su autor y las de su “traductor” siríaco resultan igualmente significativas.

En las *Pleroforias*, nos trasladamos del plano individual al colectivo. Pero, a pesar de este carácter colectivo de los testimonios Pedro el íbero continuó siendo el personaje dominante en el relato, en tanto fuente y el garante de la veracidad de la mayoría de las narraciones incluidas. En las *Pleroforias* la *Vita* como testimonio abre paso a lo sobrenatural como testimonio colectivo de una comunidad que se constituye como una sumatoria de elementos vinculados por la común devoción a una *tradición* que emana de la autoridad de los padres de la Iglesia. En este contexto, el ordenamiento cronológico de las historias o, en cierta medida, de las *Vitae* es reemplazado por un ordenamiento temático que superpone anécdotas vinculadas por la similitud. Por otra parte, el elemento taumatúrgico ocupa un lugar mucho más destacado que el discurso doctrinal de la literatura polémica o el sapiencial de los apotegmas. A diferencia de estos últimos, las sentencias y diálogos sapienciales o instructivos de los santos son incorporados en función de la intervención taumatúrgica como elemento dominante.<sup>365</sup> En definitiva, cada una de las narraciones son apenas un marco, o un escenario desplegado en el cual los milagros revelan la acción de Dios por intermedio de los santos monofisitas. Su objetivo principal era demostrar que Dios había rechazado al concilio por herético, y cada una de las narraciones contenidas demuestra cómo la intervención divina contribuía en su condena.<sup>366</sup>

---

<sup>365</sup> Perrone (1989)

<sup>366</sup> Steppa (2002) p. 79-80

A lo largo de las *Pleroforias* no encontramos una descripción del concilio y las anécdotas se limitan a detallar su recepción entre los monjes de Oriente. Sin embargo, no cabe duda que el propósito del autor fue hacer una refutación del concilio mismo. La intrínseca relación entre los relatos sobrenaturales y propaganda religiosa desplegaba argumentos consistentes para un auditorio largamente habituado a este tipo de literatura.<sup>367</sup>

Esta preeminencia del milagro en tanto signo de la voluntad divina evidencia una notable contradicción que recorre las *Pleroforias*. Por un lado, el contexto en el que se desarrollan los milagros está polarizado entre dos grupos bien definidos que se oponen radicalmente: los herejes calcedonianos, y aquellos que se han mantenido en la verdadera fe, los monofisitas, que adscriben a la *tradición* de los padres nicenos cuyas doctrinas han sido preservadas en la figura emblemática de los patriarcas de Alejandría. Pero, por otro lado, esta polarización de las posiciones se desarrollaba en un contexto de extrema la ambigüedad, cuya inestabilidad se percibe en cada uno de los episodios. Esta ambigüedad se revela en la acción de cada uno de sus protagonistas, quienes dudan, son inestables, cambian permanentemente de posición o se presentan inseguros del camino correcto.<sup>368</sup>

Esta tensión entre la polarización proclamada por el autor y la ambigüedad de los actores de los relatos es lo que permite que el milagro se constituya en el elemento desambigüador. Los milagros y, sobre todo, las visiones están dispuestos para romper esta tensión, es decir, para construir un criterio que definiera la santidad y la autoridad

---

<sup>367</sup> Sobre este tema nos limitamos a mencionar el trabajo pionero de Cracco Ruggini (1965) y la profunda síntesis de Brown (1996) Steppa (2002) pp. 113-141. Steppa (2002) pp. 121-122 observa correctamente que "*What makes the Plerophories a coherent whole is the rhetorical use of stories about dreams, visions, and other kinds of divine manifestations that reveal the truth. But what is it that turns these reports of visionary and miraculous manifestations into an efficient instrument for the creation of anti-Chalcedonian propaganda? (...) But in these texts stories of visions are always included as part of the general hagiographic presentation forming integrated elements of the narratives about the Holy protagonists, their ascetic struggles and their warfare against Chalcedon. (...) For John (Rufus) the main function of vision reports, as in the case of other reported miracles, is to demonstrate God's sovereign power.*" Ver también Orlandi (1979) pp. 3-4 que asume a las *Pleroforias* como un tipo de literatura "popular" *che permetteva di condurre la polemica teologica ad un livello non troppo alto.*

<sup>368</sup> Perrone (1989) p. 487

que deviene de ella.<sup>369</sup> Lorenzo Perrone, en el único estudio dedicado exclusivamente a las *Pleroforias* en seis décadas,<sup>370</sup> realizó un exhaustivo análisis de las visiones, estableciendo una tipología de las mismas.<sup>371</sup> En este trabajo, el autor concluye que, gracias a esas visiones, el eventual lector de las *Pleroforias* accedía a una fuente de autoridad más segura sobre la voluntad divina sin la necesidad de una explicación dogmática.<sup>372</sup> De esta manera, Perrone pone en relieve la importancia capital de la eventual audiencia de las *Pleroforias*. En esta misma dirección, otros trabajos, como los de Jan Eric Steppa y Edward Watts, han identificado en estas manifestaciones de la experiencia visionaria una cultura compartida propia de los medios intelectuales cristianos de Alejandría y Gaza.<sup>373</sup>

A partir de las observaciones de Perrone acerca de la función propagandística de los eventos sobrenaturales en las *Pleroforias*, intentaremos dar cuenta de un aspecto no menos importante de la narrativa de Juan Rufo. En este caso no nos proponemos un análisis específico de los milagros y las visiones ni del contexto cultural que les daba significado. En cambio, preferimos concentrarnos en el contexto narrativo en el que se desarrollan estos eventos. El análisis de los escenarios en los que se hace presente la intervención sobrenatural nos permitirá indagar sobre los mecanismos narrativos que operan en la construcción de la autoridad carismática. En dichos escenarios es posible discernir aquellos elementos que constituyen, desde la perspectiva del autor, una eclesiología que asentaba en el carisma ascético. En última instancia ese carisma ascético giraba en torno a tres elementos concurrentes: En primer lugar, la ortodoxia

---

<sup>369</sup> Como nota Perrone (1987) p. 464 no siempre la visión confiere santidad al visionario. En efecto en *Pleroforias* p. 125 Proterio, el patriarca diofisisita de Alejandría profetiza su propio acceso al trono. Sin embargo, las visiones que recoge Juan Rufo son invariablemente de origen divino.

<sup>370</sup> Desde el estudio de Scharwtz (1912) casi no ha habido trabajos dedicados a las *Pleroforias*.

<sup>371</sup> Perrone (1989)

<sup>372</sup> Perrone (1989) pp. 487-488

<sup>373</sup> Ver Watts (2006-2007), Steppa (2002). La audiencia a la que se dirigía Juan Rufo estaba constituida por sectores educados de la población vinculados a los medios sofisticados cristianos que prosperaban en los centros urbanos palestinos y egipcios de finales del siglo V y principios del siglo VI. y siríaca nos revela además que esa cultura helenística excedía los límites de la lengua griega y que podía transmitirse en las lenguas vernáculas. Por supuesto su difusión en copto y siríaco no debe inducirnos a pensar en una "democratización" de este género. Bowersock (1996) Cameron (2004).

sólo podía ser entendida como el apego estricto a la *tradición* de los padres nicenos. Para Juan Rufo, los monofisitas eran los únicos intérpretes válidos de dicha *tradición*.<sup>374</sup> Esta continuidad no sólo se expresaba en términos teológicos sino que además estaba garantizada por el segundo de los elementos: la sucesión episcopal alejandrina. Para Juan Rufo la sede egipcia era la única garante de la ortodoxia, gracias al celo teológico de sus arzobispos Atanasio, Timoteo I, Cirilo, Dióscuro, y Timoteo II Eluro.<sup>375</sup> Esta sucesión se extendía a dos figuras que, sin ser egipcias, participan por comunión de este derecho: Teodosio de Jerusalén y Pedro el íbero.<sup>376</sup> Por el contrario, el concilio de Calcedonia y el tomo de León constituyen el símbolo mismo de la herejía en tanto suponían una reivindicación del nestorianismo.<sup>377</sup> El fundamento de esta argumentación era el rechazo a los cánones del concilio de Calcedonia, los cuales debían ser considerados contrarios a las disposiciones del primer concilio de Éfeso,<sup>378</sup> que prohibían cualquier adición al credo niceno constantinopolitano.<sup>379</sup> El tercero será el que ocupe nuestra atención: Los sobrenatural es el elemento desambiguador por el cual los dos primeros elementos se hacen discernibles para el lector. Los límites de este trabajo nos impiden hacer un examen exhaustivo de todos los milagros presentes en las *Pleroforias*, tarea que, por otro lado ha realizado con indudable criterio Lorenzo Perrone.

### 2.3.2.1 Calcedonia como transgresión.

La particular vinculación entre las narraciones contenidas en las *Pleroforias* y el concilio de Calcedonia se desprende de la misma transmisión textual.<sup>380</sup> A partir de los encabezados contenidos en ella podemos darnos una idea bastante cercana acerca de la

---

<sup>374</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 85-86

<sup>375</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 31

<sup>376</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 12-13

<sup>377</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 12-13, 76, 85.

<sup>378</sup> ACO t. 2. v. 1. p. 81

<sup>379</sup> Steppa (2002) p. 26

<sup>380</sup> Para la tradición manuscrita ver la introducción de F. Nau a las *Pleroforias* PO 8 pp. 5-6 y Steppa (2002) pp. 73-77

manera en que estas historias fueron interpretadas.<sup>381</sup> En el caso que nos ocupa, el manuscrito más antiguo conservado<sup>382</sup> presenta un encabezado que, podemos suponer, nos remite a la traducción original realizada en las primeras décadas del siglo VI.<sup>383</sup> En éste se sintetiza de manera escueta la unidad temática de los relatos contenidos en la obra:

*A continuación, las Pleroforias, es decir los testimonios y revelaciones que Dios hizo a los santos sobre de la herejía de las dos naturalezas y de la trasgresión (ܡܠܚܚܝܬܐ) que sucedió en Calcedonia [...] <sup>384</sup>*

En éste, el concilio es definido simplemente como una “*trasgresión*” (ܡܠܚܚܝܬܐ). Este sustantivo deriva de la raíz ܚܚ (pasar y, por extensión, transgredir, ir en contra, retirarse o prevaricar) y corresponde a los términos griegos παράβασις o παρανομία. Este término y otros relacionados aparecen 21 veces a lo largo de las *Pleroforias* y siempre conectados con algún aspecto que se vincula directamente con las decisiones actuadas por los herejes calcedonianos.<sup>385</sup> La idea del concilio como una *trasgresión* no evidencia simplemente un uso neutral del término sino que se trata de la apropiación, por parte del relato histórico, de la argumentación desarrollada por la polémica anticalcedoniana en Egipto, en particular por las obras polémicas de Timoteo Eluro. Así, la idea central que se desarrolla, desde la perspectiva del autor (o traductor), es que el sínodo ha sido una reivindicación del nestorianismo, una vuelta atrás con las decisiones de los sínodos anteriores y la *tradición* patristica. En resumen, el núcleo de la

---

381 El encabezado, así como el colofón, que suele abrir una obra suele ser una interesante fuente de información, a menudo ignorada, que adelantaba al lector / audiencia acerca del contenido general de la obra en una clave interpretativa específica. En el caso particular de las *Pleroforias* la cuestión referida a la autoría del colofón (es decir si proviene de su original griego o del traductor siríaco) resulta indiferente. Recordemos las observaciones que hiciera Orlandi (1979) p. 4 acerca de la autoría del texto. *Vide supra*.

382 Brit. Mus., Add. Ms. N° 14650. Fechado en 875 d.C. Identificado en la introducción con la letra (A). Ver la introducción de F. Nau *PO* 8 p. 5

383 F. Nau pp. 7-8 concluye que la traducción siríaca debió haber sido realizada antes de la década del 570 d.C. basándose en que Juan de Éfeso y el autor de la *Vida de Dióscuro* debieron conocer esta traducción, incluyéndola en sus obras. Si la apreciación de Nau es correcta, y no tenemos motivos para suponer lo contrario, la dependencia estilística de la *Vida de Dióscuro* con respecto a la versión siríaca de las *Pleroforias* nos permite fechar la traducción en las primeras décadas del siglo VI d.C. Honigmann (1950) p. 265 basado en la misma información considera que la fecha de traducción de las *Pleroforias* debe ser anterior al 518 d.C. que es la fecha probable de composición de la *Vida de Dióscuro*.

384 Juan Rufo: *Pleroforias* p. 11

385 Juan Rufo: *Vida de Pedro el ibero* pp. 32 y 36 n. 2

argumentación de las *Pleroforias* se concentrará en probar que Calcedonia constituye una ruptura del debido orden eclesiástico, como veremos, y de una tradición materializada en la sucesión apostólica y en los concilios precedentes (sobre todo a Éfeso I).<sup>386</sup>

Esta forma de encarar una polémica teológica desde la perspectiva histórica abrevaba de una más antigua tradición que se remontaba a las figuras emblemáticas de la resistencia; los patriarcas de Alejandría Dióscuro y Timoteo. Esta argumentación fundamentada por la idea de que el concilio de Calcedonia constituía un retorno a la herejía nestoriana, se remonta a la obra polémica del patriarca Timoteo Eluro.<sup>387</sup> Poco ha quedado de las obras de éste,<sup>388</sup> sin embargo la *tradición* monofisita ha recopilado en algunos breviarios, colecciones de fragmentos que sirvieron de instrumentos polémicos durante toda la Edad Media.

François Nau<sup>389</sup> publicó en 1917 algunos de esos fragmentos, extractados de su obra "*Contra aquellos que postulan dos naturalezas*" que están contenidos en un manuscrito de fines del siglo VI conservado en la British Library.<sup>390</sup> En ellos se pueden encontrar reflejados los puntos principales esgrimidos más tarde por Juan Rufo. La polémica de Timoteo contra el concilio se desarrolla en torno a dos ideas centrales. La primera es una defensa de la antigüedad de las ideas monofisitas. Según Timoteo la unidad hipostática de las naturalezas humana y divina de Cristo se remontan a una *tradición* que concluye con una particular interpretación de las decisiones del concilio de Éfeso I.<sup>391</sup> Por otra parte el concilio era claramente ilegal, en tanto ignoraba todos los cánones de los concilios anteriores al condenar a un inocente; Dióscuro de

---

<sup>386</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 1-4, Perrone (1989), Steppa (2002) p. 79-80.

<sup>387</sup> Esta misma argumentación es perceptible en los testimonios de las obras de Timoteo Eluro y Zacarías escolástico. Cf. Grillmeier & Alli (1995) pp. 27-31, Blaudeau (2006) pp. 557-595.

<sup>388</sup> Sólo ha sobrevivido una obra completa de Timoteo Eluro, en una versión armenia, ver, Ter-Mekettschian, K. & Ter-Minassiantz, E. (eds.) *Timotheus Álurus' des Patriarchen von Alexandrien widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon Festgesetzten lehre*, Leipzig, 1908.

<sup>389</sup> Nau, F. (ed.) *Documents pour servir a l'Histoire de l'Eglise nestorienne*. PO 13 pp. 218-236, 202-218

<sup>390</sup> Ms. Add. 12156

<sup>391</sup> *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*: pp. 202-206

Alejandro.<sup>392</sup> Para Timoteo, la *tradicción* es el principal elemento legitimante de sus posiciones teológicas, y ella se asienta en la unanimidad de la fe desde los apóstoles:

*De nuestros padres santos y benditos he aquí las tradiciones (التراث) dadoras de vida, y los testimonios y el credo de la fe ortodoxa acerca de nuestro Señor y nuestro Dios Jesús el Mesías. Que ellos han enunciado por medio de la fe ortodoxa, como de una sola boca, por el espíritu santo, cosas que los discípulos de los apóstoles y de nuestro Señor mismo manifiestan de la misma manera, pues cada uno de los padres ha sido heredero del tesoro dador de vida y patristico de la fe salvadora. Oremos para que nosotros también seamos, hasta el fin, los imitadores y herederos de la fe ortodoxa.*<sup>393</sup>

La segunda idea ataca directamente a sus oponentes. A diferencia de los monofisitas, los calcedonianos no podían sostener tal antigüedad. Por eso, ellos incurrierían en un doble error. Si por un lado aceptan la definición “*en dos naturalezas del verbo encarnado*”, contradecían toda la *tradicción* patristica y las normativas del mismo concilio de Éfeso I, que muchos habían aceptado previamente, por lo que la conducta de los calcedonianos en alguno de los dos concilios carecería de toda validez.<sup>394</sup>

Para Timoteo, el núcleo del debate residía en la contradicción que suponía la definición de fe sancionada en el concilio.<sup>395</sup> En su opinión, los calcedonianos eran

---

<sup>392</sup> “¿Por qué Dios habría de tener piedad del concilio de los opresores que tuvo lugar en Calcedonia? Ellos han renegado por escrito la fe de sus padres; ellos no han juzgado un justo juicio, porque ellos han depuesto a quien era inocente y que era guardián de la ortodoxia y de la fe: el bienaventurado Dióscuro (...)” Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas* p. 203. El mismo argumento es esgrimido por Severo de Antioquia en su *Carta al sofista Sergio. Severo de Antioquia: Cartas*, pp. 92-94.

<sup>393</sup> Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*: p. 203

<sup>394</sup> “Aquellos que se han reunido en Calcedonia rendirán cuenta de su juicio insensato y de aquello que han osado hacer contra el Mesías ante el tribunal temible. Puesto que o ellos han actuado correctamente en Éfeso, porque han condenado las doctrinas impías, y han actuado perversamente en Calcedonia, aquello que es la verdad, o ellos han actuado bien en Calcedonia, como ellos dicen, y se comprueba que han violado su palabra en Éfeso. De manera que de todos modos ellos caen bajo su anatema, que han llevado sobre sus cabezas sea en Éfeso sea en Calcedonia. ‘¿Quién me escuchará?, dice Job, ‘pero he aquí que el testimonio de aquello que ha ocurrido contra él está en el cielo y aquel que conoce todo aquello está en los lugares elevados’ (Job 16: 19).” Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*: p. 211

<sup>395</sup> Ciertamente la interpretación que hace Timoteo de los resultados del concilio de Éfeso I son muy personales. De la condena de Nestorio es imposible concluir una victoria absoluta de la cristología ciriliana. Cabe recordar que en Éfeso se reunieron no uno sino dos concilios que se condenaron mutuamente, ver Frend (1972) Cap. 1 y Teja (1995). Los documentos derivados de las negociaciones entre ambos bandos como la fórmula de unión (433) contenida en la carta de Cirilo de Alejandría



víctimas de su propia paradoja, es decir, o aceptaban la definición del primer concilio de Éfeso (que consagraba la definición “de dos naturalezas en una naturaleza”) o en la definición de Calcedonia (“en dos naturalezas del verbo encarnado” que, desde la perspectiva de Timoteo, reivindica la cristología nestoriana); en ambos casos la condena de Dios es su testimonio. Esta argumentación se transformó en la piedra fundamental del rechazo de Calcedonia durante la Edad Media.<sup>396</sup> En las *Pleroforias*, este argumento teológico se invierte en el relato histórico por medio de la intervención sobrenatural. En otras palabras, Juan Rufo construye la misma oposición entre *tradición* y *trasgresión* a partir de una cadena de testimonios cuya legitimidad se revelaba en la superioridad espiritual de sus protagonistas. En este sentido, la figura dominante es, nuevamente, Pedro el íbero, quien es la fuente principal de los testimonios recopilados. Pero, a diferencia de lo que sucede en su biografía, la autoridad del santo recae esta vez en su dimensión visionaria.<sup>397</sup>

Para fundamentar esta idea en el devenir histórico, Juan Rufo apeló a la herramienta más efectiva a su alcance, la intervención sobrenatural. En el curso de las *Pleroforias*, la condena a Calcedonia se expresaba a través de “revelaciones” y “testimonios” es decir, signos milagrosos (profecías, curaciones, portentos) realizados por medio de los santos palestinos. Pero el acontecimiento milagroso no es exclusivo de los santos. Los calcedonianos podían, y de hecho lo hacían, apelar a las habilidades milagrosas de los santos partidarios de las dos naturalezas.<sup>398</sup> En este terreno de

---

*Laetantur coeli* PG 77 col. 173 ss. reemplazaba la fórmula μία φύσις por δύο φύσεις ἔνωσις abandonando así sus posturas más radicales.

<sup>396</sup> En el siglo XII el patriarca Miguel el Sirio repetía esta argumentación cuando consideraba, en su defensa del concilio de Éfeso II, que los obispos que firmaron los cánones del concilio de Calcedonia era “oportunistas que no lucharon por la fe. Diciendo tanto una cosa como la otra.” *Miguel el Sirio Crónica* p. 190

<sup>397</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 11

<sup>398</sup> Más o menos para la misma época, Cirilo de Escitópolis compilaba las historias de los monjes del desierto de Judea. *Cirilo de Escitópolis. Vidas de los monjes de Palestina*. La relación entre ambas colecciones hagiográficas es clara. Ambas forman parte de la competencia de ambas facciones por consolidar su dominio en las provincias de Palestina. Ver Friend (1972<sup>a</sup>), p. 138, Perrone (1980) p. 138-139, Binns (1994) pp. 191-199, Horn (2003a), Kosky (2004) una interesante historia posterior, Hevelone-Harper (2006). Cf. *Juan Mosco. El Prado espiritual*. Pp. 39-40

contienda por el monopolio de lo sagrado, la distinción entre la intervención divina y la acción demoníaca era una cuestión fundamental.<sup>399</sup>

En las *Pleroforias*, dos imágenes dominan para caracterizar la herejía calcedoniana. En primer lugar, la herejía constituye una innovación que surge de la imaginación de los herejes que rompe con el debido respeto a la autoridad de los padres. Esta separación de la *tradición* se produce a menudo, como en el caso de los prototipos de Nestorio o juvenal, por el deseo de adquirir los placeres del mundo, en particular el poder. Así la herejía es construida como una característica antitética a las virtudes ascéticas. Por el contrario, Juan Rufo describe la ortodoxia de los santos anticalcedonianos como una extensión de sus virtudes ascéticas, en particular la humildad y la obediencia.<sup>400</sup> La incorporación del ascetismo como elemento desambiguador entre ortodoxia y herejía polariza la polémica en dos campos claramente separados. Su monopolio de las virtudes ascéticas hace del clero anticalcedoniano del mediador exclusivo entre los órdenes divino y humano.

En segundo lugar, la herejía está estrechamente asociada a la idea de enfermedad. En las *Pleroforias*, la herejía, de la misma manera que la enfermedad afecta el normal funcionamiento del cuerpo humano, corrompe el cuerpo eclesial introduciendo el desorden y la indisciplina del clero.<sup>401</sup> En este sentido, Juan Rufo lleva hasta el extremo la metáfora corporal estableciendo una correlación entre la herejía y sus efectos en el cuerpo de los herejes. En el episodio que abre las *Pleroforias* Juan reproduce el testimonio de Pedro el íbero (que fue testigo presencial del evento) acerca del castigo sufrido por Nestorio por haber blasfemado contra la virgen María, durante una homilía pronunciada en la iglesia de Santa María en Constantinopla.<sup>402</sup> Durante el sermón Nestorio proclamó que el título de θεοτόκος para dirigirse a la virgen era incorrecto,

---

<sup>399</sup> Brown (1996) p. 130

<sup>400</sup> Steppa (2002) p. 104

<sup>401</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* Pp.117-118, 123

<sup>402</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 11 Cf. Juan Rufo. *Vida de Pedro el íbero*: pp. 15-37. *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 158/108. *Ps. Dionisio de Tell Mahre. Crónica*: p. 191/142

puesto que ella no había dado a luz a Dios sino al “*un hombre, instrumento de Dios*”.<sup>403</sup> Inmediatamente después de haber pronunciado estas palabras, el patriarca cayó fulminado en el *bema*<sup>404</sup> de la iglesia por la posesión de un demonio que hizo que su rostro y su mano derecha quedaran torcidos.<sup>405</sup>

Juan Rufo establecía una correspondencia entre enfermedad y herejía a partir de su común origen demoníaco. Pero la acción demoníaca es, además, una consecuencia directa de la voluntad humana. En este caso, la blasfemia era el detonante de la acción demoníaca que produjo la enfermedad no tanto como castigo, sino como “signo” de una condena divina. Por el contrario, los santos ortodoxos podían ser curados milagrosamente. Juan Rufo señala que Timoteo Eluro fue curado milagrosamente por el mismo Cristo de las heridas que le produjo un demonio durante su exilio en el Quersoneso.<sup>406</sup>

Ambos testimonios son los polos opuestos dentro de un mismo esquema de relación entre las esferas humana y divina. La enfermedad puede ser alternativamente, el testimonio tangible de la condena de Dios al hereje como la confirmación material de la santidad. En este sentido, el papel de la herejía quedaba reducido a un mero poder demoníaco sometido a una autoridad superior frente a la cual es ineficaz. En las *Pleroforias*, los santos exhiben un poder de discernimiento sobrehumano que identifica la herejía incluso en aquellos casos en los que permanece oculta.<sup>407</sup>

Esta definición de la herejía –como innovación y como enfermedad- afecta profundamente las bases mismas de la autoridad eclesiástica. Ya hemos insistido acerca

---

403 *ܩܘܪܝܢܘܨܐ*, (ὄργανον) *ܩܘܪܝܢܘܨܐ* Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 11-12

404 El bema (gr. βῆμα Syr. *ܩܘܪܝܢܘܨܐ*) es una plataforma desde la que es leído y explicada la Biblia durante la liturgia.

405 “y luego de eso (la enfermedad de Nestorio) la mayor parte de los habitantes de la ciudad se separa de su comunión, sobre todo la gente del palacio, y yo también, antes que los otros (...)” Juan Rufo: *Pleroforias* p. 12

406 Juan Rufo: *Pleroforias* Pp.122-124

407 Juan Rufo: *Pleroforias* Pp. 18-20, 144-147

de las limitaciones que encuentran los estudios que han explicado el surgimiento de la Iglesia anticalcedoniana en términos de una oposición entre Iglesia episcopal e Iglesia monástica. Por lo tanto, en las *Pleroforias* no se opera tanto una oposición entre monjes y obispos, sino más bien una desambiguación del carisma a partir del ascetismo como criterio diferenciador. En muchos pasajes de las *Pleroforias* el carisma es públicamente reconocido instituyéndolo como criterio de verdad excluyente.<sup>408</sup> En este contexto, la autoridad que viene de la ordenación sacerdotal queda subordinada al carisma que es consecuencia de las virtudes ascéticas. Sin embargo, esto no significa que Juan Rufo estableciera una primacía del carisma individual (monástico) sobre el carisma institucional (clerical), sino que, por el contrario, el objetivo que perseguía con esta subordinación era, en última instancia, exaltar el carisma institucional uniéndolo firmemente a la santidad. El clero ortodoxo, en tanto era poseedor de un carisma excepcional del que carecen sus adversarios, era el único mediador válido entre la comunidad de fieles y Dios. Pero esto no supone su eliminación en tanto autoridad constituida sino su exclusividad. En consecuencia, la intrínseca relación entre carisma y oficio eclesiástico nos ubica en el centro mismo de la polémica litúrgica. En muchas anécdotas, el autor señala la conveniencia o la obligación de evitar todo compromiso con los herejes o de participar en sus liturgias.<sup>409</sup> Las *Pleroforias* fueron escritas como el instrumento por el cual, una facción eclesiástica, a la que pertenecía Juan Rufo, reivindicaba su derecho exclusivo de mediar entre Dios y los hombres y la necesidad de evadir cualquier compromiso con los enemigos de la fe.<sup>410</sup>

## 2.4 Conclusión.

En la historia del cisma que nos presentan las obras de Zacarías de Mitilene y Juan Rufo es posible reconocer una unidad de temas que fueron el resultado de los desafíos presentados por el contexto polémico en el que ambos escribieron. La emergencia de las primeras obras históricas que intentaban dar una explicación al origen y desarrollo a la polémica obedecían a la necesidad de legitimar la posición de una elite eclesiástica en un contexto dominado por el problema de la ambigüedad entre un “nosotros” y un “ellos” en permanente definición. En esta construcción el discurso

---

<sup>408</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* Pp.39-40

<sup>409</sup> Cf. Juan Rufo: *Pleroforias* Pp.150-156

<sup>410</sup> Cf. Juan Rufo: *Pleroforias* Pp. 42, 55

ascético definía los patrones que expresaban la autoridad de esa elite religiosa en su competencia con otras por el monopolio de la comunicación con lo sagrado.

Pero esta matriz común – que alcanzaba incluso a los historiadores calcedonianos- no oculta importantes diferencias en los objetivos concretos. En los años centrales de la década del 490 Zacarías reconstruyó el concilio y los eventos posteriores a él de acuerdo a los cánones estilísticos impuestos por el modelo eusebiano. Su énfasis en construir sus relatos en base a oposiciones -herejes y ortodoxos, emperadores piadosos y emperadores impíos, continuidad y ruptura del orden eclesiástico- junto con la preocupación por establecer la primacía del carisma ascético de los primeros mártires de la causa anticalcedoniana como garantes de la “perpetua ortodoxia” de la cátedra patriarcal alejandrina son el reflejo de una agenda política que hacía del *Henoticon* un instrumento de unidad religiosa. Esta agenda se extendió a las biografías que publicara décadas después, en las que construyó la figura carismática de Severo de Antioquía a partir de una combinación de saber filosófico y piedad monástica para presentarlo como único garante de la unidad de la Iglesia.

Por su parte, Juan Rufo compartía con Zacarías las mismas preocupaciones y temas. Sin embargo, su disposición hacia las políticas conciliadoras de Zenón y, por extensión, de Anastasio resultaba menos favorable. Lejos de abogar por una unidad de compromiso basada en la colaboración entre la monarquía y los referentes de la resistencia al concilio, presentaba la figura paradigmática de Pedro el íbero como modelo de líder eclesiástico en el que la manifestación de un orden sobrenatural y trascendente era el testimonio elocuente de la verdad absoluta de la ortodoxia. Para Juan Rufo, el carisma ascético era el agente exclusivo en la construcción de una identidad comunitaria que se definía por un rechazo radical al mundo. Este rechazo era el instrumento diferenciador de una elite para la que la intransigencia a conciliar con los herejes emergía como un imperativo moral.

εἰς μίαν γὰρ ἀμφὶ τῷ Χριστῷ δόξαν συναγαγεῖν  
ἀπαντας ἐν σπουδῇ ἔχων λόγῳ οὐδενὶ τοῦς  
ἄλλους ἀνθρώπους διέφθειρε, καὶ ταῦτα ἐν τῷ τῆς  
εὐσεβίας προσχήματι πράσων· οὐ γὰρ οἱ ἐδόκει  
φόνος ἀνθρώπων εἶναι, ἦν γε μὴ τῆς αὐτοῦ δόξης  
οἱ τελευτῶντες τύχοιεν ὄντες [...] ἐπινοῶν τε ξυνητῇ  
γαμετῇ οὐποτε ἀνίει τὰς εἰς τοῦτον φερούσας  
αἰτίας. ἀμφω γὰρ τῷδε τῷ ἀνθρώπω τὰς ἐπιθυμίας  
ἐκ τοῦ ἐπιπλείστον ἀδελφὰς εἶχον, οὐ δὲ αὐτοῖς  
καὶ διαλλάσσειν τὸν τρόπον ξυνέβη, πονερός μὲν  
ἐκάτερος ἦν [...] <sup>1</sup>

### Capítulo 3: Los historiadores de la era justiniana y post-justiniana.

A partir del primer cuarto del siglo VI el concilio de Calcedonia se transformó en la base de la política religiosa imperial. Justino I fue el responsable del definitivo abandono de la política pacificadora del *Henoticón* que sustentaron Zenón y Anastasio. Por su parte Justiniano, moderó las medidas represivas de su antecesor debido a la intervención de la emperatriz Teodora en favor de los monofisitas. Mucho se ha discutido en torno a la ambigua política de la pareja imperial hacia éstos, y aún más se ha especulado acerca de las razones que la motivaban. Pero resulta innegable que la combinación de diálogo y represión fue parte de una política calculada cuyo objetivo fue profundizar la injerencia imperial en los asuntos eclesiásticos.<sup>2</sup>

A pesar de esta ambigüedad, los efectos de la política imperial para la Iglesia monofisita son evidentes. A partir de la década del 530 la mayoría de sus líderes se encontraban en la capital imperial bajo la “protección” de la emperatriz.<sup>3</sup> Tanto la

---

<sup>1</sup> [...] pues en su afán por que todos aceptaran un único dogma respecto a Cristo, [Justiniano] causó la muerte de los demás hombres sin motivo alguno. También en esto la piedad fue la excusa de su proceder, porque no le parecía que asesinaba seres humanos cuando los fallecidos no resultaban ser de su propio credo. [...] y no dejaba jamás de maquinarse junto con su esposa acusaciones tendentes a ese fin, pues ambos tenían por lo general propósitos idénticos. Es verdad que en ocasiones el comportamiento de los dos era muy diferente, pero su maldad era común, [...] Procopio: *Historia secreta*, p. 234-235. Traducción de Juan Signes Codoñer.

<sup>2</sup> Sobre el tema ver Meyendorff (1968) (1989), Harvey (1990) pp. 80-83, (2001), Evans (1996) pp. 183-192, Pazdernik (2006), Van Ginkel (1999a).

<sup>3</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 475

presencia de obispos y monjes de los más diversos orígenes, como el efectivo patronazgo de la emperatriz sobre los exiliados fue el fruto de las varias tentativas de reconciliación entre estos y sus adversarios calcedonianos. Entre el año 532 y 553 se produjeron infructuosos intentos de reunir a ambos partidos en un diálogo que permitiera el reestablecimiento de la comunión. En el 532 ambos bandos se reunieron en una serie de discusiones que no generaron el resultado esperado y que concluyeron cuatro años después (536) en la reunión de un concilio que condenó a los principales referentes monofisitas (Severo, Antimio y Teodosio). El fracaso de las conversaciones y la muerte de la figura protectora de Teodora (548) provocaron el desplazamiento de los disidentes hacia los monasterios de los suburbios ubicados en la rivera opuesta del cuerno dorado, probablemente con el propósito de aislarlos de toda influencia en la capital.<sup>4</sup>

Por lo tanto, constatamos que en el transcurso del siglo VI la situación de los monofisitas se degradó progresivamente. Esta degradación no fue tanto el resultado de la decisión de los emperadores de integrar al concilio de calcedonia entre los pilares de la ortodoxia como el producto de un progresivo cambio en la posición de la Iglesia dentro del marco burocrático romano. En siglo transcurrido desde la reunión de los padres de Calcedonia los fundamentos sobre los se asentaba la autoridad eclesiástica habían acompañado las transformaciones sociales y políticas que, a finales del reinado de Justiniano, ya se hacían visibles. Los engranajes de la transición del imperio romano oriental al imperio bizantino -que se harían visibles a lo largo del siglo VII- ya estaban en marcha.<sup>5</sup>

El declive de las instituciones urbanas clásicas, la centralización y burocratización eclesiástica en el modelo pentárquico de la Iglesia bizantina, y la reformulación del ideal de monarca cristiano que se expresaba en la definitiva cristianización de los ceremoniales imperiales,<sup>6</sup> conformaban un nuevo contexto de producción para una

---

<sup>4</sup> Sin embargo, la presencia de líderes monofisitas en la capital se prolongó hasta finales del siglo, cf. *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 35

<sup>5</sup> Sobre dichas transformaciones ver Haldon (1990) pp. 9-40

<sup>6</sup> Mc Cormick (1986) pp. 240-247

nueva generación de historiadores monofisitas para los cuales, aún sin expresarlo de esa manera, los términos de la disputa habían cambiado.

### 3.1 Pseudo Zacarías.

Pseudo Zacarías es el nombre con el que los historiadores modernos designan al traductor siríaco y continuador anónimo de la *Historia eclesiástica* de Zacarías de Mitilene.<sup>7</sup> No existen datos acerca de este autor-compilador, aunque es posible que fuera un monje que vivió en alta Mesopotamia en la segunda mitad del siglo VI.<sup>8</sup> Esta obra fue editada por primera vez por J. P. N. Land en 1870<sup>9</sup> a partir de un manuscrito conservado en la British Library.<sup>10</sup> En 1899, E. W. Brooks y F. J. Hamilton realizaron una traducción parcial al inglés, junto con un breve estudio.<sup>11</sup> La edición definitiva, que incluye numerosas correcciones al texto de Land, fue realizada por E. W. Brooks (junto con una traducción latina) en dos tomos entre 1919 y 1924.<sup>12</sup>

Los libros correspondientes a la *Crónica* de Pseudo Zacarías han recibido mucha menos atención por parte de los investigadores que aquellos pertenecientes a la *Historia* de Zacarías. En este sentido, los estudios se han concentrado exclusivamente en la relación entre el historiador palestino y su continuador sirio y pocos han hecho esfuerzos por analizar la crónica como trabajo independiente.<sup>13</sup> La *Crónica*<sup>14</sup> siríaca

---

<sup>7</sup> El término *Crónica* no parece aplicarse del todo a esta obra que, en realidad es una compilación de documentos. Al respecto ver Greatrex (2006b) pp. 44-46 quien prefiere inscribirla en la categoría de Historias eclesiásticas.

<sup>8</sup> Duval (1907) p. 184-187, Greatrex (2006a) p. 2

<sup>9</sup> Land, J. P. N. (ed.) *Zachariae episcopi Mytilenes. Scripta Historica*. En *Analecta Syriaca*. Tomus Tertius. Pp. 2-340.

<sup>10</sup> Add. 1702 que está fechado a principios del siglo VII. A este manuscrito se agregaron otros manuscritos fragmentarios que van desde el siglo IX al siglo XII Add. 12154, 14620, 7190 y Vat. Syr 145

<sup>11</sup> Hamilton, F. J. & Brooks, H. W. (trads.) *The Syriac Chronicle known as that of Zacharias of Mytilene*. Londres, 1899. Los editores omiten los libros I y II.

<sup>12</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: Brooks, E.W. (texto siríaco y trad. Latina) *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta I*. CSCO 83/87 París 1919. idem *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta, II. Accedit Fragmentum Historiae Ecclesiasticae Dionysii Telmahrensensis*. CSCO 84/88, París, 1924.

<sup>13</sup> Entre los escasos trabajos dedicados a Pseudo Zacarías podemos citar Kugener (1900), Allen (1980), Greatrex (2006a) y (2006b).



atribuida a Zacarías es en realidad una compleja compilación (y traducción) de varios documentos históricos de los cuales sólo una parte (los libros III a VI) pertenece a la *Historia eclesiástica* compuesta por el obispo anticalcedoniano de Mitilene. El primer libro reúne traducciones de varios textos de diversos orígenes cuyo contenido era complementario al de la obra de Zacarías.<sup>15</sup> Los libros VII a XII fueron compuestos por el mismo compilador de los dos primeros libros en base a materiales de diverso origen, que cubren un período que va del 491 al 569. De estos últimos, el libro XI se ha perdido y el libro XII subsiste en estado fragmentario.<sup>16</sup>

A partir de los datos que aporta el texto, Geoffrey Greatrex, ha ubicado la composición de la *Crónica* en los últimos años de Justiniano y el 569-570.<sup>17</sup> El objetivo primario del autor era continuar la narración de Zacarías desde Anastasio hasta Justiniano.<sup>18</sup> El plan general de la obra incluía una serie de documentos probatorios que se intercalaban en la secuencia narrativa.<sup>19</sup> Un examen superficial nos haría suponer que la incorporación de estos documentos fue el resultado de un redactor torpe y descuidado,<sup>20</sup> sin embargo, un breve repaso de los libros VII - XII permiten percibir un

---

<sup>14</sup> El uso del término “crónica” para caracterizar este documento es, por lo menos, artificial dado que la obra de Pseudo Zacarías no reúne ninguna de las características que los especialistas atribuyen a este género historiográfico (al respecto ver Guenée (1973) pp. 1000-1001).

<sup>15</sup> Brock (2008) p. 182, Una tabla cronológica basada en el Libro del Génesis (*Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* pp. 7-15/ 4-12), la traducción de la “*Historia de José y Aseneth*” de Moisés de Ingilene (pp. 56-93/ 39-65), los “*Hechos de Silvestre de Roma*” (pp. 56-93/ 39-65), una carta de Luciano acerca del hallazgo de las reliquias de San Esteban, Gamaliel y Nicodemo (pp. 93-103/65-71), y dos breves reseñas biográficas sobre los teólogos cristianos de lengua siríaca Isaac y Dodo (pp. 103/71 pp. 122-144/85-99-72). El segundo libro está dedicado a la leyenda de los siete durmientes de Éfeso (pp. 106-122/74-85 Cf. Van Esbroek (1992)), un epitome de las Actas del segundo concilio de Éfeso (449) junto a una carta del Patriarca de Constantinopla Proclo dirigida a los obispos armenios refutando a Eutiques (pp. 122-144/85-99).

<sup>16</sup> En cuanto a las fuentes de los últimos cinco libros de la *Crónica* la información es menos segura. La mayoría del material recopilado (cartas, Acta conciliares, documentos imperiales) parece provenir de los archivos de la biblioteca episcopal de Amida. Entre los autores citados por Pseudo-Zacarías se destaca el famoso obispo de Amida Nono, y Simón de Beth Arsham. Además podemos contar entre las fuentes a las que recurrió el autor a la *Vidas de los santos-orientales* de Juan de Éfeso.

<sup>17</sup> Greatrex (2006a) p. 2

<sup>18</sup> De hecho el final abrupto de la crónica en el capítulo VII del libro XII (curiosamente dedicado a la descripción del mapa compuesto por el rey de Egipto Ptolomeo Filometor) sólo nos permite inferir que la crónica finalizaba en la década del 550.

<sup>19</sup> Brock (1979/1980) pp. 4-5

<sup>20</sup> Ver la introducción de Hamilton, F. J. pp. 8-10

esquema que no emerge de una secuencia lógica de acontecimientos sino de la interacción entre los eventos narrados y la documentación incluida.

A diferencia de Zacarías –que concibió su Historia eclesiástica como un relato de la polémica religiosa entre 451 y 490- en la *Crónica* de Pseudo Zacarías los eventos seculares ocupaban un lugar equivalente a los religiosos. Por un lado, el cronista dispuso en orden cronológico las luchas de los héroes de la ortodoxia por restablecer la unidad de la Iglesia bajo la autoridad del emperador Anastasio y la deposición y exilio de los líderes monofisitas bajo Justino I y Justiniano. Por el otro, describía una gran variedad de eventos, entre los que se destacan los avatares militares en la frontera oriental, la *restauratio* en occidente y las catástrofes naturales que azotaron la *pars orientis*, en particular a Siria y Mesopotamia. Sin embargo, esta equivalencia no es más que aparente ya que estos últimos aparecen dispuestos en función de los avatares religiosos de los cuales constituyen una consecuencia. En este sentido, Pseudo Zacarías establecía una compleja relación entre los eventos seculares y la piedad eclesiástica dentro de un esquema providencialista que reflejaba la impronta de Eusebio de Cesárea.<sup>21</sup>

En este sentido, la colaboración entre el clero y el poder imperial asumía un papel preponderante. Por un lado, el emperador Anastasio era presentado como el modelo de emperador piadoso y defensor de la ortodoxia abocado a la tarea de asistir al clero ortodoxo en su misión pacificadora. Como veremos, la imagen de la política de Anastasio que se desprende de la narración de Pseudo Zacarías puede ser calificada más de conciliadora que de activamente anticalcedoniana. Ciertamente, el autor veía al emperador como una figura modélica de emperador obediente y respetuoso de la inmunidad de la Iglesia en materia dogmática quien, guiado por la sabiduría del clero ortodoxo aseguraba la unidad de la Iglesia por medio de medidas útiles. Por el contrario, Justiniano y, en particular Justino I la matriz de colaboración entre ambos poderes quedaba desplazada por la intervención arbitraria del poder secular en favor de la herejía, arrastrando a los líderes monofisitas al exilio.

---

<sup>21</sup> Greatrex (2006a) p. 3

Dentro de este esquema la conexión con lo sobrenatural jugaba un papel testimonial. En el libro VII Pseudo Zacarías enlazaba varios sucesos funestos ocurridos a la muerte del emperador Anastasio con la reivindicación de la herejía calcedoniana por Justino.<sup>22</sup> Por su parte, el libro VIII, que cubre el período (518-527) el autor yuxtapone diversos documentos para narrar algunos acontecimientos importantes del reinado de Justino (capítulos I a VI): Su ascenso al trono,<sup>23</sup> el asesinato de Vitaliano,<sup>24</sup> el martirio de los cristianos de Najran,<sup>25</sup> los disturbios en la frontera oriental debido a las razzias persas y árabes,<sup>26</sup> la expulsión de los líderes monofisitas de Oriente, entre los que se menciona al obispo Mara de Amida y su regreso en tiempos de Justiniano;<sup>27</sup> y una lista de obispos famosos.<sup>28</sup> El libro IX cubría el período 526/527-537 y el libro X el período 537-548. En ambos libros los eventos estaban inscriptos en un marco escatológico, desplegado para demostrar la superioridad de la ortodoxia anticalcedoniana. Para su autor, la persecución de los líderes monofisitas, los avatares militares y los desastres naturales testimoniaban el inminente triunfo de la ortodoxia, tanto en el Imperio romano como más allá de sus límites en el imperio persa.<sup>29</sup>

Geoffrey Greatrex atribuye este optimismo a las esperanzas del autor de alcanzar un acuerdo a partir de las conversaciones de paz establecidas entre ambos bandos durante los primeros años del reinado de Justino II.<sup>30</sup> En este sentido, la coyuntura favorable habría habilitado la composición de una obra propagandística dirigida a reforzar la posición monofisita, presentando un modelo de relación entre Estado e Iglesia que reconocía en la superioridad del carisma eclesiástico su centro articulador.

---

<sup>22</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 230-231

<sup>23</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 232-233

<sup>24</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 234-235

<sup>25</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 235-243

<sup>26</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 243-246

<sup>27</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 246-249

<sup>28</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* p. 249

<sup>29</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 217-218

<sup>30</sup> Greatrex (2006a) pp. 2-3

Sin embargo, la relación que estableció Pseudo Zacarías entre ortodoxia y destino político resulta mucho más compleja que una simple declaración de optimismo. Dadas las características de la estructura de la obra, abordaremos esta problemática en el capítulo 5, donde intentaremos ahondar en las consecuencias de un modelo compositivo que, a partir de una exégesis intertextual, abogaba por la reunión de las Iglesias bajo la hegemonía de la ortodoxia anticalcedoniana como único camino para asegurar la realización del orden político como un *corpus*.

### 3.2 Juan de Éfeso.

Juan de Éfeso es sin duda el más importante de los testimonios que disponemos acerca del desarrollo de la controversia monofisita en la segunda mitad del siglo VI. Juan nació en el seno de una familia de notables de la provincia de Ingilene alrededor del año 507.<sup>31</sup> Sabemos por los abundantes testimonios autobiográficos que a muy temprana edad entró en la comunidad monástica de Ar'a Rabtha bajo la tutela de una de las figuras prominentes del ascetismo mesopotámico, Mar Marón.<sup>32</sup> Alrededor del 520 Juan abandonó ese monasterio y se trasladó a la prestigiosa comunidad de Mar Yuhannan Urtaya en los alrededores de la ciudad de Amida.<sup>33</sup> Pocos años después la comunidad se dispersó y Juan pasó los próximos 20 años en un exilio itinerante, buscando refugio ocasional en los numerosos monasterios anticalcedonianos de Constantinopla, Palestina, Siria y Egipto que aún funcionaban a pesar de las restricciones legales.<sup>34</sup> Durante ese período fue ordenado diácono por el obispo Juan de Tella.<sup>35</sup> En el año 540 se instaló definitivamente en Constantinopla bajo la protección de la emperatriz Teodora en compañía de varios obispos monofisitas exiliados. Después de

---

<sup>31</sup> Sobre los detalles biográficos ver Land (1856) pp. 55-73 y Harvey (1990) pp. 28-30.

<sup>32</sup> *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 59-64. No se debe confundir a éste con su homónimo que vivió en la región de Cirrística durante el siglo V (*Teodoreto de Cirros. Historia religiosa.*: pp. 28-33) y que, de acuerdo con la tradición posterior, dio nombre a la Iglesia maronita, ver Canivet (1977) pp. 147-149.

<sup>33</sup> *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 84

<sup>34</sup> La dispersión de la comunidad monástica del monasterio de Juan Urtaya fue consecuencia de la persecución iniciada por el patriarca de Antioquia de Efrén de Amida (527-545) quien fue *Comes Orientis* entre 523 y 526. Su actividad a favor de la instalación del calcedonianismo en Siria no se redujo a la persecución de los disidentes religiosos sino que además escribió numerosas obras teológicas defendiendo la causa calcedoniana, ver *PLRE* 2, pp. 394-395, Krumbacher (1897) p. 57.

<sup>35</sup> Más precisamente en el año 529, ver *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 521

la muerte de su protectora, el frágil equilibrio que daba cierto margen de libertad a los anticalcedonianos de la capital se derrumbó; pero Juan continuó con una fluida actividad pastoral gracias a su prestigio y la protección de varios miembros de la corte, transformándose en uno de los referentes de los monofisitas en la capital. En el 558 d.C. fue ordenado obispo anticalcedoniano de Éfeso por Jacobo Burd'aya, aunque su cargo no fue más que titular, ya que nunca residió en su sede.<sup>36</sup>

Poco tiempo antes de su misión en Asia, Juan había fundado otro monasterio en la localidad de Sycae en una villa donada por Calínico, chambelán de Justiniano.<sup>37</sup> Este monasterio se transformó en el centro de gravedad del monofisismo en la ciudad imperial hasta su clausura en el 578.<sup>38</sup> Para esa época, Juan era la única figura de cierta importancia que quedaba del grupo de refugiados que había llegado gracias a la protección de Teodora, razón por la cual se transformó en el blanco preferido de las medidas legales que promovieron sus detractores. Hasta su muerte, acaecida a finales de la década de 580, debió enfrentar tanto los acosos instigados por los calcedonianos como las permanentes divisiones dentro del partido monofisita.

Durante el último período de su vida Juan compuso dos obras que han llegado hasta nosotros, una colección de biografías, conocida como la *Vidas de los santos orientales* y una *Historia eclesiástica*. Estas dos obras han recibido una valoración desigual por parte de los especialistas. Algunos investigadores han señalado su estilo crudo, desordenado, con pocas sutilezas y convencionalismos estilísticos cuyo resultado aparente fue una narrativa oscura y de ardua lectura, que difícilmente facilita la interpretación de muchos de los eventos que relata.<sup>39</sup> Por ejemplo, Robert Payne Smith

---

<sup>36</sup> *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp.153-158 Su consagración podría guardar alguna relación con los contactos que mantenía en las provincias asiáticas, ya que en la primera mitad de la década del 540, Juan había recibido del emperador Justiniano la misión de convertir a la población pagana de Asia, Frigia, Lidia y Caria donde fundó una gran cantidad de monasterios. En esas provincias el paganismo gozaba de una gran vitalidad y el cristianismo ortodoxo era aún minoritario debido al profundo arraigo del montanismo en la región. Sobre la misión de Juan de Éfeso en Asia ver *Ps. Dionisio de Tell Mahre. Crónica*: pp. 77-78/125, *Miguel el sirio: Crónica* p. 2

<sup>37</sup> Ver la introducción de E. W. Brooks a *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. vi

<sup>38</sup> *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 624-625, *Juan de Éfeso Historia eclesiástica*.: pp. 58-59/41-42

<sup>39</sup> Sobre las condiciones literarias de Juan de Éfeso ver: Harvey (1990) p. 31, 40, Van Ginkel (1995)

consideraba las condiciones literarias de Juan poco valorables y propias de un monje de una educación mediocre.<sup>40</sup> Para E. W. Brooks carecía del orden y la meticulosidad en la descripción de Procopio, o la disciplina cronológica de Josué el estilista.<sup>41</sup> Por otra parte, aunque su vocabulario evidencia un conocimiento del griego, que era por lo menos instrumental, la elección del siríaco como vehículo de transmisión de sus obras ha sido razón suficiente para que estos autores lo hayan considerado un testimonio de la decadencia de la lengua griega entre los monofisitas a finales del siglo VI. Sin embargo, como señala correctamente Susan Ashbrook Harvey, tanto la lengua como el estilo literario de Juan fue el fruto de las necesidades de un autor que se dirigía a un público que estaba constituido por los miembros de la Iglesia monofisita de alta Mesopotamia, donde el siríaco había sido siempre la lengua literaria dominante sin que eso signifique una cultura provinciana y marginal.<sup>42</sup> Para nuestro análisis partimos de esta misma premisa, por lo que tanto la lógica organizativa de sus obras como sus necesidades propagandísticas inscriben a sus obras en una cultura que se preocupaba menos por los cánones modernos acerca de la “veracidad histórica” para incluir los eventos en un marco histórico que enfatizaba la superioridad de la santidad sobre los poderes mundanos.

A diferencia de Zacarías y Juan Rufo, no era su intención hacer una apología de un pasado virtuoso. Lejos de la polaridad esbozada en los otros dos autores, la obra del obispo de Éfeso parece borrar toda distinción – construida a partir del carisma ascético-entre ortodoxos y herejes. El pesimismo, la corrupción, la decadencia de la Iglesia constituyen temas recurrentes en su obra que se aplican indistintamente tanto a unos como otros.<sup>43</sup> Ya vimos que las biografías compuestas por aquellos constituían modelos perfectos de santidad a partir de los cuales era posible trazar el límite que diferenciaba héroes de villanos. En las obras de Juan de Éfeso no sucede nada parecido. Los santos pueden asumir alternativamente uno u otro papel, están sujetos a crítica y su autoridad

---

<sup>40</sup> Ver el Prefacio a la edición de Payne Smith, p. ix,

<sup>41</sup> Ver la introducción de E. W. Brooks a *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. Xii y xiii

<sup>42</sup> Harvey (1990) pp. 40-42

<sup>43</sup> En su *Historia eclesiástica* Juan no duda en atribuir las tribulaciones de la Iglesia monofisita a los numerosos pecados de los que sus fieles son culpables. *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica*, p. 3-5/1-2.

está puesta permanentemente en disputa. Ya no queda nada de los rutilantes éxitos de los santos de la primera mitad del siglo VI, sólo triunfos momentáneos que apenas permiten ocultar el oscuro desenlace reservado para el acto final. La pregunta que se formuló Juan es la misma que se hicieron sus predecesores ¿dónde reside la verdadera Iglesia? Pero, a diferencia de aquellos, esa respuesta ya no parece segura, la corrupción puede quedar desnuda en los actos más piadosos, así como la santidad puede estar oculta detrás del más insospechado velo.

Sin embargo, la Iglesia anticalcedoniana seguía siendo la verdadera Iglesia, que debía su existencia a una cadena histórica de santos y mártires que mantuvieron el celo por Dios a pesar de todas las adversidades. Las *Vidas de los Santos orientales* y la *Historia eclesiástica* evocaban la pureza de un pasado distante, acentuando el contraste con un pasado reciente caracterizado por la corrupción. La persecución, la pérdida de la disciplina, y la división del cuerpo eclesial fueron los motivos dominantes en sus obras. Sus historias narraban un mundo degradado en el que incluso aquellos que habían sido designados por Dios para guiar al pueblo elegido en el camino de la piedad habían sucumbido a la locura de la herejía y, con ellos, arrastraban a todo el mundo hacia su perdición. En este sombrío escenario, las personas y eventos de sus historias eran modelos de salvación y de regeneración de una Iglesia que busca infructuosamente volver al orden perdido. En este capítulo intentaremos explorar cómo los sombríos relatos de Juan de Éfeso constituyeron, más que una descripción neutra de una situación precisa, un instrumento de construcción (o reconstrucción) de las estructuras eclesiásticas monofisitas en la segunda mitad del siglo VI.

### 3.2.1 Las Vidas de los santos orientales.

A finales de la década del 560, Juan escribió una colección de anécdotas dedicada a varios santones de la provincia de Mesopotamia, conocida como la *Vidas de los santos orientales*. Esta obra está compuesta por 58 hagiografías de variable extensión, desde breves semblanzas o anécdotas de santos casi anónimos hasta biografías dedicadas a personajes destacados del monofisismo. Esta colección fue editada por J. P. Land,<sup>44</sup> y por E. W. Brooks.<sup>45</sup> La obra cubre un período que abarca los

---

<sup>44</sup> Land, J.N.P. (ed.) Joannis episcopi ephesi monophysitae Scripta historica. En *Analecta syriaca* II, Leiden, 1868.

años 520 y 560 y está conformada por testimonios, algunos de ellos del mismo autor, que comprenden una variada gama de protagonistas (sacerdotes, obispos, monjes y laicos). El texto en su forma actual incluye algunas biografías que probablemente no estuvieran incluidas en su redacción original sino que fueron agregadas por copistas posteriores. En la edición del texto, Brooks incluyó esos fragmentos en forma de apéndice, sin embargo, parece plausible, como afirma Van Ginkel,<sup>46</sup> que algunas biografías consideradas por Brooks como originales también pertenezcan a adiciones posteriores.

La *Vida de los santos orientales* pertenece a un subgénero de la hagiografía, las colecciones hagiográficas, que gozó de una gran difusión en la antigüedad tardía.<sup>47</sup> Entre los modelos que influyeron en la obra de Juan de Éfeso encontramos dos clásicos del siglo V: la *Historia lausiaca* de Paladio y,<sup>48</sup> sobre todo, la *Historia religiosa* de Teodoreto de Cirros.<sup>49</sup> En ella encontramos los elementos característicos de este género: la yuxtaposición de anécdotas breves y de biografías extensas, la carencia de un orden cronológico, las largas digresiones y, en especial, el recurso al discurso directo como vehículo de las posiciones doctrinales o morales. Sin embargo, el estilo de Juan de Éfeso carece de la elegancia del obispo de Cirros o el entusiasmo acrítico de Paladio.<sup>50</sup> Además la *Vida de los santos orientales* se destaca por la presencia de algunos elementos que la diferencian de otras colecciones. Dentro de éstos debemos señalar la escasez de milagros, la permanente interacción del santo con su entorno social como una marca de su autoridad carismática y, finalmente, la centralidad de la lucha por la ortodoxia como extensión de la praxis ascética. Estas características distintivas,

---

<sup>45</sup> Brooks, E.W. (ed.) *Lives of the Eastern saints*. París, en PO 17, 1923, primera parte, pp. 1-306, PO 18, 1924, segunda parte pp. 513-700, PO 19, 1925, tercera parte pp. 151-283. A partir de un manuscrito conservado en la British Library Mss. 14.650 datado en el año 688 y varios testimonios fragmentarios. Ver la introducción de E. W. Brooks a *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. viii

<sup>46</sup> Van Ginkel (1999b)

<sup>47</sup> Sobre los subgéneros de la hagiografía ver Louth (2004c) pp. 358-360

<sup>48</sup> Paladio. *Historia Lausiaca*: PG 84 col.995-1278, que fue traducido (y expandido) rápidamente al siríaco que fue editado por W.T. Budge *The Paradise of the Holy fathers*. Londres 1907. pp. 77-278.

<sup>49</sup> Teodoreto de Cirros. *Historia Religiosa*. Canivet, P. & Leroy-Molinghen, A. (ed.) *L'histoire des moines de syrie*, SC 234-257, París, 1977-79.

<sup>50</sup> Harvey (1990) pp. 34-35.



creemos, son la respuesta a las necesidades polémicas propias de su contexto de producción. Dichas particularidades nos permiten observar la relación que guarda la composición de la *Vidas de los santos orientales* con el proceso de reconstitución de una jerarquía eclesiástica en la segunda mitad del siglo VI cuando, debido a la desestructuración de la antigua jerarquía anticalcedoniana, el liderazgo de los monofisitas sirios recompusieron una estructura de poder que se basaba en el carisma ascético.

### 3.2.1.1 El santo y la sociedad.

Uno de los pocos estudios comprensivos de la *Vidas de los santos orientales* es el trabajo de Susan Ashbrook Harvey *Asceticism and Society in crisis*.<sup>51</sup> La autora resume las formas características del ascetismo en la obra de Juan de Éfeso a partir de tres elementos: primero, un ascetismo individualista, misionero y orientado a prácticas mortificadoras radicales; segundo, el rechazo al trabajo manual y la reivindicación del derecho de los monjes a recibir su sustento de otros (ya sea la limosna de los poderosos laicos o el aporte del campesinado local) y, tercero, la activa participación del santo en la vida de las comunidades que los sustentan.<sup>52</sup> Estos tres aspectos del ascetismo tal como lo describió Juan de Éfeso convergían en un modelo organizativo que empujaba a los monjes a llevar un rol social más activo que sus colegas de Egipto. Para Harvey la función exclusiva del monje debía circunscribirse al ejercicio espiritual, actividad que le confería autoridad para actuar dentro de la sociedad.<sup>53</sup> En este sentido, las narrativas de los santos giróvagos, como Alejandro el Acemeta o los mesalianos constituirían la evidencia de una corriente monástica que reafirmaba su autoridad carismática por medio de su intervención en un mundo acorralado por la catástrofe, tanto natural como humana.<sup>54</sup> Pero además, las *Vidas de los santos orientales* describirían crudamente una dimensión particularmente social de la santidad, cuyo rasgo predominante no constituía,

---

<sup>51</sup> Harvey (1990), sobre este trabajo *vide supra*

<sup>52</sup> Harvey (1990) p. 44

<sup>53</sup> Harvey (1990) pp. 144-145

<sup>54</sup> Esta perspectiva ha alcanzado un gran desarrollo en los últimos años a través de los trabajos de Krueger (1996a), Brown (2001) Caner (2002), Steppa (2002), Horn (2004), Doran (2006),

como era costumbre en las hagiografías del período,<sup>55</sup> una “intercesión” pacífica que lleva al patronazgo espiritual. Por el contrario, la violenta irrupción de lo sobrenatural, reestablecía la justicia entendida como orden divino. Harvey atribuye este rasgo particular de la obra de Juan de Éfeso, que lo diferenciaba de otras colecciones hagiográficas contemporáneas como las de Cirilo de Escitópolis<sup>56</sup> y Juan Mosco,<sup>57</sup> a una matriz cultural distintiva que entendía la santidad en términos de estricta interacción con la sociedad.<sup>58</sup>

Pero el estudio de Harvey detiene su análisis en un aspecto que consideramos fundamental para comprender el significado de estas descripciones: ¿cuáles fueron las consecuencias de las particularidades del relato? en otras palabras ¿es posible establecer una conexión entre dicha dimensión social y la polémica religiosa que subyace en las *Vidas de los santos orientales*? En este último punto coincidimos con la autora que es imposible establecer una relación lineal entre la concepción ascética de Juan de Éfeso y una teología ascética propiamente monofisita. Pero, por otra parte, creemos que las crudas descripciones que caracterizan a su obra guardaban una estrecha relación con la polémica teológica. En este sentido, y desde un punto de vista propagandístico, el resultado del ideal de santidad propuesto por Juan de Éfeso fue la transformación del santo en vehículo de una justicia divina, en un restaurador del orden cósmico que actuaba contra aquellos agentes de la injusticia del mundo.

Comencemos por uno de los aspectos que reciben atención en el trabajo de Harvey, esto es, la intervención del santo y la sociedad. Un significativo conjunto de anécdotas de la primera parte de la colección, ubicadas entre las décadas de 510 y 530, el autor narra una serie de eventos en los que los protagonistas intervenían en defensa de los estratos sociales más vulnerables frente a los abusos de diferentes poderes locales.

---

<sup>55</sup> Cf. Francisco (2007)

<sup>56</sup> Cirilo de Escitópolis. *Vidas de los monjes de Palestina*. Schwartz, E. (ed.) *Vitae*. Leipzig, 1939; y la traducción inglesa de R. M. Rice *Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine*. Kalamazoo, 1991.

<sup>57</sup> Juan Mosco. *El prado espiritual*: PG. 87.3 col. 2851-3112. Hay una traducción inglesa de John Wortley *The spiritual Meadow of John Moschos*. Kalamazoo, 1992 ; y francesa de M.-J. Rouët de Journal *Jean Moschus : Le Pré spirituel*. SC 12, París, 1946.

<sup>58</sup> Harvey (1990) p. 145

Esta intervención se producía en el marco de conflictos producidos entre pobres rurales de la región de Amida y poderosos de aquellas comunidades rurales. Dichos episodios se encuentran estructurados a partir de una matriz similar: en primer lugar, los pobres se dirigían colectivamente al santo denunciando los abusos de los notables aldeanos que, a menudo, ocupan lugares de preeminencia en ella.<sup>59</sup> En segundo lugar, en todos los relatos el santo intervenía a través de sus poderes taumatúrgicos en tanto instrumento de la justicia divina. En todos los casos, esa intervención sobrenatural asumía un papel didáctico tanto para sus protagonistas como para sus lectores en tanto reestablecía la justicia de manera violenta.

El vocabulario que define los actores en cada uno de estos relatos refleja otra oposición que enfrenta al santo con una autoridad cuya naturaleza reside tanto en su riqueza como en la función política que ocupa. Desde un punto de vista socioeconómico este tipo de conflictos han sido considerados por los historiadores sociales como el reflejo de un proceso general de descomposición de las estructuras de regulación aldeana.<sup>60</sup> A partir de éstos y otros testimonios, como la evidencia epigráfica, Liebeschuetz ha postulado el declive de las instituciones de autogobierno aldeano en Siria durante los siglos V y VI.<sup>61</sup> Una de las explicaciones ensayadas para sostener esta afirmación es la absorción de dichas funciones por el clero local.<sup>62</sup> Podemos inferir por el contrario, que los conflictos descritos por Juan reflejarían más que la absorción del clero de las funciones de autorregulación aldeana, la ocupación de un vacío generado por una descomposición previa, evidenciada en la presión del notable local sobre sus vecinos. Esto sucede debido a que, de la misma manera que los lazos ciudad-campo

---

<sup>59</sup> Había también cierto jefe (معلم) en la misma aldea en la que el santo se instaló (con el cual yo también estuve relacionado) que era un hombre impío y abominable un opresor de los pobres (مستغل, مذل) y alguien que hizo llorar a viudas y huérfanos, y perpetrador de todos los malos actos de codicia, injusticia y rapiña; y tenía muchas propiedades (ممتلكات) y una gran casa (بيت) y tenía esclavos y sirvientas (عبيد) y el hombre transitaba orgullosamente en el mundo; y los huérfanos y viudas y otros pobres solían huir de él y se refugiaban con el Hombre Santo. Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 72-73

<sup>60</sup> Kaplan (1992) pp. 135-280, en particular 202-216, Liebeschuetz (2001), p. 63-74

<sup>61</sup> Liebeschuetz (2001), p. 65.

<sup>62</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 66.

habían cambiado su naturaleza, también lo hicieron las solidaridades aldeanas.<sup>63</sup> Las razones de esta descomposición permanecen oscuras, sin embargo tanto la arqueología como las fuentes nos proveen de evidencia suficiente para reconocer la existencia de este fenómeno.<sup>64</sup> Por lo tanto, cabría preguntarse si la extensión de los monasterios en el campo sirio sería la consecuencia más que la causa de la desarticulación de las instituciones que pudieran regular las relaciones dentro de la aldea. En todo caso, debemos considerar que nuestro autor presentaba al monasterio como una alternativa natural a un sistema que se basaba en una jerarquía social esencialmente urbana.

No obstante, una aproximación exclusivamente sociológica a esas anécdotas descuida las categorías por las cuales el autor creó una imagen de la sociedad y sus conflictos. En efecto, estas categorías no resultan equivalentes al vocabulario del historiador moderno por lo que éste suele confundir dichos testimonios con realidades sociales y, de esta manera, contribuyen a oscurecer otros significados que guardaban una importancia similar (o aún mayor) en el imaginario del autor. Por lo tanto, si queremos comprender el significado de estas anécdotas debemos atender la dimensión religiosa de estas categorías, la cual proviene del vocabulario ascético, y que nos remite directamente a los debates teológicos. En este sentido entendemos que el autor estaría menos interesado en proveernos de los materiales que nos permitiera reconstruir la sociedad que en proporcionar a sus protagonistas de un marco de acción, y un vehículo de identificación, de la autoridad carismática. Dicha autoridad se despliega en oposición a formas de autoridad que se identifican con “el mundo”, una categoría que engloba formas que hoy podríamos llamar políticas o económicas. Por cierto, para las intenciones del autor, tales categorías no se muestran operativas en tanto su distinción resulta indiferente. En consecuencia, la realidad de dichos conflictos aparece filtrada por una percepción de ella que la somete a la identificación de una polaridad que opone a la autoridad del santo a “el mundo” como categorías opuestas. Veamos un ejemplo al respecto. En un episodio incorporado a la *Vida de Habib*, el santo fue obligado a intervenir frente a la denuncia de los campesinos contra un poderoso en la ciudad:

---

<sup>63</sup> Foss (1997) p. 263

<sup>64</sup> Las inscripciones a lo largo del período parecen corroborar la evidencia literaria. Las inscripciones registradas en el ámbito rural sirio muestran la casi total desaparición de referencias a notables locales a partir de la segunda mitad del siglo V mientras que obispos, monasterios y sacerdotes ocupan esas funciones aunque, por supuesto, esto no implica su desaparición. Foss (1997).

Y luego hubo otro hombre rico (رحب) en otra aldea (فند), que mantenía una deuda antigua (مداستد)، varios años vieja; y también desposeía (دار) a la gente; y ellos vinieron y le contaron al hombre santo sobre él, y él [Habib] salió y fue a él. Y cuando éste escuchó “Oh, Habib viene” como no estaba dispuesto a hacer el bien, se levantó y tomó los pergaminos (مرفق) del gr. χάρτης esto es, los contratos (مرفق) lo dejó y huyó. Y cuando el santo escuchó aquello, se entristeció y dijo: “A causa de su voluntad dañó a estos pobres, si es la voluntad de Dios la liberación de éstos (دعه ومده), entonces que no se lo vuelva a ver.” Y esa misma noche murió el hombre (رحب).<sup>65</sup>

En primer lugar, el vocabulario carece de una significación económica precisa y no nos ofrece una clave para entender la naturaleza que ataba a dichos campesinos a este “hombre rico”. Por ejemplo el sustantivo traducido por “deuda” (مداستد)<sup>66</sup> puede emplearse tanto para la idea de deuda como la de cualquier tipo de obligación, en particular el pecado.<sup>67</sup> Lo mismo sucede con otros conceptos como pobre (مفعل) siervo (دار), viuda (مدل), huérfanos (مدل; ا), opresor (مفعل) o liberador (فمهل). Todos estos conceptos, remiten a significados cuya carga es primariamente religiosa. Por ejemplo, el término liberador (فمهل) remite tanto a la idea de liberación como la de perdón, condonación de una deuda, pero también remite a la idea de salvación en su sentido cristiano.<sup>68</sup> Estos conceptos no sólo tenían un significado económico sino que además, y podríamos arriesgar en primera instancia, religioso. Por lo tanto, cabe preguntarse si no deberíamos reconocer en las *Vidas de los santos orientales* una variada tipología de conflictos en los que los monjes intervenían en función de su autoridad espiritual pero cuyo vocabulario era religioso. Por supuesto, hubo conflictos reales que dieron lugar a que santones rurales como Habib<sup>69</sup> y su discípulo Marón<sup>70</sup> desarrollarán una extendida actividad en defensa de campesinos jurídicamente libres

<sup>65</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 8.

<sup>66</sup> De la raíz *د* aquellos que es debido, o condenado.

<sup>67</sup> Payne Smith (1879) col. 1212-1217

<sup>68</sup> Payne Smith (1879) col. 3293-3296

<sup>69</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 9.

<sup>70</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 10.

frente al avance de poderosos locales. Pero estos conflictos son motivo de la atención del hagiógrafo en virtud de las necesidades didácticas. Por esta razón el vocabulario se desplaza de un significado económico al religioso sin darnos una definición de la naturaleza de dichos conflictos. Desde el punto de vista de la historia social los conflictos permanecen ambiguos y difíciles de clasificar, debido a que el marco simbólico en el que se inscribe el conflicto es, primariamente, religioso.

Pero esta primacía de un vocabulario religioso no es necesariamente contradictoria con una dimensión social. Por el contrario ambos planos estaban íntimamente relacionados. Una prueba de esto es la diferenciación que establece Juan entre las motivaciones de los santos y las de los notables locales, más próximos al ideal aristocrático de la *φιλοανθρωπία* de los santos retratados por la cultura aristocrática. En el elogio de las virtudes de Habib el patronazgo no es el resultado de una superioridad social sino de su propia condición monástica:

*[...] Y puesto que desde su niñez hasta su vejez mantuvo su humildad (المسكينة) y obediencia (الطاعة) que lo distinguían, de manera que si una viuda (اليتيم) o una (mujer) pobre (المساكين) o un pobre (المساكين) que le rogara ir con ellos a cualquier asunto (الطلب) no se rehúsa a ir como un hombre de reputación (السمعة), para satisfacerlo, va con él sin dilación.<sup>71</sup>*

De esta manera, Juan establecía la diferencia esencial entre la actitud de Habib y el de la aristocracia tradicional tal como quedan reflejadas en las obras de Libanio y Teodoreto de Cirros.<sup>72</sup> Mientras que éstos entendían el patronazgo como una obligación propia de su rango social, o de su superioridad espiritual, ambos expresados en su *φιλοανθρωπία*; para el obispo de Éfeso esta se insertaba en el marco de una “economía milagrosa” en la que la humildad y la obediencia motivaban a los monjes a dedicarse al servicio a los necesitados.<sup>73</sup> Sin embargo, Juan invirtió la dimensión de la humildad y la obediencia al servicio de los pobres y el rechazo de la “reputación” del santo. Los santos retratados por Juan se enfrentaban a los poderosos en nombre de una justicia

---

<sup>71</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 9.

<sup>72</sup> Cf. Francisco (2007) p. 200-202

<sup>73</sup> Caner (2006) pp. 331-334.

divina que protegía a los débiles como los profetas del Antiguo Testamento. La literal crueldad con la que Dios castigaba a los opresores, rasgo de connotaciones veterotestamentarias, acercaba a los santos de Mesopotamia más a los antecedentes proféticos de Israel que a la pacífica intermediación evangélica.<sup>74</sup>

A pesar de la violencia de las imágenes que constituyen dichos relatos, su autor era plenamente consciente de la simbología radical que suponen estas intervenciones. En la *vida de Habib*, Juan ensaya una defensa de su héroe cuando un poderoso local interpela al monje por abandonar el monasterio para intervenir en asuntos mundanos:

*Y cuando (el santo) llegó hasta ese hombre, Satán llenó el corazón del hombre y se enfureció con él diciéndole: « ¿Por qué no se irá éste y se sentará en su monasterio y permanecerá tranquilo? ¡Pues mira! el sale y vaga por ahí para comer y beber». Y cuando el hombre santo escuchó esto, se decepcionó, y volvió a su monasterio, y, habiendo orado, dijo: «Señor tu sabes lo que está en el corazón de todos si tu sabes que intervine en este asunto para comer y beber, perdona este hombre. Y luego, si es que intervine por tu gracia, por amor a tu nombre y por amor al perdón de los damnificados para que esto mismo sea conocido por este hombre y por todos, haz lo que tu gracia ya sabe» [...]*<sup>75</sup>

La crítica devenía en castigo para el hombre, que sufrió un ataque, y, previo arrepentimiento, fue liberado de la muerte por intercesión de Zu'ra, discípulo de Habib.<sup>76</sup> En este caso la sanción divina silenciaba eventuales críticas y reforzaba su legitimidad señalando la humildad de sus acciones. Pero las intervenciones sociales de los santos encubrían significados inmensamente más ricos y complejos que los que se pueden identificar desde una perspectiva socioeconómica. El santo era -en tanto elemento exterior a la sociedad, pero que a la está vez inmerso en ella- un factor ordenador de la sociedad, que le daba significado y existencia a ella misma. La superposición de significados religiosos y sociales en el vocabulario, la primacía de los elementos carismáticos revela significados que exceden su dimensión social. Sin

---

<sup>74</sup> Y la misma noche el hombre murió y el miedo cayó sobre todos los que lo escucharon. Y el hombre santo continuó ocupándose en asuntos de perdón (ܡܗܗܘܘܢܐܘܠܐܘܢܐ), convirtiéndose en liberación de los pobres (ܡܗܗܘܘܢܐܘܠܐܘܢܐ... ܡܗܗܘܘܢܐܘܠܐܘܢܐ) pero la mujer del hombre que murió y sus hijos tomaron los pergaminos, y se los llevaron al hombre santo y así los devolvió a sus propietarios (ܡܗܗܘܘܢܐܘܠܐܘܢܐ). Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 8-9.

<sup>75</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 9-10.

<sup>76</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 10.

embargo, es indudable que algunos afectaban las realidades económicas, pero no sólo a ellas. Las formas de patronazgo rural que ejercieron los monasterios durante los siglos IV al VI (de la misma manera que la Iglesia episcopal) distaron de ser una forma social uniforme. Relacionado sólo superficialmente a los modelos de clientelismo clásico, adquirió nuevas formas conforme a distintas situaciones particulares. De este modo, el lugar del santo en la sociedad se construyó de manera progresiva, tomando aquello que la costumbre o la realidad del momento le asignaban.

La polisemia de esta función social del santo se evidencia en la variedad de motivos que esta asume. En la *vida de Simeón el montañés*,<sup>77</sup> no encontramos la intervención del santo en un conflicto específico sino una historia que relata el esfuerzo misionero de un monje en las alejadas montañas del noroeste de Mesopotamia. Simeón era un santón que vagaba durante los meses del verano por un distrito montañoso en la rivera oriental del río Eufrates “a la imagen de las bestias”<sup>78</sup> y durante el invierno buscaba refugio en un monasterio cercano. En una de sus excursiones entre las montañas, descubrió “casas y rebaños de animales domésticos esparcidos por ahí, algunas separadas por cinco millas unas de otras, otras por siete y otras tanto como ocho y diez de la aldea porque el límite de esa aldea era tan extenso que había caseríos dispersos en sus límites.”<sup>79</sup> En esos caseríos dispersos en torno a una aldea llamada *Abdahyr*<sup>80</sup> habitaba una población de pastores que, aunque eran nominalmente cristianos, llevaban una existencia agreste sin atender ningún deber religioso. Cuando Simeón entró en contacto con ellos para conocer más sobre su forma de vida, descubrió con horror que, a pesar de poseer una iglesia en ruinas y de considerarse cristianos, la aldea había estado mucho tiempo sin un sacerdote que oficiara los rituales cotidianos, y que los pobladores apenas habían recibido el bautismo o la comunión:

[El santo pregunta] *Entonces, porque viven en estas montañas, ¿cómo son capaces de reunirse (ܩܘܠܠܝܢ) en la casa de Dios, y escuchar sus palabras*

---

<sup>77</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 229-247

<sup>78</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 229

<sup>79</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 232

<sup>80</sup> Ver Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 232 n. 1 La identificación de esta aldea es incierta, de hecho, el editor se limita a transliterar el siríaco, la vocalización tentativa es mía.



de las Santas escrituras o comulgar (صلاة) en los misterios (سري) de su cuerpo y su sangre?” Pero esos hombres, como bestias salvajes, ante esas palabras se rieron del hombre santo y le dijeron: “Bendito Señor: ¿Cómo puede el sacrificio (ذبيحة) que recibe un hombre beneficiarlo? ¿Qué es un sacrificio?” [...] y [el santo] les dijo “Hijos díganme ¿son cristianos o judíos?” Pero ellos se indignaron y dijeron “Oh, bendito, somos cristianos, no nos llames judíos.”<sup>81</sup>

Según Juan, el santo interpretó el encuentro como una señal divina que le ordenaba asumir el papel de pastor de este rebaño.<sup>82</sup> Para llevar a cabo el plan de Dios, Simeón se transformó en sacerdote, legislador y juez de la comunidad:

El bienaventurado [Simeón] maravillándose de la simpleza (فعلية) y falta de cuidado de estos hombres hizo el sacrificio y les dio la comunión, y luego ellos abrieron sus bocas y agradecieron a Dios que les había enviado a él [a Simeón], mientras él les impuso una constitución (امسك) que se deberían reunir cada primer día de la semana, abstenerse de la blasfemia, de la fornicación y del asesinato. Porque ninguno ellos estimaba la sangre de un hombre, ni vecino ni extranjero, del valor de una langosta y nadie reclamaba por ella, pero, el santo investigó esos asuntos, y de aquellos que él supiera que ese asunto había sucedido, los expulsaba de la comunidad cristiana (مسيحية) y eran separados como paganos o judíos.<sup>83</sup>

El relato concluye con un elogio a las virtudes del santo y de la comunidad de ascetas fundada por él en la aldea. En este elogio, el autor destaca que su acción había tenido un efecto civilizador entre los pastores de la montaña:

Y esas montañas fueron también sujetas (مخضبة) y temieron hacer algo fuera del orden (مفسد), que el anciano [Simeón] oyera de ello y los separara de la comunidad de los hombres (مسيحية) o que los maldijera. Y pasaron veintiséis años mientras él estuvo allí en esta vida, y siempre recibimos su bendición (بركة) y estuvimos en relación con él. Y oíamos de él sobre el salvajismo de ese pueblo (وحشية) y de su subyugación (مخضبة) y de todos los tormentos que le inflingieron.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 233-234

<sup>82</sup> Dios desea más la salvación (مخلص) de éstos más que la mía. Por lo tanto no abandonaré este lugar hasta que ellos hayan sido recibidos por Dios, porque están atados por el error y es como si no fueran cristianos. ¿Qué pagano (مسيحي), u otros adoradores de criatura, que por tanto tiempo se haya dejado de honrar a su adoración, o no haya adorado siempre a aquello que reconoce como dios? Estos no adoran a Dios como los cristianos, ni honran algo distinto como los paganos; y son apóstatas tanto de uno como del otro. Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 236

<sup>83</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 241

<sup>84</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 246-247

El tema principal que se desarrollaba en la *Vida de Simeón el montañés* era la oposición entre lo civilizado y lo salvaje. Pero dicha oposición se desplegaba de manera ambigua ya que, de esta manera, era capaz de generar significados equívocos que le otorgaban simetría al relato. Esta ambigüedad se asienta sobre la atribución de valores opuestos a conceptos equivalentes. En primer lugar, la oposición está determinada por la geografía. Las montañas, el carácter pastoril de la economía y la dispersión de la población que habitaba en ellas no permitían incorporar a este grupo humano entre los “civilizados”, sino que vivían “a la imagen de las bestias” (ܫܡܘܥܐ, ܫܡܘܥܐ)<sup>85</sup> y con simpleza (ܫܡܘܥܐ).<sup>86</sup> De la misma manera, Simeón vive en las montañas a la imagen de las bestias (ܫܡܘܥܐ, ܫܡܘܥܐ) sin tener otra relación que la establecida con Dios.<sup>87</sup> Pero esta animalidad, a diferencia de los pastores, adquiere un valor positivo. Su renuncia a toda vinculación con otros seres humanos no lo transforma en un incivilizado sino que su modo de vida se instituye en un estado de naturaleza, que se asemeja al estado primigenio de la humanidad previo a la caída.<sup>88</sup> Además, su descenso al estado salvaje es una forma de renuncia al mundo que lo habilita como civilizador de los otros. Simeón, que ha recuperado la primordial libertad angélica por medio de vida en las montañas y su imitación de los animales.<sup>89</sup>

En segundo lugar, la oposición también se construye en torno a la religión, la cual delimita la civilización de lo incivilizado. Por un lado, los montañeses carecen de toda piedad por lo que se separan de lo propiamente humano al no ofrecer el debido sacrificio al verdadero Dios, ¡y ni si quiera a los falsos dioses!<sup>90</sup> Su falta de piedad los

---

<sup>85</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 233

<sup>86</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 241. Notemos que, en la literatura hagiográfica, ser “simple” (syr. ܫܡܘܥܐ, gr. ἀπλοός, lat. *simplex*) es una de las condiciones clásicas del monje. En este sentido puede ser tanto una virtud como una flaqueza ver Canivet (1977) p. 263 n. 29

<sup>87</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 229

<sup>88</sup> Harvey (1990) p. 97

<sup>89</sup> Brown (1988) p. 448

<sup>90</sup> Esta percepción de lo salvaje, asociado a la falta de un culto a los dioses, tiene reconocidos antecedentes en la cultura clásica y cristiana. El sacrificio, como aquello que diferencia a los “pueblos civilizados” de los “salvajes” puede reconocerse desde Homero hasta los padres de la Iglesia.

empuja a un modo de vida que no respeta las leyes humanas (simbolizadas en el adulterio, el asesinato, y la blasfemia). A la impiedad de los pastores se opone, lógicamente, la piedad del santo. Su soledad en la montaña es parte de su contacto íntimo con Dios, a través de la oración, la abstinencia y la contemplación de los ángeles.<sup>91</sup> Así el ermitaño, al abandonar el mundo, adquiere el carisma para operar en él, trayendo el orden allí donde se ha perdido. En consecuencia, la presencia del santo es aquello que fija el límite entre lo civilizado y lo salvaje, restaurando el orden perdido al devolverles a los pastores el vínculo con el mundo civilizado. La humanidad de aquellos deviene de su piedad, y ésta depende de la presencia del santo entre ellos.

En suma, en la anécdota de Simeón el montañés volvemos a encontrar el mismo entramado simbólico que describe la interacción entre el santo y la sociedad como polifuncional y que no se agota en la linealidad de la Iglesia como una institución que ejerce su patronazgo a la comunidad laica. La historia de Simeón el montañés difiere en contenido de las historias de Z'ura y Habib, sin embargo, en todas ellas podemos apreciar un patrón común. Ya sea en su papel de árbitro o de civilizador, el autor concibe sus anécdotas de acuerdo con un modelo en el que la intervención del santo en la sociedad constituye un elemento generador de un nuevo orden, construido en torno a su carisma ascético. En todos los casos la existencia del orden social es el resultado de la presencia de la santidad en su entorno, funcionando a la vez como elemento externo – estableciendo la oposición entre el monje y el mundo- e interno –haciendo de de sus intervenciones el origen del orden social-. Ya sea a través del reestablecimiento de la justicia o de la reintroducción de la comunidad en el orden humano, la capacidad de intervención del santo en la sociedad -en tanto personificación de una Iglesia ortodoxa que trasciende otros ordenes puramente mundanos- se transforma en el tema recurrente. En cada una de las anécdotas de las *Vidas de los santos orientales*, las intervenciones de los monjes adquieren variadas formas cuyos resultados son, sin embargo, similares: la conversión, ya sea individual, ya sea colectiva a un orden reestablecido a través de la primacía de la verdadera Iglesia. Estas intervenciones, le atribuyen una dimensión esencialmente misionera que se transforma en una condición *sine qua non* para

---

<sup>91</sup> En efecto Juan de Éfeso describe el santo en las montañas “[...] no tenía otro contacto que [el que tenía] con Dios, pues en cada momento levantaba sus ojos al cielo, y se maravillaba con las huestes sublimes, que se elevaban frente a Dios sin obstáculo, y no cesaban en su canto de alabanza ni por un momento.” Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 229

identificar a la santidad y una extensión lógica del camino espiritual. Como veremos a continuación, estos relatos guardan una relación con la manera en que el autor recrea la imagen de lo social, la cual se sustenta en una eclesiología centrada en una percepción radical de la oposición entre lo material y lo espiritual.

### 3.2.1.2 El Santo como constructor de la comunidad ortodoxa.

Hasta el momento hemos señalado el indisoluble lazo que une las dimensiones religiosa y social en las intervenciones de los santos. Además destacamos que este lazo es el mecanismo que, en última instancia, hace posible la conversión del santo en una forma de liderazgo válida para la sociedad. Ahora nos corresponde analizar este mismo fenómeno en conexión con la polémica religiosa. En muchas de esas mismas historias, Juan de Éfeso vinculaba la cuestión de la pérdida y recuperación del orden a los esfuerzos de santones y obispos por propagar la fe ortodoxa (ya sea en contra de los paganos y judíos ya sea contra los herejes, primariamente calcedonianos). Como ha señalado Harvey, esta dimensión misionera era, en gran medida, el resultado de la identificación de la práctica ascética con las condiciones ligadas a la persecución.<sup>92</sup> Esta identificación se hace evidente en la insistencia del autor en asociar el exilio al que fueron condenados los líderes monofisitas y la condición de extranjero propia de la vida monástica. Esta identificación era posible gracias a que ambos fenómenos se definían a partir de un mismo campo semántico (معتزل, معتزل) que remite tanto a la idea de exilio como medida legal tanto como de abandono voluntario del mundo.<sup>93</sup> En este sentido, para Juan de Éfeso, el exilio y la trashumancia de los santos era tanto el resultado de la acción política del Estado (la persecución) como una extensión de su vocación ascética. Por lo tanto, el exilio al que son sometidos los líderes monofisitas debía ser entendido como la prolongación de su exilio interior, esto es, su rechazo al mundo. Si los santos eran extranjeros (معتزل) a un mundo gobernado por el mal, su expulsión de monasterios o sedes episcopales no obedece tanto a la imposición o necesidad (ἀναγκή) de medidas represivas, como a su férrea decisión de no

---

<sup>92</sup> Harvey (1990) pp.100-101

<sup>93</sup> Ambos términos siríacos son préstamos lexicales del griego (ξένος, ἐξορία) sobre el concepto ver Guillaumont (1979) Escolan (1999) pp. 207-218, Caner (2002) pp. 24-30.

someterse a las autoridades del mundo.<sup>94</sup> En consecuencia, el exilio es siempre un acto voluntario que reafirma su santidad, más una huida del mundo que un castigo impuesto por las autoridades. Este doble sentido del exilio en el que se confunde la virtud ascética con las circunstancias políticas es lo que revierte la condición del santo quien, a través de ella, ha transformando una situación legal (un cismático fuera de la ley) en testimonio de la presencia divina. No es necesario recordar que el santo errante, anónimo y pobre, que sufre por propia voluntad las incomodidades de una vida en permanente tránsito, es una de las imágenes más destacadas de la hagiografía del período.<sup>95</sup> En este sentido, Juan ofrecía a sus lectores un modelo bien conocido y que gozaba de una amplia popularidad en los medios monásticos.<sup>96</sup> Sin embargo, no podemos limitar el predominio de este modelo a la influencia del medio cultural. La estrategia narrativa desplegada en las *Vidas de los santos orientales* adaptaba un modelo ascético a las necesidades propagandísticas de un liderazgo eclesiástico que había sido cuestionado por la pérdida del favor imperial. La realidad cotidiana de estos líderes estaba condicionada por las estrategias que la Iglesia imperial había diseñado para neutralizar la amplia base regional de los monofisitas. Ésta consistía en enfocar su ataque en los líderes eclesiásticos, condenándolos a un exilio que los apartaba de la esfera pública, y los alejaba de su base de poder urbana.<sup>97</sup> En esta nueva configuración de fuerzas, que los mantenía encerrados en un exilio en la capital bajo el control imperial, reemplazados por obispos y clero adicto al concilio, e impedidos de comunicarse con sus fieles en las provincias, los principales líderes de la oposición al concilio se enfrentaban a la disyuntiva de desaparecer o de reorganizarse sobre nuevas bases.

A partir de estas observaciones podemos concluir que la polisemia en la noción de exilio desplegada en las *Vidas de los santos orientales* era la base de una estrategia discursiva sobre la cual se estaba reconstruyendo un liderazgo que buscaba resignificar

---

<sup>94</sup> Juan a menudo subvierte el significado de estos exilios: Z'ura, Mare, y Juan de Tella asumen voluntariamente el exilio incluso sin que medie una medida represiva ver *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 3, 187-190, 416-417, 429, 507, 514,

<sup>95</sup> Cf. Caner (2000)

<sup>96</sup> Harvey (1990) pp. 40-42

<sup>97</sup> Van Ginkel (1995) pp. 65-66

la relación entre los pastores y su comunidad. En la medida que la existencia de la Iglesia se asentaba en la relación de reciprocidad entre el liderazgo carismático y la comunidad,<sup>98</sup> era preciso encontrar mecanismos que pudieran borrar la distancia que ponía la persecución entre unos y otros. Una vez desarticuladas las bases tradicionales sobre las que se basaba aquel liderazgo, emergió un nuevo modelo, no sometido a la existencia de redes basadas en el intercambio estable de una autoridad establecida localmente y su entorno, sino que ahora se articulaba en torno a su carácter itinerante, inestable pero a la vez ubicuo. En otras palabras, Juan de Éfeso reconfigura un reconocido modelo hagiográfico (la colección de historias edificantes) con el fin de operar en una nueva realidad, que estaba determinada por la ausencia de una red episcopal estructurada y de un clero permanente. Esta nueva configuración revertía los patrones tradicionales de estructuración eclesiástica. En primer lugar, porque la imposición de la distancia entre unos y otros forzó a sus líderes a reconfigurar el ámbito espacial de la Iglesia anticalcedoniana. La ciudad como eje de la actividad episcopal cedió su lugar a la itinerancia y los monasterios rurales se transformaron en escalas de una autoridad en permanente tránsito que sólo se asociaba nominalmente a una sede urbana.<sup>99</sup> Esta circunstancia habilitó a los monasterios de Egipto y Mesopotamia como puntos legítimos y autónomos sobre los que se articulaba la autoridad eclesiástica. A pesar de la incapacidad de ejercer las funciones análogas en las ciudades, el ámbito rural ofrecía un refugio contra la persecución estatal. En segundo lugar, esta particular configuración de las redes de solidaridad trascendía los límites físicos del Imperio, construyendo comunidades cuya existencia era el fruto de los vínculos personales entre un santo y un conjunto de laicos.<sup>100</sup> Esta nueva forma de vinculación significaba que las estructuras formales de la Iglesia imperial, asentadas localmente y basadas en la sucesión episcopal, habían sido anuladas. La persistencia de títulos episcopales que se asociaban a sedes específicas no debe hacernos perder de vista que la Iglesia anticalcedoniana se había desligado, debido a la incapacidad de ejercerlo efectivamente, de una base territorial fija para concentrarse en un modelo que hacía del carisma itinerante un elemento articulador. En otras palabras, la eclesiología de Juan de Éfeso se

---

<sup>98</sup> Escolan (1999) pp. 190-193

<sup>99</sup> Frend (1972b) p. 260-284

<sup>100</sup> Frend (1972b) pp.296-315

alejaba del modelo pentárquico que se hizo característico de la ortodoxia calcedoniana en el mismo período y lo reemplazó por un modelo basado exclusivamente en el carisma individual.<sup>101</sup> Por otra parte, a diferencia de los historiadores de la generación anterior, Juan de Éfeso asumió la ruptura en el cuerpo eclesial como algo que, si bien no resultaba definitivo, constituía una realidad cotidiana. Ya no había santuarios estables que reclamar ni una legitimidad fundada en la sucesión episcopal que defender. Juan de Éfeso narraba la historia de la reconstrucción de una jerarquía que había sido desarticulada por la persecución de Justino y las políticas centralizadoras de Justiniano y sus sucesores. Las figuras paradigmáticas de este nuevo modelo de liderazgo eran los grandes “obispos misioneros”: Juan de Tella, Teodoro, Jacobo Burd’aya, Juan de Hefestópolis y Simeón de Beth Arsham (y deberíamos agregar al propio Juan de Éfeso).<sup>102</sup> Todos ellos eran obispos itinerantes, cuyas sedes eran puramente titulares, y los encargados de reconstruir una estructura eclesiástica que, bajo los criterios tradicionales, carecía de una base de legitimidad.

En la *Vidas de los santos orientales* la geografía del exilio abarcaba Siria, Mesopotamia, Egipto y Constantinopla. Pero, en especial, la ciudad imperial adquirió un papel predominante por su valor simbólico como centro de irradiación de la resistencia a partir de la década del 530. Como en los monasterios de Amida,<sup>103</sup> en Constantinopla dicha resistencia se estructuraba en torno a líderes cuya autoridad no dependía de la detentación efectiva de su función episcopal sino de su carisma. Las circunstancias históricas de la conformación de este núcleo monofisita en la capital coincidieron con los intentos de reconciliación entre ambas facciones a partir del ascenso al trono de Justiniano. No obstante, la presencia de clero anticalcedoniano en la capital desde los tiempos del emperador Anastasio parece deliberadamente ignorada por el autor que prefirió atribuir la existencia de una facción anticalcedoniana en la capital como obra exclusiva de la presencia de refugiados provenientes de Siria y Egipto. Juan concentró toda su atención en los líderes exiliados, y en su íntima relación con la pareja

---

<sup>101</sup> Cf. Dagron (1996), Blaudeau (2006) pp. 668-696

<sup>102</sup> *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, Caps. 10, 24, 25, 49, 50.

<sup>103</sup> *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 405-421.

imperial, quien patrocinó la construcción de la iglesia de los santos Sergio y Baco,<sup>104</sup> junto al palacio de Hormisdas. Esta iglesia se transformó en el centro litúrgico de la comunidad monofisita de la capital, y en la protección de los obispos exiliados en Constantinopla.<sup>105</sup> A diferencia de los relatos fechados en el período de persecución de Justino (519-527), en los cuales Juan privilegiaba como escenario al entorno rural de Amida, en el período de relativa estabilidad transcurrido entre 530 y 565 el eje del relato se volcó a Constantinopla. Por un lado, los primeros en establecerse en la vecindad de la capital fueron los monjes sirios, algunos de manera anónima y otros como Z'ura o Mare precedidos por su fama, bajo la protección de prominentes miembros de la corte y la burocracia imperial.<sup>106</sup> Luego, destacados obispos como Severo de Antioquia o Teodosio de Alejandría llegaron a la capital invitados por la misma pareja imperial. Así el palacio de Hormisdas<sup>107</sup> o los suburbios de Dercos y Sycæ<sup>108</sup> se convirtieron en zonas geográficas en donde se concentraban numerosos focos monofisitas.

La concentración de los líderes monofisitas dentro o cerca de la capital garantizó la existencia de un núcleo de autoridad que, a pesar del aislamiento, logró mantener lazos de solidaridad con los fieles en las provincias gracias a los inestables pero constantes desplazamientos en uno y otro sentido. Pero la ausencia de nexos estables con sus bases produjo un doble proceso, por un lado las redes de autoridad de la Iglesia monofisita se reconfiguraron sobre un patrón en el que primaban ciertos valores ascéticos ligados a la idea de martirio y, por otro el proceso de separación y

---

<sup>104</sup> Hoy es la mezquita de Küçük Ayasofya. Sobre los motivos de la construcción de la iglesia ver las interpretaciones opuestas de Bardill (2000) y Croke (2006).

<sup>105</sup> Ver *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 207, 478, cf. Bardill (2000), Harvey (2001) pp. 17-27, Vallejo Girvés (2006) p. 195, por el contrario Croke (2006) rechaza que la iglesia de los santos Sergio Baco haya sido construida para alojar a la comunidad monofisita de la capital.

<sup>106</sup> Cf. *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 35, 624-639, ver Hatlie (2008) pp.142-143, Vallejo Girvés (2006) pp. 187-188.

<sup>107</sup> Conocido por ese nombre por su primer propietario, el príncipe persa Hormizd -hermano y rival del Shahan Shah, Shapur II- que vivió como refugiado en Constantinopla en el siglo IV. Ver *PLRE 2* p. 443. El palacio fue la residencia de Justiniano y Teodora hasta poco antes de su ascenso al trono.

<sup>108</sup> Sycæ era una localidad vecina a la capital, en la rivera noroccidental del cuerno de oro. Durante la edad media, fue un lugar de asentamiento de mercaderes latinos (mayormente genoveses) de donde viene su nombre moderno Gálata. Dercos (actualmente Büyükdere) está a 30 km más al norte, en la rivera europea del Bósforo.



diferenciación entre ambas facciones se fue acelerando a partir de la configuración de una identidad monofisita distintiva.<sup>109</sup>

Este doble proceso es el contexto que estructura los episodios dedicados a los exiliados en Constantinopla. Las anécdotas constantinopolitanas carecen de articulación y cada relato se concentraba exclusivamente en la descripción de los esfuerzos individuales por sostener la causa ortodoxa en la capital. Entre las personalidades más notables, el autor hace mención de los ermitaños sirios Zur'a<sup>110</sup> y Mare,<sup>111</sup> quienes se embarcaron en agrias disputas con sus adversarios y cuyas luchas fueron coronadas con el éxito gracias a la fundación de dos monasterios en los alrededores de Constantinopla. Algo similar sucede en el caso particular de la comunidad monástica alojada por la emperatriz en el palacio de Hormisdas.<sup>112</sup> En el episodio dedicado a esa comunidad la narración adquiere la forma de panegírico colectivo que finaliza con la inclusión de dos milagros. El primero,<sup>113</sup> evoca el derrumbe del salón que los monjes utilizaban como lugar para llevar a cabo la liturgia y la construcción de una iglesia en su lugar.<sup>114</sup> En cuanto al segundo,<sup>115</sup> trata del traslado de la comunidad desde el palacio de Hormisdas al indigno palacio de Urbicio y su posterior incendio.<sup>116</sup> En ninguno de los casos es posible identificar un protagonista que opere como mediador en los milagros, por el contrario la santidad aparece como una cualidad espacial, es decir del santuario mismo del cual nace la comunidad de fieles. En efecto, a pesar de la oposición de las autoridades eclesiásticas de la ciudad, el palacio era *como un gran y admirable desierto*

---

<sup>109</sup> Brock (1980), Harvey (1990) p. 83

<sup>110</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 18-35. Sobre Zur'a ver también *Miguel el sirio: Crónica* pp. 200-203, aunque su relato es dependiente de Juan de Éfeso. Cf. Van Ginkel (1998).

<sup>111</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 422-439

<sup>112</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 474-482

<sup>113</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 480.

<sup>114</sup> Bardill (2000) identifica esta nueva estructura con la iglesia de Sergio y Baco. Cf. Croke (2006)

<sup>115</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 481-482.

<sup>116</sup> Juan refiere que en su nuevo alojamiento los monjes debieron cohabitar con mujeres y familias. *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 481.

de solitarios (اسر، وحصصنا؛ دار هاصوا، وبتبلا)<sup>117</sup> cuya presencia genera en la multitud el deseo de *buscar su comunión* (عصافوا، وحصصوا) y abandonar la herejía (calcedoniana), el judaísmo y el paganismo.<sup>118</sup>

Las vidas de Zu'ra, Mare y los monjes del palacio de Hormisdas proveen interesantes indicios acerca de las implicaciones de la cambiante geografía de la comunidad anticalcedoniana en la capital.<sup>119</sup> En especial los sucesivos traslados de la comunidad monástica instalada en el palacio de Hormisdas revela el progresivo distanciamiento entre los disidentes y el poder imperial pero, a la vez la necesidad del Estado de ejercer un control sobre ellos.<sup>120</sup> Como vimos, entre el 527 y el 530 un número creciente de miembros del clero anticalcedoniano de Siria y Mesopotamia había arribado a la capital con la intención de participar en las discusiones teológicas en vistas a un arreglo.<sup>121</sup> En ese primer momento éstos contaban con una relación fluida con el poder imperial gracias a la activa participación de Teodora. De acuerdo con la interpretación de Jonathan Bardill, durante estos mismos años, la pareja imperial patrocinó la construcción de una iglesia – la de Sergio y Baco- para el uso de los clérigos monofisitas.<sup>122</sup> Este autor destaca que la dedicación del nuevo templo a los santos Sergio y Baco tenía un gran valor simbólico debido a la popularidad de la que gozaba su culto en Siria y Mesopotamia, en particular entre los monofisitas.<sup>123</sup> A pesar

---

117 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 477.

118 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 479-481.

119 El mismo narrador destacaba que la comunidad monástica sigue funcionando en los tiempos de la redacción de su obra. *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 482.

120 Vallejo Girvés (2006) p. 13

121 *Elías de Dara: Vida de Juan de Tella* p. 39.

122 Bardill (2000) pp. 9-10

123 En efecto, el culto a los santos Sergio y Baco tenía su santuario principal en la fortaleza fronteriza de Rusafa (Sergiópolis) en la frontera siria. Este culto adquirió gran relevancia entre las tribus árabes de la región de Hawran en el desierto oriental de Palestina, donde el monofisismo estaba ampliamente difundido. Desde allí su culto se extendió a todo el desierto árabe entre la frontera romana y el Tigris. El obispo monofisita de Persia Ahudemmeb dedicó un monasterio a los santos Sergio y Baco en la región de *Beth Arabaie* entre los ríos Éufrates y Tigris cf. *Vida de Ahudemmeb*: pp.28-29. En el siglo VI su culto se transformó en una marca distintiva de los árabes cristianizados. Sobre este culto recomendamos el excelente trabajo de Elizabeth Key Fowden (1999) en especial, pp. 99-129.

de las críticas realizadas por Brian Croke a la cronología presentada por Bardill,<sup>124</sup> es indudable que para la década del 530 esta iglesia se transformó en el centro de reunión para el grupo de refugiados monofisitas, en la capital. Esta iglesia le confería una especial relación con la autoridad imperial la que, a la vez, legitimaba y daba un sustento material.

No es posible establecer con seguridad los alcances de las medidas del concilio antimonofisita del 536,<sup>125</sup> pero con certeza afectó la posición relativa de los disidentes. Luego de la muerte de Teodora, doce años después del concilio, la situación cambió drásticamente y la presión de los calcedonianos obligó a la comunidad a trasladarse a la casa de Urbicio.<sup>126</sup> La instalación de los monofisitas en el palacio de Hormisdas había obedecido no sólo a las intenciones de la pareja imperial de obligar a ambos bandos a establecer un acuerdo, sino que además reflejaba las esperanzas de los líderes monofisitas de poder influir en la política eclesiástica de Justiniano. Por este motivo, el acceso a la corte y el establecimiento de un sólido núcleo monofisita en la capital era una condición necesaria para el éxito de cualquier oposición a una política pro-calcedoniana. Pero, en su lectura retrospectiva, Juan de Éfeso minimizó dicha estrategia a la vez que interpretaba el aglutinamiento de líderes monofisitas en la capital como una consecuencia lógica de la persecución desatada en las provincias. Esta “reinterpretación” de los acontecimientos se hace evidente en las numerosas exageraciones e inconsistencias de las que están plagados los relatos dedicados a los refugiados. En algunos casos las razones del viaje parecen incompatibles con sus resultados. Por ejemplo, Zu’ra viajó a Constantinopla con el objeto de elevar su queja al emperador por los abusos cometidos por Efrén de Amida, pero su viaje se transformó en una instalación definitiva en la capital.<sup>127</sup> Lo mismo sucede en el caso del ermitaño

---

<sup>124</sup> En efecto Croke (2006) ubica la construcción de la iglesia una década antes (c. 520) como parte de la política de legitimación de Justiniano.

<sup>125</sup> Con seguridad sabemos de dos defecciones significativas, el abad del monasterio del palacio de Hormisdas, Pablo, firmó bajo amenaza la deposición de los obispos monofisitas, y, probablemente, la de Zacarías de Mitilene.

<sup>126</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p.481

<sup>127</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp.18-35

Mare. Para huir de los lazos familiares,<sup>128</sup> Mare inició una peregrinación por los monasterios de Siria y Egipto durante quince años. De acuerdo con los cálculos de Brooks,<sup>129</sup> en el año 536, Mare fue expulsado de su encierro en Egipto, probablemente como consecuencia de las decisiones del concilio antimonofisita de ese mismo año. Entonces, Mare “*fue poseído por el fuerte deseo de ir a Constantinopla (قسطنطينية) para dedicarse a dirigir una severa reprimenda a los emperadores (قضاة es decir, Justiniano y Teodora)*”.<sup>130</sup> Una vez en la ciudad, el santo pronunció un discurso admonitorio ante el emperador y Teodora que provocó el asombro de ambos y el deseo de alojarlo en su palacio.<sup>131</sup> Sin embargo, Mare rechazó la ayuda de la emperatriz y prefirió instalarse en la rivera opuesta del cuerno dorado, en Sycae, donde, con la ayuda del chambelán Calínico, fundó el monasterio de Mar Mama.<sup>132</sup> La fundación del monasterio tuvo como resultado la inserción del santo en un nuevo entorno social. No hay ninguna indicación de que Mare haya alcanzado su objetivo, esto es revertir la política imperial, pero su intervención produjo como resultado su transformación en un patrón local, dedicado al cuidado de los pobres.<sup>133</sup> En esta última inconsistencia de Juan, creemos, reside el tremendo valor propagandístico de las biografías compuestas por Juan de Éfeso. Así, el resultado de sus intenciones originarias de confrontar a la pareja imperial no fue el cambio de actitud con respecto a los monofisitas sino su instalación en la capital, incluso cuando la admonición ante las autoridades haya producido la conversión de éstas. En última instancia, Juan no medía el éxito del santo por su victoria en el campo doctrinal sino por su éxito en articular nuevas relaciones sociales, es decir, constituir el orden eclesial.

Las experiencias pastorales de los monjes exiliados en Constantinopla no fue el único modelo misionero presente en las narrativas dedicadas a los desterrados en la

---

128 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 427

129 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 428 n. 1

130 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 428

131 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 428-430

132 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 431-432

133 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 432, 437

capital. Junto a ellos, Juan refirió algunas anécdotas acerca de los combates librados por aquellos. Sin embargo, sus intervenciones se producían en un contexto diferente. Mientras que los primeros se caracterizaban por ser fundadores de comunidades que gozaban de una relativa libertad en un contexto mayormente público, el destino de los obispos estaba marcado por el secreto y la reclusión. Dentro del cúmulo de anécdotas conservadas por Juan de Éfeso es posible distinguir dos modelos alternativos de liderazgo episcopal. El primero de ellos coincide con el conjunto de obispos que se congregaron en Constantinopla para las ya mencionadas conversaciones patrocinadas por Justiniano y Teodora (532-536). Las figuras sobresalientes de este primer modelo fueron los tres patriarcas en el exilio: Severo de Antioquia, Teodosio de Alejandría y Antimio de Constantinopla.<sup>134</sup> A diferencia de los casos de Z'ura o Mare, Juan no se preocupó tanto por la función pastoral de éstos como por la transformación de sus personas en testimonios de una vocación ascética que se materializaba en su papel de mártires de la ortodoxia. Por supuesto, no es necesario aclarar que en este punto las similitudes con los monjes son evidentes, pero la coincidencia se desvanece cuando comparamos sus respectivas carreras. Por un lado, Juan omitió las motivaciones políticas que convocaron a unos y otros a la capital mientras que la lucha doctrinal asumía el protagonismo.<sup>135</sup> Pero las radicales intervenciones públicas de los monjes, relatadas en detalle por el autor, seguían un patrón inverso al de los obispos. Los primeros, abandonaron su reclusión para sumergirse en el un combate que los llevó a transformarse en pastores de una nueva comunidad. Mientras tanto los primeros, resignan su actividad pastoral para asumir su exilio como una vuelta a las labores monásticas previas al episcopado.<sup>136</sup> Severo era la encarnación de este modelo:

*[...] fue el primero en destacarse en la grande y constante lucha (λαγή del gr. ἀγάλη) de la persecución, cuando fue expulsado de la ciudad de Antioquia, fue a la ciudad de Alejandría, y huyó al desierto de Egipto, donde cumplió con la imagen del monacato que previamente había vivido*

---

<sup>134</sup> A los que el autor agrega a los sucesores monofisitas de Severo, Sergio de Tella y Pablo el negro. Cf. *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 482-487

<sup>135</sup> En efecto, la, lucha contra los herejes es presentada por Juan de Éfeso como una lucha sin cuartel en defensa de la doctrina ortodoxa. Por ejemplo, Z'ura responde con un duro discurso las palabras de los calcedonianos. *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 22-23

<sup>136</sup> Como ejemplo, recordemos la breve narrativa dedicada a los patriarcas Antimio, Severo y Teodosio, *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 482-488

en una vida de pobreza y austeridad y se involucró en la gran lucha del debate con Julián de Halicarnaso [...] <sup>137</sup> Pero el bendito Severo fue convocado, antes de esas cosas,<sup>138</sup> por el emperador a la ciudad imperial por causa de la paz de la Iglesia, y bajo la gran presión de todos fue diciendo "porque es la voluntad de todos, iré pero es imposible que sea cumplida cualquier cosa por aquellos que son poderosos", y fue allí y sirvió (حصر) <sup>139</sup> dos años enseñando y trabajando. <sup>140</sup>

Esta breve semblanza que hizo Juan de la estadía de Severo en Constantinopla merece algunas observaciones. Si analizamos la anécdota en su conjunto, la figura del patriarca que nos presenta el autor difiere de las descripciones que hicieron Zacarías de Mitilene y Juan de Beth Aftonia. Mientras que éstos habían descrito a su héroe como un obispo filósofo y un pastor celoso de la ortodoxia inmerso en los debates de su tiempo,<sup>141</sup> Juan de Éfeso presentaba a Severo como un mártir y asceta reticente a cualquier protagonismo en la polémica.<sup>142</sup>

El vocabulario empleado por Juan de Éfeso no es de ninguna manera neutro. La recurrencia de palabras extraídas del contexto ascético, utilizadas para designar a las actividades de Severo<sup>143</sup> pone en primer plano esta dimensión como marco de referencia de su participación en la polémica, subordinando así su función episcopal a los requerimientos del discurso hagiográfico. Esta subordinación se descubre en la manipulación que hace el autor de tópicos propios de la literatura hagiográfica. Por ejemplo, cuando Juan explicaba la reticencia de Severo a dialogar con el emperador, sus razones se inscribían dentro del *topos* de la negativa del monje que a abandonar la

<sup>137</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 483

<sup>138</sup> Se refiere a la deposición de Antimio de Constantinopla. Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 483-484

<sup>139</sup> Es decir, aplicándose en las labores ascéticas.

<sup>140</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 485

<sup>141</sup> Juan de Beth Aftonia: *Vida de Severo de Antioquia*: pp. 123-126, Zacarías de Mitilene. *Vida de Severo de Antioquia*: p. 75

<sup>142</sup> Allen (1999) p. 387, Allen & Hayward (2004) pp. 4-5

<sup>143</sup> Términos como *معلم*, *مدرس*, *معلم*, *مدرس*, *معلم*, *مدرس*, pertenecen al vocabulario corriente de las funciones monásticas Ver Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 485-496

tranquilidad monástica para intervenir en favor de la ortodoxia.<sup>144</sup> De esta manera, la actitud que adjudicaba a Severo parece más adecuada a la biografía de un ermitaño que a la de un obispo que, de acuerdo con los numerosos testimonios que poseemos, jugó un papel activo en la política eclesiástica.<sup>145</sup> Por el contrario, en la *Vidas de los santos orientales* Severo, deja de ser la cabeza visible o, como pretende Zacarías, el vocero de la facción anticalcedoniana, asumiendo el papel del obispo-monje que se apropió de su exilio como un regreso a su vocación ascética.

El segundo modelo episcopal presente en la *Vidas de los santos orientales* está constituido por los “obispos misioneros”. Estos obispos peregrinos recorrieron todos los rincones del Oriente reorganizando en la clandestinidad una estructura eclesial, consagrando allí donde era necesario un clero monofisita que fuera capaz de administrar los sacramentos para los fieles. Juan de Tella abandonó su vida de quietud en el monasterio para recorrer todas las provincias orientales y, ocultándose de las autoridades imperiales disfrazado de mercader, visitar los monasterios donde consagró sacerdotes y diáconos.<sup>146</sup> En la década siguiente Teodoro y Jacobo fueron comisionados por la emperatriz Teodora para iniciar una misión entre las tribus árabes del desierto de transjordania. La emperatriz los había designado como respuesta al pedido que le hizo el rey de la confederación Gasánida Harith Bar Gabala, un simpatizante monofisita, para que le enviara sacerdotes.<sup>147</sup> Mientras que Teodoro fue consagrado obispo del

---

<sup>144</sup> La referencia a un “todos” (كُلِّهِمْ) implica que la presión no venía sólo de las autoridades sino que además sus mismos partidarios le exigían que viajara.

<sup>145</sup> Tanto las referencias de Evagrio escolástico, Juan de Beth Aftonia y Pseudo-Zacarías como su copiosa producción literaria atribuyen la resistencia de Severo a dejar su exilio en el desierto egipcio al temor mucho más mundano a la represión imperial y no al escepticismo acerca de los resultados del debate. De hecho, la carta dirigida al emperador citada por Pseudo-Zacarías constituye un interesante ejemplo de afectación retórica de un obispo educado. Cf. *Juan de Beth Aftonia: Vida de Severo de Antioquia* pp. 168-169, *Evagrio escolástico: Historia eclesiástica* p. 200-201, *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* p. 265-295, esta última cita completa la carta de Severo a Justiniano expresando su temor ante la perspectiva de ir a la corte. En ella no sólo explicaba su reticencia sino que además dejaba en claro sus condiciones para emprender el viaje. *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* p. 256, Cf. Allen & Hayward (2004) pp. 52-54.

<sup>146</sup> *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 517-523

<sup>147</sup> *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 500. La confederación gasánida (*Banu Ghassan*) estaba constituida por tribus árabes parcialmente asentadas a lo largo de la frontera oriental romana desde Petra hasta el río Éufrates. El centro político de esta confederación se encontraba en el macizo de Hawran al sur de la actual ciudad de Damasco donde la tribu de los Jafnías de había asentado como aliados de los romanos antes del siglo IV. En el siglo VI los Gasánidas, bajo el liderazgo de Harith (Ἁρήθας) Bar Gabala (*Al Harith ibn Jabalah*) de la tribu de los Jafnías, lucharon junto a los romanos contra los persas,

“campamento de los árabes” (وَيْتِنا سينا)<sup>148</sup> y ejercía su autoridad en los territorios del sur y occidentales y todo el desierto de los árabes desde Palestina hasta Jerusalén, [...] Jacobo fue consagrado obispo de Edesa y ejerció su misión disfrazado como un pordiosero<sup>149</sup> y, de acuerdo con la vida anónima de Jacobo, [...] extendió su camino a todos los territorios no sólo Siria, toda Armenia y Capadocia [...] sino también Cilicia y toda Isauria y Panfilia, Licaonia, Frigia, Caria, Asia, las islas del mar, Chipre, Rodas, Quíos, Mitilene hasta la ciudad imperial de Constantinopla.<sup>150</sup> En cambio, Juan de Hefestópolis utilizó a la misma Constantinopla como base de acción para la consagración clandestina de obispos, a pesar de las presiones, internas y externas, para no hacerlo.<sup>151</sup> En todos estos casos nos encontramos con una nueva generación de obispos que se diferenciaba de, y por momentos estaba en conflicto con, la generación previa. El origen de esta nueva generación estaba en un acotado núcleo de obispos residentes en la capital a partir del cual se reconstituyó toda una jerarquía en las provincias. Estos obispos itinerantes, circulando entre los dispersos establecimientos monásticos que conservaban lazos de solidaridad con el núcleo de la capital, oficiaron consagraciones clandestinas (algunas de ellas multitudinarias) por medio de las cuales recrearon una elite religiosa cuyo origen era casi exclusivamente monástico.<sup>152</sup> Ciertamente había un lazo de continuidad, Antimio de Constantinopla, Severo de Antioquia hasta su muerte y (por más tiempo) Teodosio de Alejandría eran el nexo que ligaba a un pasado por medio de la sucesión episcopal. Pero este nexo resultaba en exceso tenue y la autoridad de los nuevos líderes descansaba casi exclusivamente en su

---

ver *PLRE* 3, pp. 111-112. Tanto Harith Bar Gabbala como su sucesor Mundir ( Αλαμούνδαρος) Bar Harith (*Al Mundir ibn Harith*), *PLRE* 3, pp. 34-37, ambos fueron activos promotores del monofisismo. Ver Trimmingham (1979), Shahid, I. (1984), (1989), (1995), (2000), Fowden (1999) pp. 141-173

148 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 490. Se refiere al campamento (Hirtha) árabe probablemente en Jabiyah (Gabbitha en Syr.) en las alturas del Golán. Jabiyah era la capital y centro de culto de la confederación gasánida.

149 De ahí su sobrenombre Burde'ana o Burde'aya (حورحل/حورحل) “el harapiento” Ver *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 423, 489 n. 3, 580-581

150 *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 585

151 En un interesante diálogo ficticio Juan ilustra la tensión entre Juan de Hefestópolis y el resto de los obispos debido a su intención de consagrar obispos a pesar de la prohibición imperial. Ver *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 329-331

152 Harvey (1990) pp. 106-107



carisma como fundadores de redes de solidaridad que conectaban a la capital con los núcleos locales.

De esta manera, el predominio del carisma ascético en los héroes de la *Vidas de los santos orientales* fue el fundamento sobre el que el autor construyó la continuidad entre ambas generaciones. Sin embargo, esa continuidad encubría un cambio en las circunstancias políticas, debido al definitivo fracaso de las conversaciones en torno al 536 y la posterior pérdida del patronazgo de Teodora. En estas circunstancias el carisma ascético era el único mecanismo disponible para reconstruir la autoridad de esta elite eclesiástica. Por esta razón, la relación personal que se establecía con Dios fue el vehículo que generó una legitimidad para esta nueva estructura, que estaba desvinculada de las fuentes formales de autoridad religiosa.

Por otra parte, Juan introdujo la clandestinidad como elemento dominante en el relato con el fin de asegurar a esta nueva jerarquía de un principio de legitimidad por el cual transformarse en elite religiosa. En este sentido no debe sorprendernos que las descripciones de estos obispos recorriendo las provincias imperiales ocultos detrás de atuendos laicos guarden estrecha relación con los abundantes episodios en los que la santidad permanece oculta.<sup>153</sup> Estas historias ponen de manifiesto una preocupación ya antigua por definir aquellos patrones que identifican la santidad. Nos basta recordar la *Vida del hombre de Dios*,<sup>154</sup> compuesta en siríaco a mediados del siglo V por un clérigo de Edesa y luego popularizada en el mundo grecolatino como la *Vida de San Alexis*, que desarrolló por primera vez el motivo hagiográfico del santo oculto detrás de la fachada de un mendigo.<sup>155</sup> Este motivo advertía al lector acerca de la posibilidad de reconocer en los pobres y desamparados la imagen misma de Cristo.<sup>156</sup> En otras palabras, la santidad podía residir en aquellas personas que públicamente llevaban una vida profana.

---

<sup>153</sup> Cf. Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 248-259, 459-466, 470, 505-531, 537-542, 576-585,

<sup>154</sup> Amiaud, A. (ed.) *La legend syriaque de St. Alexis l'homme de dieu*. París, 1889

<sup>155</sup> Este motivo de la santidad oculta se extiende también al motivo del “loco por la gracia de Cristo” en la figura de los *σάλοι* bizantinos y los modernos *юродивый* rusos. Ver Deroche (1992), Krueger (1996a), Ubierna (1996), Magdalino (1999) pp. 84-85, y el estudio general de Ivanov (2006).

<sup>156</sup> Doran (2006), Drijvers (1996b)

En Juan de Éfeso este motivo asume un nuevo significado. Tanto los misioneros clandestinos como los monjes y laicos que ocultaban su santidad detrás de una fachada mundana construían la Iglesia en secreto y su intervención solo era perceptible para aquel capaz de discernir entre la verdadera santidad y el mundo.

Ya hemos mencionado como la recepción de los sacramentos, en particular la comunión, con el clero hereje había sido un tema de capital importancia desde los primeros años del cisma.<sup>157</sup> Tanto Juan Rufo como Zacarías escolástico, aunque expresaban puntos de vista diversos, percibían en este problema la base de la identidad comunitaria. De la misma manera que para Juan Rufo la santidad de Pedro el íbero legitimaba la comunión con determinada sucesión episcopal, el carisma espiritual de los santos retratados por Juan de Éfeso (incluso cuando éste permanecía oculto) era la revelación de la presencia de Dios en los sacramentos que ellos impartían. Esa revelación emanaba de su capacidad para restituir el orden en un mundo confuso y gobernado por fuerzas malignas. Sus milagros, su pureza doctrinal y su capacidad de intervenir eficazmente en la sociedad eran, en última instancia, una prueba tangible de la autoridad de quienes rechazaban el concilio.

### 3.2.2 La *Historia eclesiástica*.

Dos décadas después de concluir la redacción de las *Vidas de los santos orientales*, Juan de Éfeso compuso una *Historia eclesiástica* que comprendía la historia universal desde Julio César hasta Mauricio.<sup>158</sup> Esta obra estaba dividida en tres partes de las cuales sólo se conserva parcialmente la tercera. La primera parte (completamente perdida) estaba conformada por dos secciones heterogéneas: Sebastian Brock ha postulado que la primera sección pudo haber sido una breve crónica de emperadores desde finales del siglo I a.C. hasta Constantino, mientras que la segunda (un poco más extensa) era una historia de la Iglesia que abarcaba desde el concilio de Nicea (325) hasta el segundo concilio de Éfeso (449).<sup>159</sup> La segunda parte comprendía desde el concilio de Éfeso hasta la promulgación del edicto de Justino II conocido como el

---

<sup>157</sup> *Vide supra* cap. 2.

<sup>158</sup> La narración se detiene entre 588-589, ver Honigmann (1939), Allen (1979).

<sup>159</sup> Brock (1979/80) p. 6.

“segundo Henoticon” (571). De esta última sólo se conservan un manuscrito fragmentario conservado en la British Library,<sup>160</sup> y algunas citas de historiadores posteriores como Pseudo Dionisio de Tell Mahre, Elías de Nísibis y Miguel el Sirio.<sup>161</sup> Estos fragmentos fueron editados por Land en 1868<sup>162</sup> y luego por Chabot en 1895.<sup>163</sup> La tercera y única existente (casi completa) de las tres partes estaba dedicada al período 571-588/9 (organizada en seis libros) y se conserva en un solo manuscrito, datado en el siglo VII, perteneciente al monasterio de Santa María Madre de Dios (*Deir Al-suriani*) del desierto de Scete (Egipto).<sup>164</sup> La primera edición del texto siríaco fue realizada por William Cureton en 1853,<sup>165</sup> mientras que en 1860 Robert Payne Smith<sup>166</sup> realizó una pésima traducción al inglés, reordenando los capítulos y añadiendo comentarios personales sin distinguirlos del texto. Finalmente, E. W. Brooks realizó una nueva (y hasta el momento definitiva) edición del texto siríaco de la tercera parte junto con una traducción latina.<sup>167</sup>

A diferencia de la *Vidas de los santos orientales*, la *Historia eclesiástica*, por su estructura y contenidos, exceden el mero registro biográfico y extienden sus intereses a temas más amplios como la historia política y militar. Junto con los avatares de la corte imperial,<sup>168</sup> podemos encontrar temas tan variados como la conversión de los nubios al

---

<sup>160</sup> Add. 14650 del siglo IX.

<sup>161</sup> Witakowski (1987), (1991), Van Ginkel (1998).

<sup>162</sup> Land, J. P. N. (ed.) *Joannis episcopi Ephesi Monophysitae. Scripta Historica*. Leiden. 1868, Pp. 289-329.

<sup>163</sup> Chabot, J.B. (ed.) *Incerti auctoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum II. Accedunt Iohannis Epheseni Fragmenta*. CSCO 104. París, 1933. pp. 403-420.

<sup>164</sup> Que, naturalmente, se conserva en la British Library, Add. 14640.

<sup>165</sup> Cureton, W. (Ed.) *The third part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus*. Oxford 1853.

<sup>166</sup> Payne, R. (trad.) *The third part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus*. Oxford 1860.

<sup>167</sup> Brooks, E.W. (ed.) *Johannes Epheseni Historia eclesiastica Pars tertia*. CSCO 105/54 (texto), 106/55 (traducción latina), París 1935-1936. Las páginas citadas en este trabajo corresponden a esta edición (Las primeras corresponden al texto, las segundas a la traducción latina).

<sup>168</sup> Cf. *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica*. pp. 262-278/198-210.

cristianismo,<sup>169</sup> una historia del rey árabe Mundir Bar Harith,<sup>170</sup> y la guerra que enfrentó a romanos y persas entre 572-589.<sup>171</sup> No obstante, a lo largo de la tercera parte, la centralidad de los temas de índole religiosa confiere a las referencias de carácter hagiográfico,<sup>172</sup> un lugar preponderante. Esta particular articulación de temas eclesiásticos y seculares no es ajena a la *tradición* historiográfica de los epígonos de Eusebio, en particular si tenemos en cuenta la importancia que tenía para la historiografía cristiana la vinculación entre el devenir de los eventos seculares y las políticas religiosas imperiales.<sup>173</sup> Sobre este último punto podemos notar que la *Historia eclesiástica* se caracteriza por continuar los lineamientos tradicionales de la *Kaiserkritik* propia de los historiadores cristianos de los siglos IV y V. En este sentido, Jan J. Van Ginkel ha observado correctamente que la representación de la figura imperial en su obra no difiere de la *tradición* historiográfica cristiana de los siglos IV y V la cual construía toda crítica de la persona del emperador a partir de la asimilación entre ambas instituciones.<sup>174</sup> Por otra parte, la estructura de la obra se organiza en torno a la usual polarización entre ortodoxia y herejía para establecer, en última instancia, que el apoyo al concilio de Calcedonia por parte de los emperadores constituía una ruptura momentánea en el orden eclesiástico y que su restauración descansaba en la definitiva conversión del emperador a la ortodoxia anticalcedoniana.<sup>175</sup>

---

<sup>169</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp. 182-188/136-140 y 233-243/175-183

<sup>170</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp. 216-221/162-166

<sup>171</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp. 278-343/210-261

<sup>172</sup> La mayor parte de los capítulos de la *Historia eclesiástica* está dedicada a las vicisitudes que sobrellevaron los refugiados monofisitas en la capital durante los reinados de Justino II, Tiberio y Mauricio. Ver Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp. 3-253/1-191. Pero además se agregan otros temas de política eclesiástica como las circunstancias que llevaron al cisma alejandrino del 575. Ver Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp. 188-216/140-162 (Sobre el cisma en la Iglesia de Alejandría ver Grillmeier & alii. (1995) pp. 71-81), y el cisma de los triteístas, Ver Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp. 253-262/191-198 (Sobre los triteístas ver Van Roey (1985)). Otros eventos religiosos de interés para Juan son las persecuciones desatadas contra paganos (Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp. 267/202) y arrianos (Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp.266/201-202).

<sup>173</sup> Chesnut (1976) pp. 254-256, Güinot (2001)

<sup>174</sup> "John wrote a Church History from a Monophysitic point of view, but his works, its presentation and contents, belong to the tradition of Eusebius, Sócrates, Sozomenus and Theodoret." Van Ginkel (1992) p. 332

<sup>175</sup> Cameron (1976) p. 62

No obstante su inserción dentro de esta *tradición* historiográfica, el autor manipuló dicha tradición extendiendo la variedad de modelos de monarquía, los cuales excedían los límites del imperio. En efecto, la *Historia eclesiástica* atribuyó un peso inusual (aunque no sea del todo novedoso) a acontecimientos y personajes que se ubicaban fuera de los límites del imperio (Nubia, Arabia, Persia, Armenia, Iberia) en torno a los cuales se generaba, de una u otra manera, una reflexión en torno a los límites que condicionan la intervención del monarca en la Iglesia. Como veremos, la presencia en la *Historia eclesiástica* de diversos modelos que representan esta relación, combinaba de manera particular la concepción eusebiana de la historia universal con motivos martirológicos y hagiográficos propios de la polémica religiosa. Su resultado final fue el establecimiento de un paradigma de intervención imperial en los asuntos eclesiásticos que constituyó, en última instancia, una *crítica* al modelo centralizador afianzado en la era post justiniana. El relato histórico ofrecía como alternativa un modelo dual en el que la relación jerárquica entre Iglesia e Imperio se encontraba invertida. Este modelo no se limita a los tres emperadores que ocupan el período (Justino II, Tiberio y Mauricio) sino que también se extiende a otros protagonistas (por ejemplo, los Patriarcas de Constantinopla Juan de Sirmin y Eutiquio, el jeque árabe Mundir Bar Harith y el Shahan Shah Kushraw) que operaban como “espejos” por medio de los cuales eran evaluadas las políticas religiosas de los monarcas cristianos por excelencia.<sup>176</sup>

### 3.2.2.1 El segundo *Henoticon*.

En los últimos años del reinado de Justiniano se produjeron varios ensayos de conciliación teológica que, invariablemente, finalizaron en fracaso.<sup>177</sup> Por esta razón no

---

<sup>176</sup> Ver Van Ginkel (1992) pp. 327-330. El historiador holandés considera que la actitud de Juan de Éfeso hacia Tiberio y Mauricio es, salvo en algunos pasajes en los que hace una crítica a la avaricia y nepotismo de éste último, benévola, mientras que Justino II, a pesar de sus buenas intenciones iniciales, es retratado en términos relativamente negativos por haberse dejado influir por sus consejeros. Por último, debemos notar que Juan atribuye a Mauricio una actitud tolerante hacia los monofisitas, algo que contrasta con la historiografía posterior. Cf. *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* pp. 310-343/236-261. *Bar Hebraeus. Cronografía* pp. 85-86, *Miguel el sirio: Crónica* p. 375 (p. 213 en la versión Armenia). Además ver Paret (1967), Brock (1976), Whitby (1988).

<sup>177</sup> Luego de los intentos de conciliación a partir de conversaciones formales (527-536), y de los intentos represivos que precedieron al segundo concilio de Constantinopla (553), el emperador intentó un nuevo acercamiento entre monofisitas y diofisitas a partir de la doctrina del aftartodocetismo (establecido como dogma por edicto imperial en el 562). Pero este último esfuerzo de acercamiento fracasó por la

parece sorprendente que su sucesor orientara su política religiosa en una dirección completamente diferente.<sup>178</sup> Para los historiadores modernos, la reconstrucción de este viraje en la política religiosa ha dependido en gran medida de los testimonios que son directa o indirectamente dependientes de Juan de Éfeso y Evagrio escolástico. Los investigadores han privilegiado la narración de éste último quien, en su *Historia eclesiástica*,<sup>179</sup> dedicó varios capítulos del libro tercero a los esfuerzos conciliadores de Justino II. De acuerdo con Evagrio, cuando el emperador promulgó el edicto su objetivo era asegurar la unión entre calcedonianos y anticalcedonianos.<sup>180</sup> Con este edicto, que habría sido objeto de arduas negociaciones durante los años previos, el emperador esperaba concertar una fórmula que, conjugando el credo de Nicea con la cristología de Cirilo de Alejandría, pudiera encontrar una definición aceptable a ambos bandos. En el texto del edicto transcrito íntegramente por Evagrio, el emperador hacía su propia exposición de fe neocalcedoniana,<sup>181</sup> en la que, sin embargo, evitaba pronunciarse explícitamente (ni a favor ni en contra) acerca del concilio. En su declaración final el edicto exhortaba *a todos ustedes a reunirse en la misma y única Iglesia católica y apostólica [...] y que nadie incite de aquí en más a disputar sobre personas (πρόσωπα) y palabras (συλλαβάς)*.<sup>182</sup> Entre los historiadores modernos Evagrio ha sido el fundamento de un consenso interpretativo que se asienta sobre dos postulados: en primer lugar la política de Justino II fue en sus inicios relativamente favorable a los monofisitas por lo que, en segundo lugar, su iniciativa se habría guiado por las mismas premisas que guiaron las políticas conciliatorias de Anastasio y

---

abierta oposición que estas doctrinas encontraron en el occidente, algo que oscureció sus últimos años con la sombra de la herejía. Ver Frend (1972a) p. 255, Grillmeier & alii (1995) pp. 467-472.

178 Sobre la política religiosa de Justino II nos remitimos al trabajo clásico de Cameron (1976a)

179 *Evagrio escolástico Historia eclesiástica* pp. 259-261.

180 De acuerdo con Miguel el sirio, no fue uno sino dos edictos, el primero con amplias concesiones a los anticalcedonianos el segundo con una definición intermedia. Ver *Miguel el sirio: Crónica* pp.289-290, 295-296.

181 Por neocalcedonianismo se entiende la política intermedia promovida por Justiniano en el segundo concilio de Constantinopla (553). En este concilio la definición de fe de Calcedonia era interpretada en términos estrictamente cirilianos. Ver Grillmeier & alii. (1995) pp. 438-462, Lynch (2001)

182 *Evagrio escolástico Historia eclesiástica* pp. 260-261. Con el término “palabras” (συλλαβάς) que bien se podría traducir por “sílabas” se refiere a la disputa por las preposiciones ἐκ y ἐν entre monofisitas y calcedonianos ver la p. 261 n. 15 de la traducción de Whitby.

Zenón.<sup>183</sup> De acuerdo con esta perspectiva, el emperador habría promulgado el edicto con el objeto de garantizar la unidad religiosa a partir de la eliminación de cualquier referencia explícita al concilio, aunque adaptaba su definición teológica a un vocabulario que fuese aceptable a los monofisitas.<sup>184</sup> Sin embargo, este esfuerzo por llegar a un arreglo teológico en base al silencio se habría hecho añicos ante la obstinada oposición de los elementos radicalizados que consideraban insuficiente cualquier definición que no contemplara una afirmación (o negación) explícita en este sentido.<sup>185</sup>

Si bien, los contenidos de las *Historias eclesiásticas* de Evagrio y Juan de Éfeso no ofrecen diferencias significativas que puedan romper con este consenso historiográfico, las maneras en que tanto en uno como otro presentaron los acontecimientos presentan divergencias significativas. Los historiadores modernos han tendido a no tomar en cuenta las diferencias entre ellos, privilegiando la armonización y considerándolas como el resultado de la polémica facciosa. Dicha perspectiva es correcta pero una lectura crítica de ambos relatos muestra además que esas diferencias, en particular en lo referido a la presentación de las causas que llevaron a la promulgación del edicto y sus efectos para la situación de la Iglesia monofisita, reflejan la incidencia en el relato de dos percepciones divergentes acerca de la relación entre el emperador y su Iglesia. En lo que resta del capítulo intentaremos demostrar que la composición de la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso no sólo obedecía a las necesidades de la polémica religiosa sino que además lo hacía a través de una reflexión en torno a la problemática intervención de la monarquía en la autonomía eclesiástica.

---

<sup>183</sup> De acuerdo con esta interpretación corriente, las primeras medidas religiosas tomadas por Justino tendían a establecer la comunión respetando las diferentes posturas teológicas (que, por supuesto, no se reducían a la oposición monofisitas/diofisitas sino que intentaba zanjar las diferencias entre diofisitas extremos y neocalcedonianos, aftartodocetistas, julianistas, triteístas etc...). En primer lugar revocó la legislación de Justiniano a favor del aftartodocetismo y liberó a los obispos monofisitas depuestos y exiliados. *Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, p. 486 reconoce esta política conciliatoria cuando menciona la estrecha colaboración entre el emperador y el patriarca monofisita de Alejandría Teodosio. Por otro lado, *Evagrio escolástico Historia eclesiástica* p. 255-261 hace una detallada descripción de las conversaciones iniciadas en el año 568 con el objetivo de promulgar el nuevo edicto que asegurara la unión. Sobre las conversaciones en Calínico ver *Miguel el sirio: Crónica* pp. 285-290. Además ver Frend (1972a) pp. 316-322, Allen (1981) pp. 22-25 y 212-213. Cameron (1976a) 51-55.

<sup>184</sup> Frend (1972a) p. 317. A diferencia de la política religiosa de Justiniano que combinaba el patrocinio de debates y la presión, el edicto de Justino II contaba con los mismos objetivos que el *Henoticon* de Zenón, esto es, encontrar una fórmula teológica común a todos y, a la vez, evitar cualquier precisión en torno a ella. Por esta razón Frend llamó al edicto de Justino "el segundo Henoticon".

<sup>185</sup> Frend (1972a) pp. 317-318, Grillmeier & alii. (1995) pp. 484-490

Los eventos seculares, en particular las acciones de los emperadores, recibieron por parte de Juan la misma atención que les dedicó Pseudo Zacarías. Sin embargo, el obispo de Éfeso no compartió las perspectivas optimistas del monje sirio. El argumento central de la tercera parte de la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso gira en torno a la íntima relación que existía entre la piedad imperial y los avatares a través de los cuales transitó la Iglesia y, por extensión, el imperio. De acuerdo con esta lógica, las políticas religiosas de los emperadores no sólo tenían incidencia en sus destinos particulares sino que además afectaban directamente la prosperidad de sus súbditos.<sup>186</sup>

Esta perspectiva es la que Juan desplegó para narrar los eventos que rodearon a la promulgación del edicto del año 571.<sup>187</sup> Pero en su narrativa esta perspectiva no resulta lineal sino que, por el contrario, es posible identificar una tensión que ubica al edicto en un lugar ambiguo. Si bien reconocía en la política de Justino II un auténtico compromiso por la unidad de la Iglesia, le atribuyó toda la responsabilidad en su fracaso.<sup>188</sup> Esta tensión es fácilmente identificable a lo largo de los dos primeros libros en los que el autor oscilaba entre el reconocimiento de las concesiones realizadas a los monofisitas -y la participación de algunos de sus obispos en su redacción- y la descripción de un panorama oscuro marcado por las numerosas presiones a las que éstos fueron sometidos para adherir a él.<sup>189</sup>

Por medio de esta tensión el autor intentaba explicar retrospectivamente la participación del liderazgo anticalcedoniano en los acuerdos que llevaron a su promulgación. En efecto, Juan caracterizó al edicto como una trampa urdida por los colaboradores del emperador —calificados como *nestorianos* y *seminestorianos*<sup>190</sup>- y las

---

<sup>186</sup> Chesnut (1976) pp. 246-251

<sup>187</sup> De hecho según *Miguel el sirio: Crónica* pp. 289-290 no fue uno, sino dos edictos los promulgados por Justino. Ver Grillmeier & alli (1995) pp. 481-489

<sup>188</sup> Aunque le concede escasa importancia Juan menciona que durante los primeros años de su reinado Justino mantuvo una posición tolerante hacia los monofisitas. *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* p. 88-89/64-65. La única narrativa detallada de las conversaciones previas a la promulgación del edicto son extremadamente tardías (s. XII) y de relativa credibilidad. Ver *Miguel el sirio: Crónica* p. 285-290.

<sup>189</sup> *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* pp. 23-26/ 16-18 y 88-89/64-65. Cf. Cameron (1976<sup>a</sup>) p. 52-53

<sup>190</sup> *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* p. 25/17



autoridades civiles, quienes lograron su promulgación con una última cláusula que suponía la aceptación tácita del concilio. En el texto citado por Evagrio la cláusula final decía: *pues la costumbre (ἔθος) y la práctica (σχῆμα) que anteriormente ha prevalecido en la Santa Iglesia católica y apostólica de Dios es fuerte e inmutable, y que permanezca por siempre.*<sup>191</sup> Para Juan, que hace una paráfrasis de la misma cláusula,<sup>192</sup> ésta debía interpretarse como “*un artilugio y una engañosa adición a favor del sínodo (de Calcedonia), aceptando su proclamación de acuerdo con su costumbre.*”<sup>193</sup> En última instancia, el edicto significaba una trampa para los monofisitas: si aceptaban la adición, se resignaban a conceder aquello que era la columna vertebral de aquello que consideraban la ortodoxia y, por lo tanto, aceptaban las condiciones de una derrota teológica.<sup>194</sup> Si tomamos en cuenta el desarrollo en los capítulos siguientes, no sería erróneo atribuir esta y otras tensiones que se encuentran lo largo del relato a la necesidad de justificar la participación de los obispos monofisitas, entre ellos el mismo Juan, en las negociaciones previas al edicto.<sup>195</sup> Así Juan se habría sentido obligado a explicar por qué aquellos habrían apoyado inicialmente una unión que, con el desarrollo de los eventos, solo podía materializarse sobre la base de la subordinación del clero monofisita.

Pero además esta contradicción revelaba que la posición del clero anticalcedoniano había cambiado radicalmente. La persecución en tiempos de Justino y el *statu quo* imperante en los años de Justiniano no sólo habían cristalizado una estructura eclesial paralela sino que además esa estructura había desarrollado una eclesiología propia y distintiva incompatible con el nuevo escenario. Pero, al mismo tiempo, dicha tensión expresaba, en un plano diferente, una refutación de la

---

<sup>191</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica* p. 261

<sup>192</sup> cf. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 25-26/18. Aunque Juan sólo hace una alusión indirecta al fragmento de esta sentencia: *وحيثما كان، حيثما كان، التي هي من كنيسة الله*, que las costumbres de la Iglesia sean conservadas.

<sup>193</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 25-26/17-18

<sup>194</sup> La enmienda citada por Evagrio y referida por Juan de Éfeso está ausente en la tradición historiográfica monofisita de la Edad media. Por ejemplo, *Miguel el sirio: Crónica* p. 295-299 cita una versión diferente a la de Evagrio. Allen (1981) p. 213

<sup>195</sup> Cameron (1976a) p. 54, Frend (1972b) p. 322, *Miguel el sirio: Crónica* pp. 285-289

intervención imperial. Podemos percibir esa refutación si comparamos el testimonio de Juan con el relato paralelo de Evagrio. En su *Historia eclesiástica*, el historiador calcedoniano narra con un inusual tono positivo la política de un emperador que pocos capítulos antes había descrito como un disoluto incapaz de gobernar que había sido elegido gracias a su parentesco con su no menos nefasto tío Justiniano.<sup>196</sup> Sin embargo, Evagrio asociaba sin ambigüedades al edicto con una política abierta y tolerante que el emperador había asumido desde el principio de su reinado.<sup>197</sup>

En cuanto el edicto, aunque por un lado, coincidía con su colega monofisita en señalar su fracaso como herramienta conciliadora, la intervención imperial era valorada sin reticencias. En la conclusión del capítulo, Evagrio afirmaba que:

*Todos aprobaron este edicto, diciendo que estaba expresado en lenguaje ortodoxo. Sin embargo, ninguna de las facciones de la Iglesia se unió enteramente, porque el edicto declaraba claramente que lo que anteriormente ha sido inmaculado y sin cambio había sido defendido por las Iglesias, y debería continuar así en todo el tiempo siguiente.*<sup>198</sup>

Mientras que Juan justificaba su rechazo del edicto en virtud de la parcialidad que suponía la adición aprobada por el emperador, Evagrio señalaba que cada uno de los bandos interpretó la adición a su manera, por lo que el único resultado posible era el mantenimiento del *statu quo*. Si bien en ambos casos la conclusión es la misma – es decir que la iniciativa de conciliación religiosa, basada en el silenciamiento de todo debate futuro, de Justino II se vio neutralizada por la incapacidad de dar cuenta que los aspectos teológicos estaban profundamente imbricados con motivos eclesiológicos- las perspectivas de uno y otro en tanto al origen y efectos del edicto difieren completamente. Ambos relatos no sólo expresan posturas opuestas desde un punto de vista faccioso, sino que además inscriben los eventos dentro de dos marcos eclesiológicos antagónicos. En la *Historia* de Evagrio la promulgación del edicto se

---

<sup>196</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica* pp. 254-255

<sup>197</sup> La primera orden que promulgó fue enviar a sus propias sedes (πρὸς τοὺς οἰκείους θρόνους) a todos los obispos (ἐπίσκοποι) que estaban reunidos por todas partes, con la condición de que adoraran como de costumbre y que ninguno empezara ninguna cosa nueva sobre la fe. Evagrio escolástico *Historia eclesiástica* pp. 254-255

<sup>198</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica* p. 261

inscribía dentro de las prerrogativas propias del emperador. Éstas lo instituían como instancia superior y equidistante entre dos facciones en pugna, en la cual recaía la responsabilidad de asegurar el orden interno de la Iglesia.<sup>199</sup> Por el contrario, para Juan de Éfeso esa prerrogativa se encontraba mediada por la acción de los herejes, cuya voluntad guiaba la política imperial.<sup>200</sup> Esta subordinación de la voluntad del emperador a la herejía no sólo anulaba la equidad propia de su función, sino que además su intervención en los asuntos que se presumía exclusivos de la Iglesia en tanto especialistas de lo sagrado (esto es, la definición de fe) subordinaba a la Iglesia a la arbitrariedad del poder civil.<sup>201</sup> Juan de Éfeso y Evagrio escolástico constituyen ejemplos de dos usos divergentes del mismo principio tradicional relativo a la relación entre Iglesia e Imperio. La posición del emperador en la narrativa de Evagrio en tanto árbitro de una disputa interna de la Iglesia no es, en principio, incompatible con la de Juan. Pero mientras que aquel atribuía la iniciativa al emperador, éste la desplaza hacia sus consejeros insertándola en el marco una política facciosa y persecutoria que había finalizado con el período relativamente estable del reinado de Justiniano.<sup>202</sup>

Sobre este último punto debemos hacer una observación. De acuerdo con los fragmentos conservados del libro I, una de las medidas promulgadas por Justino II con posterioridad al fracaso de la unión fue el cierre de todos los lugares de culto monofisita en la capital, la expropiación de todos los monasterios y la prisión del clero renuente a colaborar en las conversaciones.<sup>203</sup> En este sentido debemos mencionar dos posibilidades que, probablemente, concurrieran en el cambio de actitud. En primer lugar, la explicación más evidente,<sup>204</sup> apuntaría a suponer que la relación entre los

---

199 Chesnut (1976) pp. 234-239

200 Van Ginkel (1992) p. 326

201 *Vide supra* cap. 1

202 [...] *durante cuarenta años todas las congregaciones de la Iglesia de los ortodoxos (ἁγιοκαθολικῆς) de esta gran ciudad imperial y su vecindad disfrutaron de un tiempo de paz y libertad de palabra (ἐλευθερίας) para la congregación de fieles, en completa libertad y con seguridad donde ellos se reunieran, y llevaban a cabo todos los misterios (μυστήρια) y los órdenes (τάξεις) de la Iglesia [...]*" Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 6/3.

203 Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* pp. 6-10/3-6

204 Frend (1972a) pp. 322, Cameron (1976a) p. 52-53, Grillmeier & alli (1995) pp. 482

líderes monofisitas y el emperador haya empeorado progresivamente en la medida que las expectativas de éste con respecto a la eficacia del edicto se haya mostrado un fracaso. De esta manera, el entusiasmo inicial de los monofisitas por lograr un acuerdo teológico<sup>205</sup> fue sucedido por una actitud de abierta oposición que respondía a la reactivación de las políticas restrictivas hacia ellos.<sup>206</sup> Esta explicación no deja de estar sólidamente fundada en la lectura de las fuentes, pero falla en explicar la contraposición entre la actitud de Justino II y su predecesor. En efecto, mientras que en la *Vidas de los santos orientales* el ascenso del nuevo emperador era el inicio de una nueva era de paz luego de años de persecución,<sup>207</sup> en la *Historia eclesiástica* los años de Justiniano en el trono fueron, por el contrario “*un tiempo de paz y libertad de palabra para la congregación de fieles*”,<sup>208</sup> interrumpidos por el ascenso del nuevo monarca. Por lo tanto, de una obra a la otra hay una inversión en la evaluación que no puede sólo explicarse por los avatares cronológicos. Por el contrario creemos que esta divergencia tiene sus orígenes en las exigencias retóricas del género historiográfico. La concepción antigua de la narrativa histórica como un espejo en el cual se reflejaban las acciones presentes,<sup>209</sup> exigía que su reconstrucción se hiciera a partir de un modelo polar en el que la política de Justino II permaneciera contrapuesta a las políticas de su antecesor (Justiniano) y su sucesor (Tiberio). Siguiendo las reglas del género, establecidas desde el siglo IV por los epígonos de Eusebio, el autor subordinó la organización de los hechos a sus necesidades polémicas a través del efecto dramático de la oposición que separaba a los emperadores piadosos de los emperadores impíos. No se trataba de establecer “positivamente” la exactitud de una determinada política religiosa —que, por otro lado, estaba con toda seguridad plagada de ambigüedades— como de generar un

---

205 En el mismo año de ascenso al trono de Justino II Juan escribía: *El bendito Teodosio, Patriarca de Alejandría, también compitió en la lucha de la persecución por largo tiempo, durante toda la vida de Justiniano, y también lo hizo luego de su muerte, hasta este tiempo presente, que es el año 877 [es decir el 565 de la era cristiana] en que le sucedió un nuevo emperador, que es el hijo de la hermana de Justiniano, que también ha prometido, con la ayuda del bendito Teodosio, traer la paz a la Iglesia. Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales, p. 486.*

206 la tolerancia mostrada por Justino II en sus primeros seis años de reinado había cesado sin razón aparente *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica pp. 120/88*

207 *Vidas de los santos orientales, p. 486.*

208 *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica p. 6/3*

209 Browning (1982a), Cameron (1989), Croke & Emmet (1983)

efecto de verdad en el lector/audiencia a partir de patrones reconocibles. Por lo tanto, la disposición (o valoración) de los acontecimientos guardaba relación con una determinada construcción de los argumentos polémicos del autor que se construía mediante el sencillo artilugio narrativo de eliminar toda referencia a los debates previos. Al incorporar la política religiosa de Justino II dentro de dicho esquema, el edicto dejaba de ser parte de una iniciativa conciliatoria para convertirse en un testimonio de la renovada victoria monofisita sobre sus perseguidores. En efecto, las luchas de los santos mártires anticalcedonianos se enmarcaban dentro de una tradición que confrontaba la *παρρησία* del carisma ascético con el poder imperial en una lucha de voluntades que invariablemente, incluso en el martirio, le otorgaba a aquel la victoria.<sup>210</sup>

Esta configuración de los acontecimientos no sólo intentaba justificar el lugar que le cabía a los monofisitas en el fracaso de la nueva tentativa de unión, sino que además generaba una reflexión en torno al lugar del emperador en la política eclesiástica. En otras palabras, al invalidar las intenciones que motivaban las resoluciones del edicto, no sólo desligaba de toda responsabilidad a los protagonistas -y del historiador, que a la vez fue actor en el drama- sino que por medio de una crítica a la acción del Imperio en los asuntos eclesiásticos, habilitaba una reflexión en torno a los modelos de intervención del monarca en la Iglesia.

### 3.2.2.2 Las acusaciones contra el clero monofisita.

Si bien la política religiosa imperial era uno de los centros articuladores en torno a los cuales Juan organizó los eventos de su *Historia eclesiástica*, éste estaba menos interesado en la responsabilidad del monarca que en la de sus agentes.<sup>211</sup> Para él, tanto Justino II, como Tiberio y Mauricio más adelante, fueron actores secundarios en el drama, cuya intervención (en el caso de Justino II en favor, y en el de sus sucesores en contra) se producía en virtud de su variable relación con los líderes calcedonianos.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> Chesnut (1976a) p. 240, Brown (1992) pp. 121-126.

<sup>211</sup> En este sentido Juan hace un inusual ejercicio de sinceridad al reconocer que en buena medida su tono moderado al describir las responsabilidades de los emperadores, en el caso concreto de Justino II, se debe al temor de ser acusado de traición a la autoridad de la realeza. Ver *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* p. 120-121/88.

<sup>212</sup> En primer lugar, Justino II parece particularmente dispuesto a intervenir a favor de la Iglesia imperial, dando lugar a las acusaciones presentadas por Juan de Sirmin. Ver *Juan de Éfeso: Historia*

Por el contrario, los patriarcas de Constantinopla Juan el escolástico, o de Sirmin (565-577),<sup>213</sup> y Eutiquio (577-582)<sup>214</sup> fueron los verdaderos promotores de las medidas persecutorias contra los monofisitas.<sup>215</sup> Los dos libros dedicados al reinado de Justino están casi exclusivamente consagrados a la descripción de la persecución incitada por ambos patriarcas.<sup>216</sup> Ambos libros están organizados como una compilación de episodios autónomos en los que los fieles monofisitas, individual o colectivamente enfrentan diversas formas de coacción por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas.<sup>217</sup> Esta forma de organizar la narración -que es propia de los *Acta martyrum*-<sup>218</sup> difiere de la de los cuatro libros siguientes (dedicados a Tiberio y Mauricio), en los cuales la secuencia narrativa sigue una estructura lineal que combina asuntos seculares y eclesiásticos. El rasgo común de los episodios contenidos en los libros I y II es el cuestionamiento a las intervenciones del clero herético y de las autoridades civiles, sobre quien recaía la iniciativa en los juicios. Juan presentaba deliberadamente dichas intervenciones como acciones contrarias a los cánones eclesiásticos<sup>219</sup> que, sin embargo, estaban reconocidas por la legislación civil relativa a crímenes religiosos.<sup>220</sup> Juan conjugó ambas instancias (eclesiástica y civil) en un marco

---

*eclesiástica* p. 120-121/88. Por el contrario, Tiberio y Mauricio, a pesar de su expreso apoyo a la cristología calcedoniana, son a menudo reticentes, o llanamente opuestos, a romper el *statu quo* eclesiástico por medio de medidas represivas. *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* p. 138-139/102-103; 267-268/202-203. Para un análisis más exhaustivo ver Van Ginkel (1992) pp. 327-330.

<sup>213</sup> Cf. *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* p. 10-11/6-7.

<sup>214</sup> Sobre todo en su segundo período en el patriarcado, ya que Eutiquio fue depuesto y arrestado por Justiniano en el año 565 (había sido consagrado patriarca en el 562) por negarse a aceptar sus ideas astartodocetistas. Ver *Eustracio: Vida del patriarca Eutiquio* 4, 5, *Evagrio escolástico Historia eclesiástica* p. 277, *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* p. 51.52/36.

<sup>215</sup> Cf. *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* p. 24-28/16-19

<sup>216</sup> Los 42 capítulos del libro I tratan exclusivamente acerca de la persecución, en el libro II la proporción es de 29 sobre 52.

<sup>217</sup> XII-XLII del libro primero, II-XVII y XXXVIII-LXXVI del libro segundo.

<sup>218</sup> Sobre la estructura de los *Acta* ver Delehayé (1961) pp. 211-212

<sup>219</sup> De acuerdo al canon 19 del concilio de Nicea, los cánones 3 y 7 del concilio de Sárdica y 7 del primer concilio de Constantinopla, ver *Dezinger: Enchiridion*: p. 5 -11,

<sup>220</sup> Cf. CJ 1.3.44; 1.4.29; 1.5.12; 1.5.18; 1.11.9

conflictivo con el objeto de presentar cómo la primera había quedado sometida a la arbitrariedad de la segunda.

Así en la *Historia eclesiástica* Juan inscribía la persecución de los líderes monofisitas en la capital en el marco de la reflexión en la relación entre Iglesia y monarquía. Si bien la iniciativa nunca es una atribución de los magistrados civiles (ni del emperador mismo), sino que surge en su totalidad de las autoridades eclesiásticas, debemos subrayar cierta tensión entre las reglas de funcionamiento que el autor atribuye a las acciones dirigidas contra los disidentes religiosos y el proceso centralizador que se produjo a lo largo del siglo VI, en la legislación en materia religiosa. De acuerdo con la línea de interpretación más difundida entre los historiadores del derecho tardorromano y bizantino,<sup>221</sup> esta iniciativa de las autoridades eclesiásticas no suponía una verdadera jurisdicción sobre crímenes religiosos sino que, como observa Antonio Banfi,<sup>222</sup> se debe a una superposición de las competencias civiles y eclesiásticas, con un predominio de las primeras sobre las segundas. Siguiendo la reflexión del autor italiano,<sup>223</sup> debemos señalar que la centralización administrativa justiniana se había proyectado a la esfera religiosa generando una resignificación de las tradicionales competencias episcopales al concederles el control, pero no una jurisdicción efectiva, sobre los crímenes de este tipo. Hasta cierto punto, el impulso legislativo de Justiniano, a pesar de su retórica restauradora, constituía un punto de ruptura con una larga tradición de distinción de competencias y, aunque la intervención de instancias civiles sólo se produce en virtud del requerimiento de aquellas, la jurisdicción imperial en asuntos religiosos comportaba una fuerte limitación de los fueros eclesiásticos. De esta manera, la legislación del siglo VI rompía con un modelo de interacción entre Estado e Iglesia que se estructuraba sobre la base de la colaboración equilibrada entre ambas instituciones y disolviendo la estricta competencia episcopal en los asuntos religiosos. Además, Banfi agrega que, con esta interacción, la Iglesia se transformó definitivamente en parte de la administración imperial, y sus leyes internas, los cánones de los concilios, al asumir fuerza de ley se

---

<sup>221</sup> Banfi (2005)

<sup>222</sup> Banfi (2005) p. 284

<sup>223</sup> Ver, CJ 1.5.1, 22, y 1.5.18, 12-13; Banfi (2005) pp. 290-292

transformaron en tema de competencia civil.<sup>224</sup> Este fenómeno puede percibirse en la proliferación a lo largo de la segunda mitad del siglo VI de compilaciones legales sobre asuntos religiosos que combinaban los cánones de los concilios ecuménicos y regionales, considerados formadores de la ortodoxia, y las distintas disposiciones civiles acerca de asuntos eclesiásticos. En este sentido debemos destacar las tres primeras grandes colecciones de leyes civiles relativas a temas eclesiásticos. La obra del jurista Anastasio de Emesa<sup>225</sup> junto a la *Collectio LXXXVII Capitulorum*,<sup>226</sup> la *Collectio XXV Capitulorum*<sup>227</sup> y la *Collectio Tripartita*,<sup>228</sup> todas ellas realizadas entre la primera mitad del siglo VI y la primera del VII, son ejemplos de la febril actividad de compilación legislativa.<sup>229</sup> Resulta interesante notar que la segunda de ellas ha sido atribuida a la iniciativa del mismo Juan Escolástico (antes de su consagración como patriarca) quien, recordemos, fue el promotor del edicto promulgado por Justino II.

Creemos que no resultaría excesivo considerar los episodios martirologicos de la *Historia eclesiastica* como un reflejo (expresado en un lenguaje tradicional) del nuevo escenario jurídico desarrollado a mediados del siglo VI, en el que, con la centralización administrativa generó una superposición de ambas esferas que permitió, por un lado la cristalización de un cuerpo legislativo que combinaba los cánones eclesiásticos y la legislación civil en materia religiosa y profundizó, por el otro la injerencia del emperador en los asuntos eclesiásticos. En este contexto, las amargas quejas de Juan de Éfeso por el trato recibido por los monofisitas de parte de quienes ostentaban la autoridad eclesiástica y civil adquirieron una dimensión que excedía ese mero registro martirologico. En ellas podemos reconocer la estrecha vinculación entre el fenómeno que hemos descrito anteriormente y las acciones dirigidas contra la jerarquía monofisita. En definitiva, la motivación que guiaba los dos primeros libros de la *Historia*

---

<sup>224</sup> Banfi (2005) p. 287 *vide supra* cap. 1.

<sup>225</sup> Atanasio de Emesa realizó c. 572 una compilación de leyes (novelas) relativas a temas religiosos. Ver *Atanasio de Emesa: Sintagma*. pp. 1-184.

<sup>226</sup> *Collectio LVXXXVII Capitulorum*. Heimbach, G. E. (ed.) *Anekdotia*. 2 Leipzig, 1840, pp. 202-234.

<sup>227</sup> *Collectio XXV Capitulorum*. Heimbach, G. E. (ed) *Anekdotia*. 2 Leipzig, 1840, pp.145-201.

<sup>228</sup> *Collectio tripartita*. Van Der Wal, N. & Stolte, B.H. (eds) *Collectio tripartita*. Groeningen, 1994.

<sup>229</sup> Ver el prefacio de N. Van Der Wal y B. H. Stolte a la *Collectio tripartita*. Pp. XIII-XVIII



*eclesiástica* era la impugnación de la jurisdicción civil sobre los asuntos eclesiásticos. Esta impugnación se desplegaba en dos frentes concurrentes: En primer lugar, la relación entre el orden eclesiástico (tanto legislación canónica como orientación teológica) y autoridad civil en los “procesos” iniciados contra los miembros del clero calcedoniano.<sup>230</sup> Esta definición se extiende, en segundo lugar, a la definición de status jurídico de la Iglesia monofisita. El surgimiento de un intento de codificación de las regulaciones en materia eclesiástica demuestra un punto de inflexión en la evolución de las relaciones entre Estado e Iglesia, que se desarrolló paralelamente con la progresiva inclusión de los monofisitas en el marco legal como disidentes de la uniformidad religiosa y, en consecuencia, fuera de la legalidad. En este sentido, Juan de Éfeso fue testigo de la conclusión de un ciclo en la exclusión de la Iglesia monofisita del marco legal y su definición como una secta cismática. Como veremos, el autor reflejó este proceso de acuerdo con los cánones historiográficos tradicionales, contraponiendo dos modelos de intervención imperial a partir de la *Kaiserkritik* habitual en la historiografía cristiana.

### 3.2.2.3 Sacramentos cánones y liderazgo ascético.

Juan de Éfeso consideraba la persecución de los líderes monofisitas que siguió a la promulgación del edicto como el centro de gravedad de los dos primeros libros de la tercera parte de su *Historia Eclesiástica*. El catálogo de las formas que adquieren estas medidas represivas guarda una estrecha relación con la prohibición de nuevos debates establecida en el fragmento que hemos citado del edicto.<sup>231</sup> La oposición de los líderes monofisitas, ya sea de palabra o de hecho, a la presunta unidad religiosa sancionada por el emperador son la principal causa que el autor reconocía como motor de las medidas represivas.<sup>232</sup> Sin embargo, la mayoría de dichas acciones no estaban dirigidas a la represión del clero anticalcedoniano ni de sus actividades sino a establecer un control directo sobre él. En efecto, estas medidas no reflejaban tanto un ataque directo contra una facción disidente como la voluntad de los patriarcas de Constantinopla de afianzar

---

<sup>230</sup> Van Ginkel (1995)

<sup>231</sup> *Vide supra*

<sup>232</sup> En el inicio del libro II, Juan de Éfeso refiere un episodio ocurrido durante la reclusión de Pablo el negro quien es condenado a muerte por haber escrito un libelo en el que atacaba al emperador y al patriarca en una historia de las cosas que habían acontecido en la Iglesia a causa de Juan de Sirmin. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 55/39.

su autoridad en la capital. Este afán centralizador de los patriarcas estaba en relación con la presencia en aquella de una gran cantidad de miembros del clero monofisita desde los primeros años del reinado de Justiniano que había decantado en una intrincada red de establecimientos, monasterios, hospicios e iglesias que funcionaban como centros de irradiación alrededor de los cuales se reunía una comunidad que, aún después de la muerte de Teodora, conservaba una fluida, aunque menguada, comunicación con los círculos de la corte.<sup>233</sup>

Por otra parte, las medidas descritas por Juan reflejaban un cambio de actitud por parte de los emperadores ante los monofisitas, a los cuales se enmarcaba dentro de un esquema legal que los asociaba progresivamente a la herejía. En efecto, las medidas descritas en la *Historia eclesiástica* no son tomadas al azar sino como el resultado del encuadre de los debates teológicos en el marco más amplio de la legislación civil. Pero estas medidas, que daban por terminado un debate, encubrían la ambigüedad del status legal de los monofisitas severianos.<sup>234</sup> En este sentido, resulta sintomático de esta nueva situación que Juan señalara a los establecimientos eclesiásticos como el principal objetivo de ataque de los calcedonianos de la capital.

*Y en los cuarenta santos días del ayuno [cuaresma] en el sábado que precede al domingo de ramos, por la decisión y la malicia violenta de quien gobernaba la Iglesia de la ciudad imperial, este era Juan de Sirmin, una aldea de Siria, y de sus muchas calumnias contra todo el partido de los justos adoradores [los ortodoxos], el victorioso emperador Justino fue inflamado de una profunda ira y ordenó que se cerraran todos los lugares de reunión (جامع) de todos los fieles, y destruir todos sus altares, y que sus sacerdotes y obispos sean encerrados en prisión y que todos los que se reunían allí sean dispersados.<sup>235</sup>*

---

<sup>233</sup> Vallejo Girvés (2006) pp. 4-6

<sup>234</sup> En este sentido, debemos recordar que dentro del amplio espectro de los opositores al concilio de Calcedonia, los monofisitas severianos nunca habían sido condenados como herejes por la legislación imperial, lo que los distanciaba de los Eutiquianistas extremos. Por otra parte, los mismos severianos guardaban una posición ambigua ante los calcedonianos, ver *Severo de Antioquia: Cartas I* p. 68 y cf. Allen & Hayward (2004) p. 18-20. De los eutiquianistas tenemos escasas referencias a partir de la segunda mitad del siglo VI y en todos los casos, estas referencias provienen de las mismas fuentes severianas, de los cuales se intentan separar. Ver Brock (1980) p. 226, *Documenta ad origenes monophysitarum illustrandas*; CSCO 17:12-34 *Severo de Antioquia Homilias*. Pp. 6-23, 400-415, Allen & Hayward (2004) pp. 42-49, Grillmeier & alli (1995) pp. 83-84.

<sup>235</sup> *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* pp. 6-7/3-4

Como podemos apreciar en el fragmento, la orden imperial reflejaba una estrategia que apuntaba directamente a la anulación de los centros de gravedad monofisita, por medio de la destrucción de aquellos lugares donde celebraban la liturgia. Esta medida se relacionaba con los fundamentos sobre los que se basó el éxito, que atribuyó Juan en las *Vidas de los santos orientales*, a los monofisitas de la capital. En efecto, la existencia de lugares de culto (en gran medida se trataba de santuarios ligados a los establecimientos monásticos) proporcionaba a los disidentes una base para construir redes de patronazgo que los ligaba a una feligresía local. Estas redes se tejían, en primer lugar, gracias al patronazgo que ejercían los monjes mediante las prácticas evergéticas que, como señala Juan de Éfeso en el caso del monasterio fundado por él y otros líderes,<sup>236</sup> además habilitaban la recepción del sostén estatal.<sup>237</sup> Pero, además, en tanto cumplían una función litúrgica, eran puntos en los que se cimentaba su autoridad carismática. En efecto, la capacidad de construir redes de solidaridad no se basaba exclusivamente en las prácticas de patronazgo material (ya sea a través del evergetismo, ya sea a través de los milagros) sino que además ésta se expresaba en la liturgia la cual constituía, como vimos, un vehículo de construcción de la identidad comunitaria. En este punto de nuestro trabajo, no es necesario insistir en el valor simbólico de la liturgia. La liturgia ocupaba, tal vez desde lo cotidiano, el mismo espacio simbólico que los milagros, vinculando las esferas divina y humana y asegurando, de esta manera la prosperidad comunitaria. Esta última afirmación explica, por qué la activa participación de las autoridades civiles en apoyo de la jerarquía calcedoniana resultaba determinante.<sup>238</sup> La liturgia monofisita, con sus rasgos distintivos,<sup>239</sup> constituía una práctica subversiva que debía ser anulada no sólo porque de ella emergía una comunidad escindida de la ortodoxia imperial sino porque además sus prácticas resultaban, desde la óptica imperial, nocivas al bien público.<sup>240</sup> En última instancia, el ataque se concentraba en controlar la celebración litúrgica de los disidentes en la

---

<sup>236</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales* p. 438 Señala la presencia de hospicios fundados por Mare en Constantinopla.

<sup>237</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 108/79

<sup>238</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 8/5

<sup>239</sup> Ver el comentario a las obras de Juan de Damasco en Grillmeier & alli (1986) pp. 76-77

<sup>240</sup> Cf. *CJ* 1.5.2-22

capital. Con toda seguridad, esta medida se justificaba en el edicto imperial que prohibía la existencia de iglesias o santuarios de los herejes en la capital.<sup>241</sup>

Esta última observación se desprende del análisis de las anécdotas de la *Historia eclesiástica* en su conjunto. La incorporación de ellas en un mismo contexto interpretativo nos revela que la estrategia imperial comprendía una serie de medidas que se ordenaban de acuerdo a dos fases sucesivas. En primer lugar, este conjunto de medidas apuntaba a la subordinación del clero disidente mediante las comuniones forzadas.<sup>242</sup> En este sentido, Juan describe un *modus operandi* coherente en el que los miembros del clero calcedoniano irrumpían en los monasterios junto a las autoridades civiles y obligaba a los monjes *a comulgar de sus manos [a los monjes monofisitas] y el sacramento era introducido por la fuerza en sus bocas*. Estos eran obligados mediante amenazas a comulgar o directamente forzados mediante la introducción de la hostia en sus bocas, mientras que aquellos que se libraban de este acto forzoso eran trasladados a otros monasterios y allí confinados.<sup>243</sup> Así, la comunión, aunque en apariencia no era necesariamente un acto voluntario, se transformaba en la marca de sumisión de los disidentes al patriarca. A menudo las comuniones forzadas incluían la presencia de testigos -generalmente laicos- que aseguraban su irreversibilidad.<sup>244</sup> Dentro de esta fase se incluía un segundo paso que implicaba la reordenación de sacerdotes y obispos.

*y luego de obligar por la fuerza a muchos de sacerdotes del partido de los ortodoxos (...) luego de haber oficiado con él de acuerdo con el orden de su sacerdocio y realizaran todo rito del sacerdocio (...) ordenó y dijo "Mandamos a aquellos que se nos han sometido después de haber sido*

---

<sup>241</sup> *Collectio Tripartita* pp. 72-74, la aplicación de este edicto era, como veremos, problemática ya que el principal argumento para invalidar estas medidas era que los monofisitas no constituían, ni si quiera desde la perspectiva de los calcedonianos, una herejía.

<sup>242</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 10/6

<sup>243</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 10/6

<sup>244</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 12/20. En el caso de la comunión forzada de Pablo el negro, Juan destaca que la presencia de miembros del senado de Constantinopla y de los ciudadanos de Alejandría (de donde era originario Pablo) garantizaba que aquel no pudiera negar con posterioridad el hecho.

*nuestros adversarios que sean depuestos de su sacerdocio y ordenados nuevamente*".<sup>245</sup>

Esta acción dirigida en contra de las personas era complementaria a una segunda fase que apuntaba a sus bienes. En algunos casos los monjes disidentes eran expulsados de los monasterios y sus bienes confiscados. Entre otros, Juan destacaba el caso del monasterio de Sycae fundado por él mismo, cuando fue encarcelado en una de las islas del mar de Mármara y obligado por el patriarca Eutiquio entregar su monasterio.<sup>246</sup> En otros casos, luego de haber sometido a los monjes por medio de la comunión forzada, los monasterios quedaban bajo la directa autoridad del patriarca. Cualquiera sea el caso, los monasterios debían ser consagrados nuevamente:

*Y así el Patriarca primero iba con su clero y celebraba liturgias y sacramentos en los monasterios y en ellos proclamaba el sínodo cismático (de Calcedonia) y ponía en ellos sus imágenes (Luce del gr. Εἰκόν se refiere al patriarca Juan de Sirmin ) [...] y un día después iba el emperador y el otro la emperatriz y hacían regalos[...]*<sup>247</sup>

Como podemos apreciar, las medidas y procedimientos contra los monofisitas tenían por objetivo apropiarse de aquellos espacios simbólicos desde los cuales ejercían su liderazgo. La estrategia no resultaba nueva ya que en la *Vidas de los santos orientales* Juan mencionaba varias instancias, tanto en Mesopotamia como en Constantinopla, en las que iglesias y monasterios notorios en manos de los monofisitas sufrieron el hostigamiento de las autoridades eclesiásticas.<sup>248</sup> Pero, por otro lado, algunos detalles permiten percibir que la estrategia es sensiblemente diferente. En primer lugar, Juan de Éfeso otorgaba escasa atención a la dimensión teológica de la persecución. Por el contrario, durante dichos procedimientos las autoridades no exigieron a los disidentes ni una retractación de sus posiciones teológicas ni una aceptación pública del concilio. En cambio, todas las acciones emprendidas por los perseguidores constituían actos simbólicos por medio de los cuales el espacio y las personas fueron apropiados por la Iglesia imperial. Su función era puramente externa,

---

<sup>245</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 8, 5-11

<sup>246</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 78-79

<sup>247</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 11/7

<sup>248</sup> Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales* p. 9, 21, 42, 96-97, 126, 213-214, 420.

no exige una conversión personal ni retractación alguna. La lista de los pasos seguidos por los perseguidores es indicativa: la comunión forzada, la reordenación de sacerdotes y obispos, la reconsagración del espacio mediante la celebración de la liturgia -y la proclamación del sínodo durante ella-, la instalación de imágenes. Todos estos pasos no apuntan al control de las conciencias sino a la apropiación del espacio y de las personas que habitan en él. Por lo tanto, Juan otorgó preeminencia al gesto y a la palabra exterior sin hacer referencia a las conciencias individuales.<sup>249</sup> En este sentido, la publicidad, y no su interioridad, es lo que le otorga validez al acto.

Esta misma exterioridad puede percibirse en el caso de los intentos de reconsagrar a los obispos disidentes. No fueron pocos los obispos que aceptaron, invariablemente bajo presión o tortura, la comunión con los partidarios del concilio.<sup>250</sup> Pero, paradójicamente, este acto de apostasía no siempre abría el camino a una condena por parte del autor. Por el contrario Juan reconocía que muchos miembros del clero apóstata actuaron heroicamente al negarse a ser reconsagrados en sus cargos, una medida que, desde el punto de vista canónico, podía considerarse abiertamente ilegal. En estos casos los obispos monofisitas invocaban en su defensa los cánones eclesiásticos, como lo hizo el obispo Eliseo quien, ante el intento del patriarca Juan de Sirmin de reordenarlo como obispo, se rehusó a aceptar la reinstalación en su sede, desafiando al patriarca a ir más allá en sus medidas:

*A pesar de ser indigno de ello, soy obispo ordenado por los ortodoxos y no me ordenarás de nuevo. Si crees que está de acuerdo con el orden deponerme del episcopado deberás primero deponerme del bautismo en el cual he sido bautizado y bautízame de nuevo.*<sup>251</sup>

Sin hacer mención explícita de ellos, el discurso de Eliseo hace referencia a los cánones conciliares relativos a la validez de los sacramentos impartidos por los herejes. Estos cánones se hacen más explícitos en el discurso del obispo Esteban de Chipre,

---

<sup>249</sup> *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* p. 12/20

<sup>250</sup> En particular, Juan menciona a Pablo el negro de Antioquia: *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* pp. 55-57/38-41, Pablo de Asia: *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* pp. 14/9 y 109-110/79-81, Elías: *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* pp. 14-15/9-10, y Esteban de Chipre: *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* pp. 15-18/10-12.

<sup>251</sup> *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* p. 15/10

quien defiende la validez de su ordenación ante el emperador, pero con argumentos más concretos:

*Que muestre [se dirige al Justino II con respecto al Patriarca Juan] los cánones donde aprendió esto o diga que por ignorancia y desconocimiento de los cánones de la Iglesia actúa así, o si, conociéndolos, los insulta y los pisotea en su orgullo y su arrogancia y falsedad”<sup>252</sup> [...] “El canon 19 de los 318 padres<sup>253</sup> manda con respecto a la herejía corruptora de Pablo de Samosata y de otras parecidas a él que sean bautizados de nuevo y si alguno de ellos es digno que sea hecho de nuevo sacerdote. Esta disposición fue hecha por la perversidad de su herejía. Ahora que primero este hombre explique cual es su pretexto para hablar así.<sup>254</sup>*

Por último, veamos un discurso similar que le dirigen algunos obispos congregados ante Juan de Sirmin para defender la validez de sus ordenaciones.

*Muéstranos, Oh Grande y primer gobernante de la Iglesia, ¿en qué canon o disposición eclesiástica has aprendido y recibido la anulación del sacerdocio de los obispos ortodoxos y de los otros sacerdotes, muchos de los cuales han sido sacerdotes más tiempo de lo que tú, padre, has vivido y sin embargo, los depones y los ordenas de nuevo en el sacerdocio de las dos naturalezas, cuyos seguidores proclaman y enseñan una cuaternidad en vez de la misteriosa y santa trinidad? ¿En qué constitución eclesiástica has descubierto o concebido este derecho de anular el sacerdocio de los verdaderos ortodoxos y crear de nuevo en su lugar, otro sacerdocio de los sinoditas?Cuál es tu pretexto, o qué falta encuentra en nosotros, o qué herejía, que contemple el canon, que tomas y depones aquellos que encuentran falta en ti, y huyen de la comunión contigo a causa de la herejía de las dos naturalezas, y a causa de las blasfemias del sínodo (de Calcedonia), y de la carta de León, que proclaman y enseñan una cuaternidad en vez de la santa trinidad. [...] Si, en efecto, consideras que has recibido de la herejía a aquellos que has tratado con tanta crueldad como si fueran cautivos tomados en batalla, y los ordenas de nuevo, ¿por qué observas una parte del canon, pero omites el requerimiento previo?<sup>255</sup>*

Los testimonios constituyen en conjunto un resumen de la defensa que ensayó Juan en sus dos primeros libros de la tercera parte de la *Historia eclesiástica*. Esta giraba en torno a la ilegalidad de las medidas promovidas por los calcedonianos en

---

<sup>252</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 11, 27-29

<sup>253</sup> Dezingen: *Enchiridion*: p. 5 -11

<sup>254</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 11, 36-12, 6

<sup>255</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 13, 27-14, 24

tanto eran, desde el punto de vista de los cánones eclesiásticos, contradictorios. Por un lado, los acuerdos teológicos previos, incluso el edicto de Justino II, reconocían una fórmula cristológica común que rechazaba tanto los extremos monofisita (Eutiques) como diofisita (Nestorio y los tres capítulos). Por lo tanto, mientras los calcedonianos incurrían en contradicción al continuar sosteniendo al concilio y el Tomo de León, no existía en los monofisitas herejía alguna que condenar, y por lo tanto no se les aplicaba la legislación relativa a la herejía, dado que su definición de fe era consistente con el credo niceno-constantinopolitano.

Por lo tanto, todas estas medidas deben ser puestas en relación con las disposiciones relativas al clero herético presentes en la legislación religiosa. El canon XIX del concilio de Nicea estipulaba que los sacerdotes heréticos (la medida estaba dirigida explícitamente para los seguidores de Pablo de Samósata) debían ser reconsagrados para ser aceptados nuevamente dentro de la ortodoxia, mientras que los sacramentos impartidos por ellos carecían de validez.<sup>256</sup> Además, este canon guardaba una estrecha relación con un edicto imperial contenido en la *Collectio Tripartita*, el cual apuntaba en una dirección similar en lo que respecta a nestorianos y Eutiquianistas.<sup>257</sup> Pero su aplicación a una forma de monofisismo moderado como el de los severianos resultaba, por lo menos, problemática. Sin embargo, Juan de Éfeso atribuyó a Juan de Sirmin la intención de aplicar la legislación antiherética a los monofisitas. Ciertamente, Juan de Éfeso creía estar en lo cierto al considerar ilegal todas estas medidas que, por otra parte no tenía antecedentes en períodos anteriores. Pero, al mismo tiempo su crítica demostraba que la posición legal de los monofisitas en la capital había cambiado drásticamente. Este cambio en la situación legal de los

---

<sup>256</sup> Deizinger: *Enchiridion*: p. 5 -11.

<sup>257</sup> *Collectio tripartita* p. 74, acerca de la invalidez de las ordenaciones heréticas: Οἱ τὰ Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόρου φρονοῦντες ὅμοιοι τοῖς ἀπολιναριανισταῖς εἰσι καὶ τοῖς αὐτοῖς ὑπόκεινται, μὴ ἀκολουθοῦντες ταῖς ἀγίαις δ' συνόδοις. Καὶ οὐκ ἔξεστιν αὐτοῖς ἐπισκόπους ἢ κληρικοὺς ψηφίζεσθαι· ἐπεὶ ὁ ποιῶν καὶ ὁ γινόμενος ἐξορίζεται καὶ δημεύεται. Οὔτε ποιοῦσιν ἐκκλησίας ἢ μοναστήρια ἢ συνάγονται ἐπὶ θρησκευαίᾳ· ἐπεὶ τὸν οἶκον ἢ κτήσιν, ἐνθα συνήλθον, ἢ ἐκκλησία λαμβάνει, ἐν ᾧ συνελθεῖν αὐτοῖς γνώμη τοῦ δεσπότητος δειχθῆ παρὰ τῶ ἀρχοντι. (Los que piensan como Eutiques o Dióscuro son semejantes a los Apolinarianistas, y son considerados como esos mismos, porque no reconocen el cuarto concilio. Y no está permitido que clérigos y obispos sean elegidos por ellos. Y además el que ha sido consagrado [obispo] y se ha convertido que sea exiliado y confiscado, y no consagrarán ni iglesias, ni monasterios ni lugares de reunión para el culto. Y además la casa y la propiedad, que allí está reunida, lo toma a la Iglesia.) Cf. CJ 1.5.8, 1.5.18, 1.5.19.



monofisitas, creemos, estaba en relación con un nuevo marco de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio, donde la primacía de éste último daba un nuevo sentido al concepto de ortodoxia, que Paul Magdalino ha identificado, siguiendo las definiciones de Hans Georg Beck, con un “sentido político” de la ortodoxia.<sup>258</sup> En este sentido amplio y totalitario de la “ortodoxia política y ritual”, la herejía solo podía ser percibida como toda disidencia a la ortodoxia estatal.

#### 3.2.2.4 La Piedad entre destino individual y orden político.

Por último debemos explorar otro aspecto de la *Historia eclesiástica* que estaba en estrecha relación con nuestro análisis previo. Al panorama sombrío de la persecución Juan agregaba el de las divisiones internas en el bando anticalcedoniano. De hecho, nuestro autor señalaba que la persecución fue el justo castigo de Dios por las permanentes divisiones entre los fieles.<sup>259</sup>

Con esta severa autocrítica, Juan introducía uno de los temas más importantes de su *Historia eclesiástica*, esto es, la relación entre piedad y destino. El pesimismo general, que no distingue entre ortodoxos y herejes, recorre toda la narración y se constituye un engranaje fundamental en su percepción del devenir histórico, en cuyo fundamento encontramos el ya conocido motivo cristiano que vincula a la debida piedad hacia Dios con la prosperidad del cuerpo de creyentes.<sup>260</sup> Pero si la persecución era la consecuencia lógica que debieron sufrir los ortodoxos por sus pecados; esta noción se profundiza y adquiere otro significado cuando Juan la aplicaba a los herejes. En última instancia, las adversidades sufridas por los ortodoxos fueron la prueba de la justicia de su causa y las numerosas historias de resistencia exitosa ante la opresión constituían un testimonio del carisma espiritual que los legitimaba. Por el contrario, para Juan la condena sufrida por los herejes adquiriría una dimensión diferente que podemos definir como “escatológica”. Sobre este punto nos concentraremos en las próximas páginas, por ahora nos bastarán algunas observaciones.

---

<sup>258</sup> Beck (1978) citado en Magdalino (2006)

<sup>259</sup> *Porque hemos visto que súbitamente, con fiereza y violentamente se levantó una tormenta violenta que lanzó sus numerosas y poderosas olas contra la estable nave de toda la Iglesia de los justos adoradores, a causa de nuestros pecados. Juan de Éfeso: Historia eclesiástica p. 4/2, Cf. Pp. 88-89/64*

<sup>260</sup> Chesnut (1976) pp. 33-64, Van Ginkel (1992) pp. 332-333.

Dentro del marco de los destinos individuales, las figuras de los emperadores y de los patriarcas de Constantinopla ocupaban un lugar destacado.<sup>261</sup> Para ellos la muerte era el momento donde se revelaban las consecuencias de todos sus actos. Por ejemplo, en el libro III Juan hizo un dramático relato de las circunstancias que rodearon los últimos años de Justino II:

*y como (Dios) vio que el Emperador Justino se atribuía como oficio imperial (الامبراطورية، صلاحيات، صلاحيات) cosas que eran excesivas y ajenas al temor de Dios, y que avanzaba en ellas, lo visitó con un castigo, para que cuando la medida de sus pecados estuviera colmada, no lo hundiera y lo perdiera profundamente. Pues él vertió perversamente la sangre de hombres inocentes, y se rindió al saqueo y la impía expoliación de sus bienes sin restringirse por el temor de Dios y cuando tomó y acumuló una riqueza mayor que la que la mayoría de sus antecesores habían tomado, finalmente, no contento con haber exacerbado a Dios con pecados como aquellos, se dedicó también a la persecución de los cristianos severa y perversamente y sin la piedad natural [...] pero al final (sus pecados) no escaparon a la justicia de Dios, porque Él (Dios) fue clemente hacia él (el emperador) para que no se perdiera profundamente sino que para que en el futuro sea amonestado y detuviera su perverso ímpetu, y envió sobre él como está escrito 'indignación, ira y tribulación'<sup>262</sup>*

En el fragmento podemos destacar dos elementos que desnudan las raíces de los pecados del emperador. En primer lugar, la expresión que abre el fragmento no sólo es indicativa de su perversidad sino que además constituye su poder como ilegítimo en tanto era un falso poder imperial, que incluye pecados de dos órdenes: religiosos –por haber perseguido a los ortodoxos– pero también pecados de orden moral como la avaricia.<sup>263</sup> Estas dos circunstancias instituían a Justino II como un falso emperador que había llevado al imperio a su ruina. Pero, en segundo lugar, el castigo divino se instituye

---

<sup>261</sup> Estas cosas, como es sabido, no toleró ni aceptó la justicia de Dios, sino que de manera súbita y rápida fueron enviadas la sentencia y la ira del cielo sobre tanta crueldad y atrocidad o mejor dicho sobre aquellos que las practicaban sin freno ni temor de Dios, es decir sobre el patriarca Juan, y sobre el emperador, que fue empujado por aquel y que hizo esas cosas bajo su influencia. Pues ellos fueron golpeados por la misma vara iracunda, y recibieron la misma sentencia que serían entregados a *spiritus malignos*. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 64-65

<sup>262</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* pp. 121/88-89

<sup>263</sup> Entre los historiadores modernos, Justino II goza de una merecida fama como buen administrador que reconstituyó la economía imperial luego de los excesos de Justiniano. Ostrogorsky (1969) p. 79. Evagrio escolástico coincide con Juan de Éfeso en destacar la avaricia y perversidad del emperador. Ver Allen (1981) p. 13

como una instancia pedagógica que, de acuerdo con la voluntad divina, debería volver a la piedad al emperador. Sin embargo, esto no sucede. El emperador fue poseído por un “ángel maligno”<sup>264</sup> que le provocó la locura que le impidió ejercer su oficio por lo que el Imperio cayó en el desorden. Solo el nombramiento como Cesar de Tiberio Constantino, un pacificador religioso, guerrero severo y benefactor de su pueblo, pudo detener la abrupta caída.<sup>265</sup> Finalmente, y luego de una dolorosa operación Justino II enfrentó la muerte reconociendo sus pecados cerrando así el ciclo pedagógico.<sup>266</sup>

De la misma manera que con Justino II, el final del patriarca Juan escolástico y sus acólitos,<sup>267</sup> estaba encuadrado en el esquema que une castigo divino y conversión. Sin embargo, en este caso la contrición final que acompañaba la muerte monarca está ausente:

*Luego de que este terrible castigo fue enviado sobre el Emperador y el Patriarca, el obispo Juan preparó, por la operación y la instigación de aquel que tenía adentro (se refiere al espíritu maligno), la persecución de los creyentes; cada día sin saber lo que hacía, o sin un propósito concreto dio permiso a salvajes y crueles tratamientos, desconociendo el castigo que, de tiempo en tiempo, recibía del espíritu maligno. Y así irritaba más al justo juez, que envió sobre él la enfermedad de las vísceras y la disenteria y la amarga agonía de la gota [...] y todos los cuidados de los médicos eran en vano [...] como los magos confesaron ante (el) Faraón, diciendo ‘este es el dedo de Dios’ de la misma manera él fue forzado a entender que ese castigo venía del cielo [...] Su castigo empezó luego del primer año luego que comenzó la persecución, y nunca levantó su cabeza. [...]*<sup>268</sup>

Pero ni si quiera la muerte pudo a rescatar al patriarca de la condena divina. En efecto, un capítulo más adelante Juan de Éfeso recordó que luego de la muerte de Juan, su antecesor, Eutiquio, fue reinstalado en su trono, en contra de todos los cánones

---

<sup>264</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 121/89

<sup>265</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* pp. 126-129/92-95. Por otra parte, la muerte de Tiberio es descrita en términos neutros ver Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* pp. 262-263/ 198-199.

<sup>266</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 129-131/ 95-96

<sup>267</sup> Juan de Éfeso recordaba especialmente a un diácono llamado Teódulo que se había destacado en la persecución, Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* pp. 93-95/67-69 y un samaritano que ostentaba el título de cuestor en Constantinopla llamado Anastasio, Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 95-96/69-70.

<sup>268</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* pp. 90-91/65-66

eclesiásticos,<sup>269</sup> y se convirtió en el involuntario ejecutor de una venganza póstuma, borrando su nombre de los dípticos y ordenando que sus imágenes (con las que él había reemplazado las imágenes de los padres ortodoxos) fueran borradas de todas las iglesias.

*y los habitantes de las ciudades y en el campo circundante, cuando supieron la voluntad de Eutiquio<sup>270</sup>, para no ser acusados, arrancaron todas las pinturas de Juan, pintadas en los muros o en cuadros, y las arrojaron, y pusieron en su lugar las de Eutiquio, como dijimos, de manera que solamente quedaron algunas dispersas 'y Dios retribuyó la perversidad de Abimelech, por lo que hizo, y mató a sus hermanos, setenta hombres sobre una piedra' [...] y tal como el había hecho, le fue hecho, 'y Dios retribuyó a Nabal en su propia cabeza', y así las imágenes de Juan fueron arrancadas tan pronto como murió, tal como el había sacado confiadamente las imágenes de los santos y puesto las suyas.<sup>271</sup>*

Estas consideraciones se extendían a Eutiquio, a quien Juan de Éfeso imputaba las mismas crueldades, quien fue acusado de herejía ante el emperador<sup>272</sup> y murió mientras pergeñaba nuevas acusaciones contra los ortodoxos.<sup>273</sup>

En las tres anécdotas el autor pone en juego un mismo patrón que, en última instancia, obedece a sus intencionalidades didácticas. Los finales trágicos de los tres responsables de la persecución eran puestos en relación con las adversidades sufridas por los ortodoxos durante ella. Para éstos últimos, la persecución era el justo castigo por los pecados, pero que, al mismo tiempo, los confirmaba en tanto verdadero cuerpo de creyentes a los que Dios señalaba el recto camino. Para los segundos, la muerte era el tribunal en el que Dios dictaba la sentencia final en la que el lector/audiencia debía verse reflejado. En sus respectivas muertes, cada uno se revelaba como una inversión de

---

<sup>269</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* pp. 97-100/71-72

<sup>270</sup> Se refiere a la decisión de Eutiquio de borrar todos los retratos de Juan.

<sup>271</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 92/67.

<sup>272</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 101-103/74-75

<sup>273</sup> *estaba repleto de amenazas de muerte y de terribles juramentos contra el partido de los ortodoxos y decía 'no dejaré uno de ellos en esta ciudad o en su vecindad o en ninguna otra ciudad' mientras así denunciaba y gritaba le sobrevino súbitamente el fin y descendió a su tumba y 'ese día perecieron y llegaron a su fin todas sus maquinaciones'* Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* p. 172/128

su función: Justino II como un falso monarca, privado de su corona por el demonio maligno de la locura, Juan de Sirmin eliminado de la memoria colectiva de su Iglesia y Eutiquio acusado de herejía.

Nuestra última observación nos llevará de lo individual a lo colectivo. De la misma manera que los destinos individuales, Juan de Éfeso describió los avatares militares que sufrió el imperio en relación con la persecución de los monofisitas. Las derrotas militares que siguieron a la muerte de Justiniano eran la respuesta de Dios ante la impiedad de los herejes:

*pareció bueno para aquellos que retenían el poder en la Iglesia y en el mundo, destruir las casas de comunión de los fieles, y arrancar sus altares, pero cuando pasó poco tiempo, unos bárbaros de largas cabelleras llamados Ávaros, se lanzaron contra los muros exteriores de la ciudad, y todas las Iglesias en Tracia fueron saqueadas y todos los hombres de la región huyeron ante ellos, y fueron saqueados sus altares y arrancados y todos los vasos destruidos arrojados incluso hasta los muros de la ciudad. Y muchos de ellos entendieron el justo juicio, y dijeron 'Oh! Aquello que fue hecho injustamente por hombres de nuestros partidarios a aquellos que no acuerdan con nosotros, al destruir sus iglesias, esto mismo ha sido hecho por Dios en (su) ira y nuestras iglesias también han sido destruidas y arruinadas' Y todos los hombres se maravillaron y alabaron a Dios, que retribuye a cada uno según sus obras.*<sup>274</sup>

Este esquema de castigo y retribución desplegado por Juan de Éfeso se extendía, por otra parte, una reflexión acerca de la relación entre la piedad y el destino colectivo en áreas ajenas al imperio romano. Ya hemos mencionado que Juan de Éfeso había dedicado un espacio singularmente importante a los pueblos vecinos al imperio. Ya en la historiografía cristiana de los siglos IV y V el modelo del rey bárbaro convertido a la verdadera fe había constituido uno de los temas más comunes para realizar una reflexión en torno a los modelos de interrelación entre Iglesia y monarquía.<sup>275</sup> La

---

<sup>274</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica* pp. 70-71

<sup>275</sup> Nuevamente, el origen de este modelo se remonta a Eusebio de Cesárea que describió por primera vez la leyenda siríaca de Abgar rey de Edesa y su correspondencia con Jesús: Ver *Eusebio de Cesárea: Historia eclesiástica* I, 13, 1-22. En ella el historiador de Constantino proveyó a la monarquía constantiniana de un primer modelo de relación con la Iglesia, ver Duval (1891-1892) p. 89, Barnard (1968), Segal (1970) Desreumeaux (1983), Francisco (2004). Por su parte los epígonos de Eusebio hicieron lo mismo con Santa Nino y la evangelización de Georgia: *Rufino de Aquileia: Historia eclesiástica* p. 23, *Teodoreto de Cirros. Historia eclesiástica* I, 24, *Sócrates escolástico Historia eclesiástica*: I, 20, *Sozómeneo Historia eclesiástica*: II, 7, Gippert (1997) Synek (2000), Brock (1992b),

narración de la conversión de los Nubios al cristianismo<sup>276</sup> pertenecía, evidentemente, a este tipo de narraciones que habían sido diseñadas para ofrecer al lector un breve testimonio del éxito ecuménico del cristianismo entre los bárbaros luego de haberse convertido en la religión del imperio. Pero las coincidencias entre Juan de Éfeso y los epígonos de Eusebio se limitan en este punto. Mientras que Rufino, Sócrates, Sozómeno y Teodoreto circunscribieron estas historias a un encomio a la vocación misionera de los emperadores piadosos por extender una Iglesia triunfante,<sup>277</sup> Juan de Éfeso incluyó la conversión de Nubia en el marco la polémica religiosa. Su descripción de los libros IV y V de los éxitos de la Iglesia monofisita en Nubia fueron incluidos en función del relato principal, el cisma interno de los monofisitas en el 575.<sup>278</sup> En este sentido el autor utilizó la conversión de Nubia para defender al obispo Longino, el héroe de la conversión de Nubia y partidario de Pablo de Antioquia, como legítimo heredero de la sede alejandrina.<sup>279</sup>

Por otra parte, Juan de Éfeso destacaba las intervenciones en los asuntos eclesiásticos de dos reyes bárbaros: el Shahan Shah Kushraw I y al rey árabe Mundir Bar Harith. En cuanto al primero, su fama como monarca sabio y tolerante con los cristianos estaba ampliamente difundida en el mediterráneo oriental.<sup>280</sup> Pero Juan caracterizó además al Shah como un monarca preocupado por los asuntos religiosos, que se dedicaba a recopilar las escrituras de todas las religiones: *para establecer cuáles eran verdaderas y sabias y cual y cuáles eran bajas y llenas de mentiras y fábulas*

---

Frumencio en la evangelización de Etiopía *Rufino de Aquileia: Historia eclesiástica* p. 20-21, *Teodoreto de Cirros. Historia eclesiástica* I, 22. , *Sócrates escolástico Historia eclesiástica*: I, 19, *Sozómeno Historia eclesiástica*: o la evangelización de los armenios *Sozómeno Historia eclesiástica*: II, 8.

<sup>276</sup> *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica* pp. 182-188/136-140 y 233-243/175-183, Cf. *Procopio: De bellis*: pp. 120-128

<sup>277</sup> De hecho, los historiadores cristianos de los siglos IV y V ubicaron la conversión de los íberos, los etíopes y armenios como las referencias a los éxitos de la Iglesia en Persia en el marco de sus respectivos panegíricos dirigidos a Constantino como protector de la Iglesia fuera del imperio. Ver Fowden (1993) p. 90-93, Rohrbacher (2002) pp. 228-230, sobre todo en sus consecuencias políticas.

<sup>278</sup> *Juan de Éfeso: Historia eclesiástica*. pp. 243-251/183-190.

<sup>279</sup> Dijkstra (2005) pp. 132-142

<sup>280</sup> Sobre la leyenda de Kushraw como modelo de monarca piadoso ver *Agatías: Historia* pp. 126-136, cf. Cameron (1969-1970) pp.164-177.

*vanas*.<sup>281</sup> De acuerdo con el autor, Cosroes patrocinó un debate entre nestorianos y monofisitas, liderados los que el obispo Ahudemme.<sup>282</sup> Éste venció a sus adversarios y ganó el favor del Shah quien poco tiempo después murió pacíficamente luego de haber establecido la paz entre ambos imperios.<sup>283</sup>

La intervención del rey Mundir Bar Harith se desarrolló, por el contrario, en un contexto completamente diferente. Mundir fue el mediador en las divisiones internas que separaron a los monofisitas de Siria y Egipto entre el 566 y el 582 y que provocaron la deposición del patriarca Pablo de Antioquia.<sup>284</sup> En febrero del 580 Mundir llegó a Constantinopla en una visita diplomática al emperador Tiberio. De acuerdo con el relato de Juan de Éfeso, la razón original del jefe tribal era presentarse en Constantinopla para recibir *la diadema del reino* (ܩܘܨܩܢܐ, ܩܘܨܩܢܐ),<sup>285</sup> es decir, para recibir el reconocimiento imperial como aliado de los romanos. Sin embargo, las actividades diplomáticas del rey

---

<sup>281</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. p. 316/240.

<sup>282</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. p. 316-318/240-241

<sup>283</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. p. 318-320/241-243

<sup>284</sup> La historia de estos conflictos es confusa y está cruzada por una sucesión de disputas paralelas que incluían aspectos doctrinales, jurídicos y choques de personalidades. La consagración del egipcio Pablo "el negro" en el patriarcado de Antioquia (c. 550) se mostró, al mediano plazo, como un potencial factor de conflicto (Ver Brooks (1929-30), Honigman (1951) pp. 195-205). Poco después de la muerte de Teodosio de Alejandría (c. 566), Pablo buscó influir en la elección del nuevo patriarca, consagrandolo presbítero a Longino, un monje que contaba con un gran prestigio por sus éxitos misionales en Nubia (Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp. 182-199/136-149. Sobre las misiones cristianas a Nubia ver Dijkstra (2005) pp. 129-179). Pero en Egipto, donde el anticalcedonianismo estaba fragmentado en una miríada de facciones, la elección del nuevo patriarca fracasó ante la imposibilidad de imponer al candidato. Luego de su fracaso, Pablo se refugió en Arabia bajo la protección del rey Gasánida Harith Bar Gabala (Frend (1972a) pp. 325-326). En el año 567 Pablo regresó a Constantinopla y aceptó la comunión con los calcedonianos, de acuerdo al relato de Juan de Éfeso, bajo la promesa de que el sínodo sería finalmente condenado por éstos. Pero ante el repudio generalizado del clero monofisita de Siria, liderados por Jacobo Burd'aya, y el incumplimiento de a promesa por parte de los defensores del concilio, Pablo escapó de la capital, y buscó refugio en el campamento de Mundir Bar Harith, el sucesor de Harith. Bajo la protección del rey árabe, Pablo se dedicó a sus dos objetivos principales: primero, lograr la reconciliación con Jacobo y sus partidarios y, segundo, la consagración de un obispo severiano en Alejandría. Este último objetivo resultó en un rotundo fracaso. En el año 575, fue elegido un monje sirio, llamado Teodoro, como patriarca de Alejandría a instancias de Pablo y con el apoyo de Longino. Pero la mayoría de los obispos egipcios rechazaron la consagración de Teodoro y consagraron a Pedro como patriarca (576). La facción siria de Jacobo reconoció la consagración de Pedro y excomulgó a Pablo, eligiendo (luego de la muerte de Jacobo) a Pedro de Calínico como patriarca de Antioquia (578).

<sup>285</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. p. 220/164. Sobre la correspondencia entre el syr. ܩܘܨܩܢܐ y el Gr. δικάριον ver Payne Smith (1879) col. 4386.

se extendieron al ámbito religioso cuando convocó un concilio para unificar a los partidos monofisitas en pugna.

En la descripción del concilio el autor desplegó una batería de artilugios retóricos que presentaban al rey árabe en el modelo del perfecto monarca cristiano cuya función era establecer la concordia entre las facciones a partir de la común tradición teológica.<sup>286</sup> Por esta razón, los obispos reunidos en el concilio celebraron la conclusión del cisma aclamando el papel conciliador del rey.<sup>287</sup> De esta manera, el autor instituía a Mundir como el contraejemplo de Justino, un monarca piadoso que intercede entre las partes pero sin intervenir con la fuerza, ya que su sabiduría es lo que hace llegar al acuerdo.

Las figuras de Mundir y Kushraw nos muestran la manera en que Juan de Éfeso resignificó los motivos tradicionales atribuyéndoles un nuevo sentido. Si bien estas historias pertenecían al modelo de reyes piadosos delineados por la historiografía cristiana de los siglos previos, sus desarrollos excedían el paradigma tradicional para proyectar nuevas ideas bajo los motivos tradicionales. Por supuesto, Juan de Éfeso no cuestionó la intrínseca relación entre la Iglesia y el Imperio romano. Mundir, por su rango de patricio y por haber recibido la corona de las manos del emperador Tiberio se hallaba de alguna manera inscripto en el orden político imperial,<sup>288</sup> y la acción de Cosroes llevó, en última instancia, la paz a ambos imperios. Sin embargo, Juan se alejaba de los cánones de los historiadores cristianos del imperio romano<sup>289</sup> excluyendo a los emperadores de toda participación en funciones que, hasta el momento, le habían estado reservadas. Sin tener plena conciencia de ello, el autor de la *Historia eclesiástica*

---

<sup>286</sup> *Entonces el glorioso Mundir, Patricio [...] se dedicó constantemente y con temor de Dios a terminar con todos los males que entre aquellos que eran de la misma fe y la misma comunión se provocaban unos a otros. Y reunió a los dos partidos y empezó a reprenderlos y a amonestarlos y a reprocharles por todos los males, cismas y peleas que había entre ellos. Y los persuadió a dejar de pelear y se abstuvieron de discutir y que estuvieran en paz entre ellos. Sobre todo porque ellos eran de la misma fe. [...] Y fue convocado un concilio (مجلس) con el acuerdo del emperador, y se reunieron los jefes de los dos partidos con los alejandrinos [...] Juan de Éfeso: Historia eclesiástica. p. 219-220/164-165*

<sup>287</sup> “[...] cuando todos dieron gracias a Dios y al glorioso Mundir” Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. p. 221/166

<sup>288</sup> Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. p. 220/164

<sup>289</sup> Obviamente otra es la historia para los cristianos del imperio sasánida. Ver Brock (1982), McDonough (2008)



habilitaba una reflexión nueva acerca de la relación entre Iglesia y orden político que, por primera vez no estaba mediada por el marco político romano.<sup>290</sup>

### 3.3 Conclusión.

En las historias de Juan de Éfeso y Pseudo Zacarías la situación de los monofisitas en el siglo VI debía ser interpretada a partir de la confrontación con un Estado que había adoptado la herejía y había expulsado a los obispos monofisitas de sus sedes. Para ambos, la constancia en la ortodoxia y la confianza en su líderes carismáticos era un imperativo de todos los miembros de una comunidad que había adquirido una fisonomía más nítida que en la generación anterior. Para ambos, la historia fue un recurso didáctico que acomodaba el tema tradicional de la relación entre destino y piedad en el marco de las disputas teológicas. Para los ortodoxos la persecución era un elemento legitimante que, incorporado en una concepción típicamente cristiana del desarrollo de la historia, establecía un vínculo entre la adscripción a la recta fe y los destinos particulares y colectivos. Por el contrario, para los herejes los avatares políticos, la muerte y los desastres naturales se inscribían como testimonio del justo castigo de Dios por su impiedad. Para Juan de Éfeso el ascetismo constituía un lenguaje primordial por medio del cual resaltaba la superioridad de la ortodoxia sobre la herejía. Esta superioridad se manifestaba en la capacidad de restaurar el orden gracias a su capacidad de comunicar las esferas humana y divina, ya sea a través de la intervención milagrosa, la misión o la liturgia.

Pero es necesario destacar las diferencias entre ambos autores. Mientras que Pseudo Zacarías mantenía su optimismo por el retorno de los piadosos emperadores y la restauración de la ortodoxia como una transición pacífica, Juan de Éfeso evocaba la creciente injerencia del poder civil en los asuntos eclesiásticos como un indicio de la corrupción en la que había caído la Iglesia. Esta perspectiva pesimista derivaba de la experiencia particular de los monofisitas en la capital. La cristalización de una evolución secular en la relación entre Estado e Iglesia hacia una mayor intervención de la monarquía, por medio de la superposición de ambas competencias en los asuntos eclesiásticos se combinaba con la transformación del "Patriarca ecuménico" en el engranaje decisivo en la relación entre Iglesia y poder civil.

---

<sup>290</sup> Concepción que también es perceptible en *Elias de Dara: Vida de Juan de Tella*. Pp. 38-39/27, Cf. Andrade (2009).

## **Segunda parte**

**Apropiación del pasado. Historia, texto bíblico y  
oikonomía divina.**

En esta segunda parte analizaremos el uso de la Biblia como paradigma sobre el cual se construyó el discurso anticalcedoniano para redefinir su papel en la historia de la Iglesia, en particular la compleja relación entre ésta y la monarquía imperial. Los historiadores anticalcedonianos se mostraron fieles a una *tradicón* historiográfica que inscribía a la historia secular en el marco más amplio de la historia de salvación. Esta inscripción fue posible gracias a la incorporación de referencias bíblicas en la narrativa histórica.<sup>1</sup> Fieles a esta misma tradición, los historiadores anticalcedonianos hicieron uso de la Biblia para reconstruir y de esta manera resignificar su historia.

En particular, nos concentraremos en algunos casos de la aplicación de la tipología bíblica tanto en los textos hagiográficos como en el material específicamente hagiográfico dentro de las historias eclesiásticas. En ellas, sus autores apelaron a un repertorio de imágenes que era parte de un bagaje común al cristianismo, pero su ordenamiento demuestra que ellos los adaptaron a condiciones particulares. Cuando los historiadores anticalcedonianos aplicaban la tipología bíblica, lo hacían en virtud de un debate concreto: a la cuestión de la autoridad eclesiástica y la relación de la Iglesia con el orden político. Para esto analizaremos dos aspectos concurrentes. En primer lugar la percepción del origen y naturaleza del poder episcopal y la definición de Iglesia como comunidad de fieles. Ambos fueron contruidos a partir de una continuidad histórica asociada a las figuras de la historia bíblica. En segundo lugar analizaremos los episodios relativos a la actuación de comunidades monásticas y sus líderes en el seno de la sociedad tanto ante la persecución como en los conflictos sociales. En cada caso las imágenes utilizadas adquieren una especificidad que, creemos, se relacionan con un cambio en la percepción de la Iglesia que responde a la transformación del escenario político.

En el capítulo cuatro analizamos algunos aspectos relacionados con la función de la exégesis bíblica en el discurso historiográfico de la Antigüedad tardía. El capítulo cinco se concentra en el estudio de la construcción de una “retórica de la diferenciación”, es decir, la

---

<sup>1</sup> Chesnut (1976) pp. 141-174 y 231-252.

constitución, a través de variadas herramientas discursivas, de una polaridad que distingue y define las posiciones encontradas de uno y otro campo. Esta “retórica de la diferenciación” se apoyaba en la incorporación al relato histórico de imágenes extraídas de la Biblia que se pueden resumir en dos categorías: la apostasía del pueblo de Israel y la pasión de Cristo como paradigmas que permitieron decodificar la narración histórica. En el capítulo seis analizamos los mecanismos que conformaron una “retórica de la superioridad” que abrió el proceso de separación (o autoexclusión) de la Iglesia anticalcedoniana y su relación con el debate litúrgico. En el capítulo siete estudiaremos los modelos bíblicos que subyacen a los relatos dedicados a la persecución. Estos modelos (en especial los paralelos veterotestamentarios del libro de los reyes y el libro de Daniel y neotestamentarios como la escatología paulina) evidenciaban un lento proceso de disociación entre la Iglesia monofisita y la Iglesia calcedoniana que unía su destino al del Imperio.

τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δὲ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτράποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογία μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οικείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεὶ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις <sup>2</sup>

#### Capítulo 4: Exégesis e historia entre la era constantiniana y el cisma monofisita.

En un trabajo reciente, Marc Van Uytfanghe ha observado que uno de los elementos más importantes de la construcción de un pasado legitimante en la historiografía cristiana es la aplicación de métodos del discurso exegético como una estrategia retórica mediante la incorporación de citas y referencias a personajes de la Biblia.<sup>3</sup> Dicha estrategia tenía la intención de conducir la interpretación de la eventual audiencia en un sentido particular, que surgía de la manipulación del texto bíblico por parte del autor. De esta manera la inclusión de material bíblico permitía asignar a los acontecimientos contenidos en la estructura narrativa, un valor normativo y ejemplar gracias al vínculo mimético que se establecía con él. Este recurso, veremos, era particularmente común en la hagiografía, donde las citas o referencias a episodios y personas contenidos en la Biblia constituían eslabones que construyeron cadenas de significación.

De este juego entre relato bíblico y narración histórica se desprenden dos consecuencias paradójicas. La primera es la relativa independencia de la cita de su contexto original. La incorporación de una cita bíblica aislada requirió en muchos casos la

---

<sup>2</sup> *Queriendo encontrar, no una manera de refutar la depravación de las escrituras judías, sino una manera de explicarlas, recurren a interpretaciones que no pueden ser reconciliadas o armonizadas con ellas, y que no proveen mucha defensa de sus escritores ni una ayuda para los que las interpretan. Ellos dan el nombre ostentoso de "enigma" a las llanas palabras de Moisés, glorificándolos como oráculos llenos de secretos y rebajan la exégesis crítica del alma con su vanidad.* Profirio Adverus Christianos, citado en Eusebio de Cesárea *Historia eclesiástica* VI. 19

<sup>3</sup> Van Uytfanghe (1984) pp. 454-466.

reinterpretación de su significado, por lo que la exégesis y no el texto bíblico fue el elemento central de la estrategia. Cuando un historiador cristiano hacía uso de un determinado paralelo bíblico, se inscribía en una tradición interpretativa particular, eventualmente en competencia con otras, que empujaban al paralelo hacia un campo semántico limitado. De esta manera, las referencias bíblicas actuaban en campos específicos de la teología cristiana (escatología, liturgia, cristología; etc.) de acuerdo con usos tradicionales que debían su eficacia a la cuidada repetición de motivos previamente desarrollados.<sup>4</sup> En segundo lugar, la significación que asumía el acontecimiento era externa a sí mismo; ya que el principio argumentativo pertenece a la historia bíblica y no al curso del devenir histórico. Por lo tanto, la Biblia resignificaba la historia en el preciso instante en el que aquella deja de lado una lógica de causa-efecto para transformar a la providencia divina en el principio primario de causalidad histórica.

Esta resignificación fue posible gracias a una concepción histórica en la que la acción divina (su providencia) dejaba signos de su presencia que se proyectaban en el pasado histórico, por lo cual las narraciones bíblicas (y sus interpretaciones posibles) formaban parte de un saber compartido por el autor y su eventual audiencia. Estas narraciones eran parte de una *tradición* que proporcionó al relato histórico de un código de interpretación que, a la vez, lo dotaba de un sentido de verdad que proporcionaba claves para acciones futuras.<sup>5</sup>

Si aceptamos como válida esta hipótesis el repertorio de imágenes bíblicas desplegadas en las narraciones nos pueden mostrar aquella clave para interpretar de qué manera los historiadores anticalcedonianos percibían (y a la vez modelaban) los acontecimientos que estaban narrando. Cuando cada autor incorporaba el texto bíblico a su relato redefinió la imagen de la Iglesia frente a los desafíos de la realidad política para

---

<sup>4</sup> Mencionemos como ejemplo de este uso de modelos escriptuarios (Moisés, Melquisedek, David) en la teología Imperial. Ver Dagrón (1996) p. 147.

<sup>5</sup> Cuando hablamos de saberes compartidos nos referimos a los elementos culturales que conforman una tradición. Como aclaramos en la introducción, a lo largo de este trabajo nuestro uso del término *tradición* es deudor de los trabajos de Hobsbawn (1983) y los aportes teóricos de Williams (1980). De una manera análoga, este concepto se despliega para el mundo tardoantiguo en los trabajos de Wilken (1965), Brown (1992) Pp. 35-70, Burton Christie (1993), Lim (1995) pp. 148-181, y Clark (1999) p. 47.

reconstruir un principio de legitimidad que reafirmara lazos de solidaridad y obediencia frente a la interpelación de agentes externos. Así, el éxito del relato histórico derivaba en última instancia de su coherencia con una tradición que entendía el devenir histórico en un sentido cristiano, esto es bíblico, y el de su interpretación, es decir exegético, como la continuidad de una historia anterior. Cuando hablamos de una historia anterior no es solamente la historia de la Iglesia en el período constantiniano ni la historia post evangélica (aunque ambas juegan el mismo papel modelador) sino que nos dirigimos más atrás en el tiempo, en la historia de los mártires de los primeros siglos, la era apostólica, evangélica, y, sobre todo, veterotestamentaria. En esta historia anterior residían los modelos que definían hechos y personajes como una continuidad que, por supuesto, no significa borrar las particularidades de los acontecimientos presentes sino que, por el contrario, entraban en diálogo con un marco más general, es decir la historia de salvación. Así, el pasado deviene un indicio (un *typos*) de la intervención divina en la historia, y un modelo de acción para el presente.

Por lo tanto, nuestra atención se concentrará en la estructura narrativa, en particular el repertorio de alusiones bíblicas y su articulación dentro del relato histórico, pues en ellas cada autor daba forma y sentido a la historia, seleccionando del pasado aquello que le era útil para la construcción de una tradición (entendida como imagen del pasado) que explique o legitime posiciones en el presente. Los historiadores monofisitas atribuyeron una enorme importancia a una concepción particular de la Iglesia como comunidad de fieles en la que se combinaba la autoridad eclesiástica, la ortodoxia y un modelo de relación de la Iglesia con el poder "político".<sup>6</sup> Cuando postulamos que esta identidad está contenida en la multitud de citas y alusiones bíblicas no podemos ignorar la importancia de una multiplicidad de recursos que dentro de la estructura narrativa (ya sea en el contenido mismo de las narraciones: milagros, virtudes ejemplares etc., o en la estructura formal del relato –las llamadas estrategias retóricas) contribuyeron a recrear formas de solidaridad y consenso entre el lector y su audiencia. Debemos destacar que todas ellas conformaban una

---

<sup>6</sup> Asumimos lo problemático del término político debido a sus connotaciones modernas. A lo largo de este trabajo su uso se limita al conjunto de prácticas que hacen al gobierno, ya sea de la corte y funcionarios imperiales como la administración local.

unidad de sentido que apuntaba en diferentes niveles a crear “efectos de verdad” en la narración.<sup>7</sup> Por lo tanto, debemos analizar la conjunción de estos elementos no como compartimentos estancos sino como una compleja interrelación en permanente diálogo. Nuestra intención es destacar (en el marco de esa multiplicidad de estrategias) la función de la lectura e interpretación del texto bíblico en la construcción de la narrativa histórica, en tanto esta es percibida como una continuidad modelada por la providencia divina.<sup>8</sup> Por último, antes de examinar en particular nuestras fuentes, debemos hacer un breve esbozo de las principales características del otro de los dos géneros literarios que nos ocupa en este capítulo, esto es, la exégesis bíblica.

#### 4.1 Leer la Biblia... pero ¿qué Biblia?

En el universo cultural de la Antigüedad tardía, la educación, tanto para paganos como para judíos y cristianos, estaba enteramente basada en la producción y transmisión de un *corpus* de textos que gozaban de una autoridad particular. Esta autoridad derivaba, en última instancia de su apropiación por parte de las diversas comunidades. Pero la característica que diferenciaba radicalmente a los intelectuales judíos y cristianos de sus colegas paganos era el estatuto sagrado que alcanzaba un libro en particular: la Biblia.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> En la Antigüedad tardía, la historia como género literario tenía una función esencialmente propagandística. Como ya ha señalado Krumbacher (1897) p. 319, en las historias escritas entre la Antigüedad tardía y el período bizantino la historiografía estaba marcada por un sesgo extremadamente parcial. A pesar del recurrente llamado a la imparcialidad narrativa, existen numerosos análisis tanto de contenido como formales acerca de la manera en que los historiadores de fines de la antigüedad desplegaban recursos más o menos concientes para introducir su propia versión de la historia. Ver, Markus (1975), Downey (1965), Chesnut (1976), Cameron (1989), (1991), Magdalino (1993), Marmicolo (1997), Paschaud (2001), En particular, los interesantes trabajos de Scott (1981), (1985). Este último analiza las historias de Procopio y la Crónica de Malalas en relación con la propaganda imperial durante el período justiniano. Scott observa como la información compilada tanto por Procopio en sus *Anecdotae.*, como por la *Cronografía* de Juan Malalas deriva, en buena medida de fuentes emanadas de la cancillería imperial. Ambos autores reinterpretan esa misma información acomodándola a sus propias agendas políticas.

<sup>8</sup> Los hombres de la Antigüedad tardía reconocían en la Biblia un libro histórico, en el cual se desarrollaba el plan divino de salvación para la humanidad. Por lo tanto, no puede ser extraño que la escritura de “historias” fuera, desde el plano de las mentalidades, una suerte de continuación de la Historia sagrada, modelada en los mismos términos de relación que unían las diferentes partes de la Biblia. Pero a la vez, el progresivo cierre del canon bíblico hacía imposible dotar de autoridad sagrada a esas narrativas. Los historiadores de la Iglesia fueron conscientes, aunque no lo expresaran así, de la paradoja que encerraban sus obras; por esa razón incorporaron el texto bíblico como referencia permanente y así incluir en sus narraciones un principio de legitimidad que emanaba de él. Cf. Krueger (1998)

<sup>9</sup> Cf. Dawson (2004) p. 222, Clark (1999) pp. 50-51, Sin embargo, existían diversos estatutos de canonicidad, ver Young (1997) pp. 14-28



Entre los siglos II y IV las comunidades cristianas forjaron una cultura letrada<sup>10</sup> que se estructuraba en torno a un *canon* de escrituras autorizadas que, para el siglo V, quedó cristalizado en su forma más o menos definitiva.<sup>11</sup> Mientras que en el occidente latino la *Vulgata* coexistía con las diferentes versiones de la *Vetus Latina*,<sup>12</sup> en el Oriente, la coexistencia de diferentes lenguas con larga tradición escrita multiplicaba las lecturas posibles de la Biblia.<sup>13</sup> En el campo de las versiones siríacas de la Biblia el panorama distaba de ser homogéneo.<sup>14</sup> La traducción corriente del Antiguo Testamento (desde ahora *Peshitta AT*)<sup>15</sup> derivaba del texto hebreo aunque hubo intentos de concordar su texto con la

---

<sup>10</sup> Cf. Clark (1999) p. 47

<sup>11</sup> No es nuestra intención realizar un estudio pormenorizado de la formación del canon bíblico, baste recordar que la historia de su formación es larga y compleja, en particular en lo referente a la historia de la transmisión, compilación y traducción de los textos. Ver Treballe Barrera (1993) p. 253. En el siglo V, la versión mejor atestiguada del Nuevo Testamento canónico incluía el tetraevangelio, los Hechos de los apóstoles, las 13 cartas paulinas y parte de las cartas católicas (Santiago, 1 Pe. Y 1 Jn.) mientras que la epístola de Judas, el Apocalipsis, la segunda epístola de Pedro, y las segunda y tercera epístolas de Juan estaban ausentes del canon o estaban representadas en testimonios minoritarios. La versión canónica del NT (*Peshitta NT*) en siríaco carece de éstos últimos libros, mientras que los testimonios griegos varían. La versión Filoxeniana incorpora el Apocalipsis, pero su impacto en la conformación de referencias hagiográficas es prácticamente nulo. Para una lectura introductoria más general recomendamos. Burkitt (1906), Metzger (1977) y, en especial, Treballe Barrera (1993) pp. 157-270 y Norris (2004). Por otra parte, para iniciar estudios más específicos recomendamos los de Riché & Lobrichon (1984) concentrado sobre todo en occidente, Aland y Aland (1989) para el texto griego, y Vööbus (1951b) (1987) y Brock (2006) para el texto siríaco. Esta lista es coincidente con varias listas confeccionadas por los padres del siglo IV. En el mundo de habla griega, la *Septuaginta* seguía siendo la versión canónica del Antiguo testamento a pesar del interés de muchos teólogos por la versión hebrea y las traducciones alternativas como las de Símaco, Teodoción y Aquilas.

<sup>12</sup> Sobre la historia de la *Vetus latina* ver Treballe Barrera (1993) pp. 373-377, Light (2004) pp. 55-57.

<sup>13</sup> La Biblia circulaba en por lo menos otras siete lenguas además del griego: siríaco, copto, gótico, armenio, persa, georgiano, etíope y arameo de Palestina (sensiblemente diferente del siríaco) y probablemente en árabe, aunque las traducciones conocidas de la Biblia a esta lengua provienen de la época califal, como observa Metzger (1977) pp. 257-268. En todas ellas, el texto griego permanecía como referente aunque se encuentran sustanciales diferencias, todas ellas fruto tanto de las divergencias de los tipos textuales como de la operación de traducción. Recomendamos el breve resumen de las distintas traducciones de la Biblia en Treballe Barrera (1993) pp. 382-385, en especial su bibliografía. Para un análisis más detallado nos remitimos a los diferentes apartados de Albert & al. (1993). Por las características de nuestro trabajo nos limitamos a enumerar y analizar las versiones siríacas.

<sup>14</sup> En apariencia, un análisis de la inclusión de referencias bíblicas en la narrativa histórica depende en buena medida con el proceso de fijación del texto bíblico a través del proceso de traducción. Varios estudios han probado lo incorrecto de este presupuesto: ver Harkins (2006) n. 3. En muchos aspectos la historia del Nuevo Testamento en siríaco adolece de sustanciales lagunas. El principal problema es el de su transmisión y relación con el texto griego y el grado de certeza de las ediciones modernas con respecto a su forma original.

<sup>15</sup> En siríaco *Peshittâ* significa "simple" o "común", palabra equivalente al término latino *Vulgata*. La edición consultada es la edición la *Peshitta AT* publicada por el *Peshitta Institute* de Leiden.

*Septuaginta*.<sup>16</sup> En cuanto a las versiones del Nuevo Testamento, tanto la *Vetus syriaca*<sup>17</sup> como la concordancia de los cuatro evangelios o *Diatesarón*,<sup>18</sup> que circularon entre los siglos III y IV, habían sido paulatinamente reemplazadas, durante el siglo V, por la versión *Peshitta NT*.<sup>19</sup> Esta última buscaba una mayor conformidad con la versión canónica griega y se transformó, progresivamente en la más corriente entre monofisitas y nestorianos. La preocupación dentro de los teólogos de lengua siríaca por lograr una traducción más adecuada al texto griego no fue ajena al clima teológico de los siglos V y VI. Las necesidades de refinar los argumentos en el debate obligaron a encontrar versiones cada vez más competentes del texto bíblico que pudieran adecuar el vocabulario siríaco a sus equivalentes griegos.<sup>20</sup> Sin duda, los mayores esfuerzos de armonización se produjeron en la tradición monofisita. A principios del siglo VI, el obispo de Mabbug (Hierápolis de Siria) Filoxeno patrocinó una traducción, llamada Filoxeniana, que intentaba respetar la sintaxis del original griego.<sup>21</sup> A principios del siglo VII, Tomas de Harqel refinó el estilo de

---

<sup>16</sup> La *Peshitta AT* es una traducción directa de un original hebreo realizada *circa* el siglo II dC que, en algunos pasajes, muestra ciertas lecturas coincidentes con la *Septuaginta*. Ver Gwynn (1909), Metzger (1977) Pp. 3-82, Brock (1997) p. 13. Weitzman (1999), Brock (2006) Cap. 1. En el siglo VII Pablo de Tella compuso una concordancia del Antiguo testamento conocido como los *Syrohexaspla*. Ver Duval (1907) pp. 50-51, Brock (2006) pp. 27-29.

<sup>17</sup> La *Vetus siríaca* (ܘܪܫܘܬܐ, “de los separados”) es comúnmente reconocida como una traducción relativamente libre del texto griego. En algunos medios confesionales se ha sostenido una independencia total con respecto al texto griego, sin embargo esta afirmación es universalmente rechazada en los medios académicos.

<sup>18</sup> No ha sobrevivido la versión siríaca del *Diatesarón* (conocida como ܕܝܬܝܫܘܢܐ, “de los mezclados”) de Taciano. En cuanto a la versión griega se conoce de manera fragmentaria a partir de un fragmento descubierto en Dura Europos (aunque la relación entre el fragmento de Dura Europos y el *Diatesarón* permanece como objeto de debate) y sobreviven solamente algunos testimonios en árabe, y armenio (a partir del *Comentario al Diatesarón* de Efrén de Nísibis CSCO, 137, arm. 1 y 145, arm. 2), ver Petersen (1994).

<sup>19</sup> Según el acuerdo de los estudiosos contemporáneos, la *Peshitta* fue compilada a fines del siglo IV o principios del V probablemente en Siria, como un intento de lograr una concordancia estilística entre el texto siríaco y el original griego (aunque no existe ninguna prueba en contra de una fecha muy anterior, como el siglo II). En este trabajo citamos la versión de Pusey y Gwilliam (1901). También ver la edición de Kiraz & Juckel (2002)

<sup>20</sup> Ver Vööbus (1987), Brock (2006) p. 36

<sup>21</sup> La versión filoxeniana solo ha sobrevivido fragmentariamente, ver Duval (1907) pp. 49-53, y una particularmente interesante discusión en Ter Haar Romeny (2007).

la versión filoxeniana.<sup>22</sup> Ambas versiones tenía como objetivo de traducir literalmente el texto griego, sin embargo, la consecuencia directa de este intento fue una versión de difícil lectura que no alcanzó a reemplazar al texto de la *Peshitta*, el cual siguió siendo la versión más utilizada por los escritores siríacos.

Tanto la variedad de traducciones del texto bíblico circulantes como la convivencia del texto griego con las traducciones siríacas produjeron efectos particulares en su incorporación en el relato historiográfico. Además, algunos de los primeros historiadores anticalcedonianos (por ejemplo Zacarías y Juan Rufo) escribieron sus obras en griego pero, cuando éstas fueron traducidas al siríaco, sus traductores se vieron ante la disyuntiva de acomodar los fragmentos bíblicos citados en esas historias a los textos canónicos siríacos o generar nuevas traducciones que se alejaban de la forma canónica. Como veremos, esta disyuntiva jugó un papel fundamental, puesto que la elección por una u otra vía determinó, en muchos casos, las lecturas posibles de un determinado acontecimiento. Cualquiera sea la elección el resultado final fue el mismo, la Biblia emergía de estas operaciones de traducción como un texto abierto, polimorfo, nunca cerrado a una interpretación determinada gracias a la flexibilidad con la que es leído y aplicado.<sup>23</sup>

#### 4.2 Leer la Biblia... pero ¿Cómo interpretarla?

La importancia del texto sagrado (en especial, en lo que concierne a su lectura y su interpretación) en la cultura cristiana derivaba en una forma de encarar la educación comunitaria que contrastaba con la experiencia clásica frente al texto. Ésta se basaba en una nueva sensibilidad con respecto a la función del texto escrito que, como observó Lane Fox, suponía "(...) *the passage from an oral culture of myth and conjecture to one based firmly on written texts.*"<sup>24</sup> Esta centralidad de la palabra escrita en el cristianismo (y previamente en

---

<sup>22</sup> Esta versión se la denomina comúnmente Harqleana. Duval (1907) p. 50 n. 3. Para una discusión sobre la relación entre ambas versiones ver la edición de Kiraz & Juckel (2002), pp. XXXI-LXXXII, Ter Haar Romeny (2007)

<sup>23</sup> Sobre el status de la Biblia en la exégesis premoderna recomendamos Harkins (2006)

<sup>24</sup> Lane Fox (1987) p. 304. Por supuesto, los paganos compartían la misma devoción por los textos autoritativos.

el judaísmo) tenía un doble efecto; en primer lugar, determinaba la forma misma en que las comunidades percibían a sí mismas y, en segundo lugar, establecía patrones de conducta en su relación con el exterior. En efecto, la iglesia era considerada como una escuela y a la vez como un templo, puesto que una parte fundamental de la liturgia cristiana se articulaba entre la lectura e interpretación autoritativa de las sagradas escrituras, y el carácter sacrificial de sus ritos. Sin embargo, esta percepción de las prácticas litúrgicas cristianas era parte de la herencia de la sinagoga judía y se conectaba con las religiones místicas paganas por lo que no significaba necesariamente una ruptura absoluta en aquellas.<sup>25</sup> En segundo lugar, y esto es lo verdaderamente novedoso, era que el concepto cristiano de enseñanza, basado en la lectura de la Biblia, obligó a los intelectuales cristianos a adaptar los métodos de la exégesis judía de las escrituras y de la interpretación de los filósofos paganos de los mitos, para crear y refinar un método hermenéutico de las escrituras que les fuera propio.<sup>26</sup> Esta adaptación era se hacía necesaria en tanto los exegetas cristianos no sólo debieron interpretar las escrituras heredadas del judaísmo sino que también las subordinaban a una nueva narrativa, el Nuevo Testamento.<sup>27</sup> Así, las “unidades de análisis” exegetico eran ahora compuestas, implicando a la vez las figuras del Antiguo Testamento con su contraparte del Nuevo. Esta operación otorgaba a la historia de salvación una integridad que atribuía un orden no sólo a los episodios en un texto determinado sino que también a los mismos eventos en el tiempo.<sup>28</sup> De esta manera, la lectura de la Biblia implicaba, para los cristianos, la capacidad de moverse en dos sentidos diferentes. En primer lugar, una lectura hacia atrás en el tiempo, en tanto es un libro histórico pero, en segundo, hacia adelante, proyectando en el presente los acontecimientos del pasado en la medida que aquel era el cumplimiento de éstos.

---

<sup>25</sup> Como asume Dawson (2004) pp. 222-224.

<sup>26</sup> Jaeger (1961) pp. 9-25, Young (1997) pp. 76-96

<sup>27</sup> Young (1997) pp. 9-28

<sup>28</sup> Cf. Krott (2000) p. 41-42

Durante los siglos II y III d.C., y a partir de aquellos elementos heredados del judaísmo y la *paideia* clásica,<sup>29</sup> se desarrollaron una variedad de interpretaciones autoritativas, que se identificaban como específicamente cristianas, de un *corpus* cada vez más restringido de textos. De esta manera, el desarrollo del canon bíblico y su interpretación fueron fenómenos paralelos, cada uno de ellos enraizado en una *tradición* específica que cada comunidad fue modelando.<sup>30</sup>

Dentro del ámbito de estas diversas tradiciones intelectuales desarrolladas a lo largo del mundo mediterráneo, la tensión entre las lecturas literales y alegóricas de las sagradas escrituras formaron parte de un problema más general (el de la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento) que afectaba la concepción misma de la historia. La lectura cristiana del Antiguo Testamento siguió un patrón que Auerbach define como “método figurado” o “interpretación figural”.<sup>31</sup> El filólogo alemán consideraba a la interpretación figural como el núcleo de la metodología que aplicaron los padres de la Iglesia a partir del siglo II. Este método exegético atribuía una centralidad especial a la *parusía* en el desarrollo de la historia puesto que, para el exegeta, interpretar la Biblia era encontrar en ella los indicios de la acción de Dios en el devenir histórico que debía ser proyectada en el presente de manera de encontrar lecciones aplicables a su propio contexto. La figura de Cristo se encontraba en el inicio (como el *logos* creador), el centro (como el Cristo encarnado) y al final (en la promesa de la segunda venida) de una continuidad

---

<sup>29</sup> El origen e influencias de la exégesis cristiana ha sido un tema debatido desde mediados del siglo XX. A diferencia de Danielou (1950) que veía el origen de la exégesis cristiana (particularmente la de Orígenes) en el contexto alejandrino (ya sea a través de las escuelas paganas o Filón), Hanson (1959) encontró su origen en la exégesis judía palestinese (más precisamente en Qumram). Por su parte De Lubac (1959) pp. 198-219 rechazaba de plano cualquier relación entre la exégesis cristiana y la exégesis mítica pagana, poniendo el énfasis en la originalidad de la exégesis paulina que determinó las lecturas posteriores. Pero ambas perspectivas no son, necesariamente, excluyentes. El lector puede remitirse a una buena síntesis del debate en Clark (1999) p. 62-64.

<sup>30</sup> Young (2004) p. 257

<sup>31</sup> Son abundantes los estudios acerca del método figurado en la interpretación bíblica en su obra, en este caso nos remitimos a dos estudios concretos: Auerbach (1958), (1942). (...) *establece una relación entre dos acontecimientos o personas, por la cual uno de ellos no sólo tiene su significación propia, sino que apunta también al otro, y éste por su parte, asume en sí a aquel o lo consume. Los dos polos de la figura están separados por el tiempo, pero en tanto que episodios o formas reales, están dentro del tiempo; ambos están contenidos en la corriente fluida de la vida histórica, pero la comprensión, el intellectus spiritualis, de su conexión, es un acto espiritual.* Auerbach (1942) pp. 75-76

histórica que entrelazaba pasado, presente y futuro. En consecuencia, la tipología asumía la encarnación como el acontecimiento que dotaba de significado a cada acontecimiento contenido en la historia previa y futura, por lo que el Antiguo Testamento debía leerse a la luz del Nuevo en tanto su desarrollo apuntaba a su consumación en aquel. Esta concepción de la exégesis cristiana ubicaba a la interpretación figural, en cuanto método hermenéutico, en el centro de la especulación filosófica acerca de la figura de Cristo como paradigma de la intervención de Dios, por medio del *logos* en devenir histórico, en el que tanto los acontecimientos pasados como los futuros forman parte de una unidad de sentido con ella.<sup>32</sup>

Por supuesto, la tipología como estrategia discursiva no es una forma fácilmente definible ni toda referencia resulta un recurso tipológico. La crítica literaria ha abusado en la identificación de formas tipológicas en toda la literatura premoderna. En este sentido, David Berkeley<sup>33</sup> ha sugerido una definición de tipología que la distingue claramente de otras formas retóricas a partir de tres características: 1) Un fenómeno debe ofrecer alguna razón de peso de su contexto textual e histórico para garantizar su designación como tipo. 2) Un tipo es siempre una realidad histórica en su contexto. 3) El antitipo (es decir su contraparte) es una *forma perfectior* de su tipo. En el caso de la tipología histórica, agrega, siempre hay un lapso de tiempo entre la aparición de un tipo y la revelación del antitipo.<sup>34</sup>

Para poder continuar analizando esta relación entre historia y texto sagrado debemos antes revisar la vinculación entre ambas partes de la Biblia y las diferentes maneras en que este método fue apropiado por diversas *tradiciones* intelectuales en el mundo cristiano. La

---

<sup>32</sup> Chesnut (1976) pp. 253-257

<sup>33</sup> Berkeley (1978) p. 7

<sup>34</sup> Esta definición acotada de tipología tiene la virtud de advertirnos sobre los abusos al recurrir con extrema liberalidad a la identificación de *typoi*, sin embargo, al limitar la definición a un conjunto de características fijas elimina toda posibilidad de una tipología que exceda la relación entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. En efecto, muchos de los usos analizados por Berkeley se limitan a la tipología de Cristo en el Antiguo Testamento excluyendo la narrativa histórica post-bíblica. Por otra parte, la tercera condición es necesariamente excluida en nuestro trabajo porque los antitipos de los santos nunca pueden considerarse superiores al tipo de Cristo (aunque esto sí es posible en una relación con figuras del Antiguo Testamento como Moisés, David, o Elías). El uso tipológico de los escritores de la antigüedad y la Edad media no se limitaba a las características observadas por Berkeley. Por lo tanto, en nuestro estudio la definición de tipo, antitipo y arquetipo mantendrá en la medida de lo posible estas características sin descuidar el hecho del alto grado de indefinición que tenía para los historiadores de la antigüedad tardía.

principal tensión que se plantea al aplicar el “método figurativo” es la de mantener la historicidad de los hechos incluidos en ambos polos de la figura. Un buen ejemplo de esta tensión sería la forma en que ciertos grupos gnósticos negaron la validez del Antiguo testamento como texto revelado.<sup>35</sup> Otra tensión, que incumbe más al historiador moderno que al exegeta antiguo, se presenta en el momento de establecer una conexión lógica entre dos acontecimientos completamente desvinculados desde una perspectiva “estrictamente histórica”. Auerbach observa con agudeza que la conexión histórica no se encuentra ni en el encadenamiento lógico de acontecimientos ni en la relación causal entre estructuras, sino en la conexión vertical en la cual, el plan divino es el motor por el cual los acontecimientos se entrelazan independientemente de una relación “temporal-horizontal” (es decir la acción de fuerzas históricas tales como las estructuras sociales, culturales o la simple acción humana) de causa efecto, de acuerdo con una concepción moderna del devenir histórico. De esta manera Auerbach encuentra la paradójica naturaleza de la cesura entre la cultura clásica (y moderna, su directa heredera) con la cultura cristiana del medioevo.<sup>36</sup>

Pero además, la percepción de Auerbach expresa claramente el tipo de dificultades que debe afrontar el historiador de la exégesis bíblica. Buena parte de los problemas para comprenderla parte de los inconvenientes que la teología moderna ha enfrentado en el desarrollo de métodos “científicos” para interpretar las escrituras. El método crítico-histórico de análisis bíblico ha generado un intenso debate entre los teólogos en torno a la pertinencia de la utilización de las aproximaciones científicas en el campo teológico.<sup>37</sup> El principal desafío es la dificultad que encuentran los teólogos en establecer un “significado objetivo” al texto bíblico cuando éste carece, tanto en su letra como en las formas de

---

<sup>35</sup> Esta dirección fue asumida principalmente por los discípulos de Marción de Sinope (circa 110-160) quien partiendo de una teología dualista, rechazaba el Antiguo Testamento como fruto del Dios demiurgo. Cf. Harnack (1961) pp. vol I, pp 267 – 313, vol II, pp 1 – 19. Blackman (1948), Pagels (1982) p. 68, (1990) pp. 93-118 Clark (1999) pp. 78-80, Norris (2004).

<sup>36</sup> *La conexión temporal-horizontal y causal de los acaeceres se disuelve, el 'ahora' y 'aquí' ya no constituyen eslabones de un decurso terrenal, sino que son algo que siempre ha sido y algo que, ha de consumarse en el futuro y propiamente, ante los ojos de Dios, se trata de algo eterno (...)* Esta concepción de la historia es de una unidad grandiosa, pero totalmente extraña a la antigua concepción clásica... Auerbach (1942) p. 76

<sup>37</sup> Steinrnetz (1980), Ayres & Fowl (1999)

lectura, de un sentido unívoco. Por el contrario, la Biblia era, para los exegetas premodernos, polimorfo y no asumía una forma textual única. Su autoridad no se basaba ni en su uniformidad ni aparente coherencia sino en su carácter variable. En este sentido, la autoridad de un texto derivaba en última instancia del reconocimiento de su capacidad para definir “lo divino” por parte de una comunidad y, en consecuencia, su interpretación era una actividad divinamente inspirada. En otras palabras, la exégesis era también una actividad que permitía resignificar el texto, incluso remodelarlo en su forma.<sup>38</sup>

La exégesis antigua se nos presenta en una dimensión diferente de lo que cabría esperar, y creemos que una clave de nuestra argumentación acerca del desarrollo de la concepción histórica de los historiadores del período debe partir de una crítica a la concepción de Auerbach. Nuestro desafío consiste en lograr desentrañar la lógica de una argumentación cuyo criterio de verdad está asentado más en la capacidad de un texto en convertirse en “paradigma” de otro y, de esta manera, entender sus efectos en las historias y crónicas cristianas.

Por esa razón la historiografía cristiana resulta un misterio a los ojos de Auerbach, quien encuentra en la conexión vertical su falla fundamental.<sup>39</sup> Al no ofrecer una explicación “racional” del devenir histórico pierde a la vez capacidad de operar sobre él. La providencia divina deja escaso margen de acción al hombre que se limita a *observar* y *tolerar* una realidad que le es ajena. Sobre este punto no es nuestra intención realizar una mera crítica relativista de lo postulado por Auerbach; más bien nuestro objetivo es tratar de identificar esos principios operativos sobre las contingencias históricas. Ella sólo puede ser efectiva si aceptamos que la práctica historiográfica en la Antigüedad tardía se realizaba en

---

<sup>38</sup> Este hecho no sólo ha sido un aspecto descuidado por la teología del siglo XX, sino también por los historiadores de la exégesis de los tiempos premodernos. En este sentido, Angela Harkins sostiene que “(...) *the performative and dynamic aspects of interpretation allow and even demand a textual pluriformity. Both ancient and premodern communities of faith often presume textual polyvalence and an awareness of the Scripture's peculiar efficacy.*” Harkins (2006) pp. 498-500

<sup>39</sup> Este tipo de incompreensión se refleja en la perplejidad de Auerbach al concluir que: “*De este modo venció la interpretación figural del acontecer histórico; pero no pudo ofrecer ninguna compensación por la perdida visión de la conexión racional, fluyente y terrena de las cosas, pues no cabía aplicarla sin más a cualquier suceso, aunque no faltaron intentos de interpretar todo lo que acaecía desde las alturas (...) No quedó más que el mero observar, tolerar o utilizar el suceso práctico eventual...*” Auerbach (1942) p. 78



base a una concepción de la historia marcada por la compleja interacción entre la providencia divina y la acción humana.<sup>40</sup> Si, para los historiadores de la Antigüedad tardía, la acción humana no era la explicación exclusiva de la historia, aquella sí podía encontrarse a partir de la relación mimética que ligaba al devenir histórico con la historia sagrada. En otras palabras, postulamos que la Biblia no sólo era el paradigma por el cual se construía el discurso histórico sino que además su presencia en el transcurso del relato permitía a los hombres dirigir acciones efectivas sobre su contexto. Esto se debe a que la interpretación figurativa, no es un método hermenéutico abstracto o una mera operación mental, sino una práctica social que puede ser una herramienta útil en situaciones de polémica religiosa.<sup>41</sup>

Los aspectos prácticos de la exégesis (es decir, su capacidad de incorporar la Biblia en la realidad cotidiana) demuestran hasta que punto la tipología, lejos de constituir un elemento “irracional” que frenaba las posibilidades de acción humana, era una poderosa herramienta de decodificación de la realidad que permitía encontrar mecanismos legítimos de acción sobre ella. La importancia de los efectos prácticos de este debate exige al menos un análisis sumario de la manera en que la Biblia fue interpretada en el Oriente cristiano durante la Antigüedad tardía.

#### 4.3 Las escuelas de exégesis cristiana en la Antigüedad tardía.

El carácter polémico de la exégesis cristiana condicionó el desarrollo de sus métodos. Al constituirse como una síntesis de, y a la vez una respuesta a, las formas de lectura desarrolladas por paganos y judíos, la figuración como herramienta jugó un papel central pero ambiguo. Esta ambigüedad de la exégesis cristiana ha repercutido en los debates de los historiadores modernos en torno a los límites entre las lecturas literales y alegóricas. Una interpretación muy difundida a mediados del siglo XX enfrentaba dos “escuelas” hermenéuticas que adquirieron cierta fisonomía en el siglo IV. La primera de ellas es conocida como la “escuela alejandrina” y la segunda escuela es la “antioquena”.

---

<sup>40</sup> Cf. Chesnut (1976) pp. 33-64

<sup>41</sup> Cf. Clark (1999) pp. 78-87, Friediksen (2000). Dawson (1992) p. sostiene que “*The very tensions between literal and nonliteral readings that characterized ancient allegory (...) stemmed from efforts by readers to secure for themselves and their communities social and cultural identity, authority, and power.*” Citado por Clark (1999) p. 7

Mientras que los alejandrinos aceptaban la alegoría y la aplicaban a menudo, los antioquenos tendían a rechazarla o, en el mejor de los casos, limitaban su aplicación a lo referente a Cristo y su misión. Pero, a pesar de la obvia rivalidad entre algunas de las figuras de ambas tradiciones exegéticas, no podemos concluir una oposición radical en métodos y resultados, más bien, diferencias de énfasis que, de modos diferentes, se aproximaban al texto bíblico. Ambas escuelas tomaban de la tradición platónica la necesidad de desvelar el sentido oculto de las escrituras (θεορία) donde residía su significado último y verdadero. Por esta razón, en los más recientes estudios acerca de las diferencias entre ambas escuelas, la tendencia ha sido “diluir” los límites que separaban ambas tradiciones para enfatizar un patrimonio intelectual común.<sup>42</sup> Estos últimos estudios han criticado la convencional oposición entre “alegoría” y “tipología”, en tanto surge, en el consenso de los especialistas modernos, como una construcción de los teólogos de mediados del siglo XX en especial el cardenal Jean Danielou.<sup>43</sup> Este gran teólogo católico fue el primero en definir la tipología como una forma propiamente cristiana de exégesis (derivada de la comprensión judía del sentido literal de las escrituras, el פשוט) opuesta a la alegoría que era una importación pagana que “deshistorizaba” a las escrituras.<sup>44</sup> Sin embargo, alegoría y tipología no constituyen conceptos opuestos sino variedades de una misma forma de lectura figurativa que Frances Young ha clasificado alternativamente de *mimesis icónica* (antioquena) y *mimesis simbólica* (alejandrina).<sup>45</sup> En las próximas páginas analizaremos esquemáticamente las diversas formas en que la Biblia era interpretada en la

---

<sup>42</sup> Por ejemplo, los trabajos de Clark (1999) p. 73 y O’Keefe (1999).

<sup>43</sup> Danielou (1950) pp. 15–16, 52, 45, 48, 252.

<sup>44</sup> Es importante recordar las críticas que desarrollaron De Lubac, (1947) y Hanson (1959) a la dicotomía que construyó el cardenal Danielou en torno a los conceptos de *alegoría* y *tipos*. Sin embargo, una exposición de todos los aspectos exceden el tema de nuestro trabajo. Esta lectura ha sido hoy superada por lecturas más dinámicas que atienden más a los puntos de contacto que a las diferencias. Esta es la línea que proponen O’Keefe (1996), (1997), (2000), Guinot (1998) y Clark (1999).

<sup>45</sup> Young (1997) pp. 161-162 *The distinction lies in a different perception of how the text related to that to which it was taken to refer. What I call ikonic (sic) exegesis requires a mirroring of the supposed deeper meaning in the text as a coherent whole, whereas allegory involves using words as symbols or tokens, arbitrarily referring to other realities by application of a code, and so destroying the narrative, or surface, coherence of the text.* Cf. Pepin (1958) pp. 256–57

antigüedad tardía. Todas ellas, sin ser mutuamente excluyentes, eran parte de una *tradición* de la cual abrevó la historiografía anticalcedoniana.

#### 4.3.1 La tradición exegética alejandrina.

Sin ninguna duda, la personalidad más importante en la exégesis de la Biblia fue el filósofo cristiano del siglo III Orígenes. Su figura transita el ambiguo camino entre el mérito de haber sido uno de los precursores en la aplicación de “*la especulación filosófica para sostener una religión positiva que en sí, no era resultado de una investigación humana independiente acerca de la verdad (...) sino que tenía como punto de partida una revelación divina*”<sup>46</sup> y las condenas póstumas de sus posiciones teológicas.<sup>47</sup> De todas maneras, Orígenes sentó las bases de la primera forma específicamente cristiana de interpretación bíblica y sus obras (directa o indirectamente) aportaron las bases de un método hermenéutico que combinó los métodos de la tradición helenística con la teología cristiana.<sup>48</sup>

En su análisis de la exégesis de Orígenes, Werner Jaeger escogía como punto de partida para analizar el impacto de su figura en la cultura cristiana la aparente contradicción entre investigación humana y revelación divina. Jaeger se encontraba particularmente interesado en lo que consideraba la más importante contribución de Orígenes a la tradición intelectual cristiana: la formalización de un método de interpretación del texto sagrado. Éste método exegético se basaba en la identificación de un triple significado en la letra sagrada a partir de la distinción del sentido histórico literal del texto y su sentido espiritual. Jaeger consideraba a Orígenes un filósofo cristiano inmerso en una tradición intelectual que se inició con la crítica platónica al sistema educativo tradicional. Orígenes, como Platón, encontraba en la memorización de la literatura tradicional (ya sea la épica homérica o

---

<sup>46</sup> Jaeger (1961) p. 71

<sup>47</sup> Sus opiniones teológicas fueron condenadas casi dos siglos después de su muerte en el concilio de Constantinopla II (553). Ver Grillmeier & alli (1995) pp. 385-410

<sup>48</sup> De Lubac (1959) pp. 395-396 rechazaba de plano esta herencia, aunque reconocía en Orígenes una evidente deuda con los mitógrafos paganos. Ver Young (1997) pp. 90-105

bíblica)<sup>49</sup> un método particularmente inadecuado de transmisión de las verdades elevadas de la filosofía (tanto cristiana como clásica); por lo que se hacía indispensable, como advirtió Aristóteles para los mitos antiguos, encontrar un método interpretativo.<sup>50</sup>

Orígenes intentó encontrar la relación intrínseca entre el carácter literal de la narrativa bíblica y su significado para el lector contemporáneo. Para lograrlo contaba con otra tradición intelectual más cercana en el judaísmo helenístico de Filón de Alejandría. Ambos se consideraban primariamente filólogos de la Biblia que buscaban la manifestación del logos divino en la historia sagrada.<sup>51</sup> Como Filón, Orígenes se sirvió de un método para generar una interpretación válida de la Biblia que estuviera de acuerdo con una percepción helenística de Dios y la historia. El interés de su exégesis privilegiaba el sentido “espiritual”, es decir alegórico, por sobre el sentido “literal” del texto que quedaba en un ineludible segundo plano. Al enfatizar el significado espiritual-alegórico de las escrituras, Orígenes sintonizaba un método exegético con su propia concepción de Dios y la vida cristiana en el que la Biblia adquiriría un significado esotérico al mismo tiempo que evitaba los burdos antropomorfismos veterotestamentarios.<sup>52</sup> Pero, para reconocer ese significado oculto en la letra de las escrituras, recurrió a los métodos de la erudición clásica alejandrina; la edición crítica, el comentario y el escolio, que le permitieron superar el sentido literal de las escrituras. Una vez establecido el significado literal de las escrituras, el

---

<sup>49</sup> *República* 377-378D, ver Havelock (1963). Jaeger (1933) pp. 603-605.

<sup>50</sup> Metafísica 1074a A los que debemos sumar la retórica clásica, ver Young (1997) pp. 76-89 Éstos habían reconsiderado la actitud platónica hacia la religión tradicional, interpretándolos como una forma de especulación filosófica que debía ser leída en forma alegórica. Esta aproximación a los mitos clásicos se inició con Plotino (*Enéada* I.2.3.27-30) y su escuela, en especial Porfirio (*Quaestiones Homericae*) y Proclo (Cf. *Proclo. Comentario a la república de Platón.*) que dedicaron extensos estudios en los cuales se aplicaban métodos de la lectura alegórica a los mitos de la tradición grecorromana. El mismo Plotino había descrito la relación de mediación del lenguaje entre el mundo material y la realidad espiritual como una imitación del lenguaje del alma aunque sin asignar ninguna relación intrínseca entre ambos. Por su parte, Proclo profundizó dicha relación entre mito y teología, enfatizando el carácter simbólico de la poesía en la que el lector debía desentrañar las oscuras correspondencias entre los ámbitos sensible y espiritual. Para un estudio de la recepción de los poemas homéricos por el neoplatonismo de los siglos III y IV d.C. ver Lamberton (1986)

<sup>51</sup> Como observa Dawson (2004). p. 30 “As philologist, textual critic and biblical exegete, Origen shared Philo’s commitment to the religious significance of textual detail, and like Philo (...) rarely quote polytheist literature as though it were as capable as Scripture of manifesting the voice of the logos”

<sup>52</sup> Jaeger (1961) p. 75-83

intérprete debía dilucidar a continuación aquello que consistía los sentidos, “místico” y “espiritual” que llevaban primero a la aplicación moral de las escrituras y, luego, a la contemplación de las verdades divinas.<sup>53</sup> Con Orígenes, la exégesis cristiana encontró un camino viable de aproximación al texto bíblico.<sup>54</sup> Su escuela, afianzada tanto en Alejandría como en Cesárea de Palestina le sobrevivió y continuó desarrollando su método. En Cesárea primero Pánfilo y más tarde Eusebio se reconocían como sus discípulos; en tanto que en Alejandría Dídimo el ciego, y los Patriarcas Atanasio, Teófilo y particularmente Cirilo adscribieron a sus métodos.<sup>55</sup>

#### 4.3.2 La tradición exegética antioquena.

A pesar de su gran influencia, las lecturas alegóricas del texto bíblico defendidas por los alejandrinos no eran universalmente compartidas. Desde la otra gran capital del mundo cristiano, Antioquia, surgió una tradición exegética que encaró una crítica tanto de las posiciones teológicas de Orígenes como de ciertos aspectos de su método exegético. Aunque resulta difícil postular la existencia de una “escuela de Antioquia” monolítica (a diferencia de las de Alejandría o Cesárea) debido a las notables diferencias en método y la diversidad de influencias que cada uno de ellos recibió,<sup>56</sup> podemos reunir bajo este título a una serie de teólogos que poseían en común su origen (todos pertenecían al ámbito cultural siriomesopotámico) y su rechazo a la exégesis de Orígenes.<sup>57</sup>

La historia de la exégesis antioquena tiene su punto de partida con el obispo de Antioquia Eustaquio (que fue contemporáneo al concilio de Nicea) quien ensayó una crítica global a la teología de Orígenes empezando por su método exegético,<sup>58</sup> y Eusebio de Emesa

---

<sup>53</sup> Cf. De Lubac (1959)

<sup>54</sup> De Lubac (1959) pp. 206-214

<sup>55</sup> De Lubac (1959), Van den Broek (1995) pp. 39-47, Louth (2004a) pp. 280-281, Louth (2004b) pp. 353-357.

<sup>56</sup> Louth (2004b) p. 342. Güinot (1995) (1998)

<sup>57</sup> Ter Haar Romeny (1997) Van Rompay (1997)

<sup>58</sup> PG 18 col. 613-674

(nacido c.300) que escribió varios comentarios sobre el Antiguo Testamento.<sup>59</sup> Entre mediados y finales del siglo IV se destacaron Diódoro de Tarso, Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia con quienes la exégesis antioquena llegó a su madurez. En la actualidad, Juan Crisóstomo es considerado uno de los grandes padres de la Iglesia oriental, sin embargo su carrera eclesiástica fue accidentada y terminó sus días en el exilio. En cuanto a Diódoro y Teodoro recibieron ataques por parte de sus oponentes después de su muerte y fueron condenados póstumamente junto a otros dos representantes posteriores de la escuela antioquena, Teodoreto de Cirros e Ibas de Edesa, en el segundo concilio de Constantinopla (553). Sin embargo, esta condena a la escuela antioquena no tuvo eco en occidente donde se mantuvo el respeto por la figura y la exégesis de éstos.<sup>60</sup> El último representante de esta escuela fue Nemesio de Emesa que vivió en la segunda mitad del siglo V. Las particulares circunstancias en las que se desarrolló la escuela antioquena, que determinó la escasez relativa de testimonios, dificultan cualquier abordaje del desarrollo de su tradición. Casi todos sus miembros sufrieron, en vida o de manera póstuma, ataques debido a sus opiniones teológicas y su memoria solo ha llegado a nosotros salvo los excepcionales casos de Juan Crisóstomo y Teodoreto de manera fragmentaria y distorsionada.<sup>61</sup>

A pesar de las variadas formas que adquirió la exégesis antioquena,<sup>62</sup> el consenso académico reconoce como su rasgo común el rechazo por la búsqueda de un significado

---

<sup>59</sup> PG 86.1 col. 462-563, Ter Haar Romeny (1997)

<sup>60</sup> Laistner (1947)

<sup>61</sup> De las obras de Diódoro de Tarso existen algunos fragmentos en PG vol. XXXIII col 1545-1627 y algunos fragmentos conservados en Siríaco en Lagarde, P (ed.) *Analecta Syriaca*, Leipzig, 1858, pp. 91-100. Las obras de Teodoro han sobrevivido en forma fragmentaria a partir de traducciones siríacas ver Sachau, E. (editor) *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca: e codicibus Musei Britannici Nitriacis*. Leipzig, 1869.

<sup>62</sup> La interpretación exegética propuesta por los antioquenos adquirió tres formas alternativas. La más común comprendía comentarios a libros enteros de la Biblia analizando el significado versículo por versículo. La segunda tomaba la forma de selecciones de versículos comentados organizados en torno a preguntas y respuestas. La tercera y última forma la constituyen las *homilias exegéticas* de las cuales Juan Crisóstomo es el más representativo. Las dos primeras formas buscaban explicar aquello que era la intención del autor, es decir "*exégesis pura*", en tanto que en las homilias (como en la hagiografía), dado que se dirigen a un público más amplio con un fin esencialmente didáctico, la exégesis es vehículo de instrucción y por lo tanto es una "*exégesis aplicada*". Van Rompay (1997) pp. 107-108

oculto en las Escrituras (lo que Orígenes llamaba la ἀλληγορία) para concentrarse en su significado histórico literal (πράγματτα) examinando su lugar en un contexto histórico y analizando la lógica narrativa del texto por medio de un método basado en la gramática clásica.<sup>63</sup> Para los exegetas antioquenos (como para Orígenes) su trabajo era, en un primer momento, el de un filólogo que reconocía los problemas textuales de cada libro e intentaba resolverlos. Al concentrarse en el sentido histórico de las escrituras, la exégesis antioquena presenta elementos particulares, como lecturas de párrafos aislados o el análisis filológico de palabras concretas que nos remiten a la exégesis judía contemporánea -en especial en lo que concierne a la identificación de lugares y personajes-.<sup>64</sup> Pero sobre todo, la exégesis antioquena se dedicaba a explicar los términos difíciles u oscuros, llenaba los vacíos narrativos, apelando al contexto, y usando como herramienta primaria el cruce de diferentes libros del Antiguo Testamento. Este método era posible debido a que, para los antioquenos, el Antiguo Testamento era una unidad coherente sin necesidad de recurrir al Nuevo. Además, para resolver estos problemas textuales recurrían al estudio de diferentes versiones de las escrituras (puesto que la *Septuaginta* no era más que una traducción del hebreo).<sup>65</sup>

El segundo paso, consistía en establecer las implicaciones dogmáticas o morales del libro analizado. En este punto es donde se separaban de la exégesis alejandrina. Los antioquenos rechazaban por completo la lectura alegórica por deshistorizar el texto bíblico. En su lugar recurrían a la explicación tipológica, que desde su perspectiva, podía ser definida como una estrategia que interpreta la historia “a la luz de su consumación en

---

<sup>63</sup> Louth (2004b) p. 342 Clark (1999) p. 71, O’Keefe (1997) p. 42. Ha menudo se ha postulado que la exégesis antioquena mostraba elementos propios de la exégesis judía, sin embargo Elizabeth Clark (1999) p. 71 observa que los métodos aplicados por los antioquenos se asentaban más en las formas de hermenéutica helenística que judía. Incluso, el mismo concepto de “sentido literal” (lo que en la exégesis judía llama פשוט) permanece fuertemente vinculado a las formas de interpretación comunitaria de la misma manera que en los alejandrinos. Cf. Güinot (1998) pp. 70-71 y O’Keefe (1996) pp. 138-140

<sup>64</sup> cf. Van Rompay (1997) p. 116

<sup>65</sup> A menudo cruzaban el texto canónico con versiones no canónicas de la traducción griega de la Biblia (como la de Teodoción, Símaco o Aquila) y siempre tenían en vista el texto hebreo. Paradójicamente, los *Hexapla* de Orígenes se convirtieron en una herramienta de gran importancia para su método exegético. Los *Hexapla* constituyen una concordancia del Antiguo Testamento compilada por Orígenes. Estaba organizada en seis columnas (de ahí viene su nombre) con el texto hebreo de la Biblia, una transliteración en alfabeto griego y cuatro traducciones griegas diferentes (Septuaginta, Teodoción, Aquila y Símaco). Sobre los *Hexapla* ver Salvesen (1998) Grafton. & Hale Williams (2006) pp. 86-132.

Cristo” y encuentra “evidencias de la verdad del Nuevo Testamento en el Antiguo testamento”.<sup>66</sup> Cabría suponer que la tipología se diferenciaba de la alegoría en que mantenía el sentido único de determinado texto (es decir privilegiaba el contexto histórico) pero que a la vez podía funcionar como un modelo que prefigura otro acontecimiento históricamente posterior.<sup>67</sup> De esta manera, se podía establecer claramente la diferencia entre el uso tipológico y el alegórico de las escrituras. Así lo afirmaba Diódoro de Tarso, que escribió un tratado (hoy perdido) acerca de la diferencia entre *θεορία* (término que empleaba para designar el significado profundo de las escrituras que siempre estaba basado en su significado histórico) y la *ἀλληγορία* de los alejandrinos. El uso del concepto de *θεορία*, no como un sustituto del sentido literal de las escrituras sino como un nivel superior de significado que tenía implicaciones morales o didácticas, es una de las características comunes de los antioquenos.<sup>68</sup> El uso de la tipología bíblica suponía, desde este punto de vista, que la providencia divina (*οἰκονομία*) jugaba un papel fundamental en el devenir histórico. Para ellos, la providencia divina gobernaba el desarrollo de la historia de acuerdo con un plan de salvación de Dios y el Antiguo Testamento era una fase en ese desarrollo histórico, cuyo significado (a diferencia de los alejandrinos) no se derivaba de la fase siguiente (el Nuevo Testamento) sino que debía ser abordado de acuerdo a su propio significado. Pero a la vez (y por intermedio de esa providencia) era posible rastrear (de manera limitada) en el Antiguo Testamento acontecimientos futuros.<sup>69</sup> En consecuencia, la tipología en el Antiguo Testamento adquiriría más el carácter de profecía que de alegoría.<sup>70</sup> La debilidad del argumento de una exégesis de este tipo radicaba en el hecho de que si bien la tipología debía ser, en términos metodológicos, diferenciada tanto de la alegoría como de

---

<sup>66</sup> Kee (1990) p. 155.

<sup>67</sup> Güinot (1989)

<sup>68</sup> Louth (2004b) pp. 345-346.

<sup>69</sup> Van Rompay (1997) p. 122

<sup>70</sup> Lucas Van Rompay ha observado que la diferencia entre “tipo” y “profecía” carecían de una diferencia significativa. Un ejemplo de esto es la lectura de el sacrificio de Isaac (Gen. 22: 1-13) y la bendición de Judá (Gen. 49: 8-12) que los antioquenos les asignaban (como la tradición judía) un valor de profecía mesiánica. Ver Van Rompay (1997) p. 117



la profecía, en los padres antioqueños (tanto como en los alejandrinos<sup>71</sup>) esta distinción se hacía borrosa y era posible caer en cierta confusión en el uso de los tres conceptos.<sup>72</sup>

#### 4.3.3 La tradición exegética siríaca.

La tercera tradición exegética que debemos contemplar es la desarrollada en el ámbito de la cultura siríaca. Es aún tema de debate entre los historiadores la pertinencia de hablar de una exégesis siríaca independientemente de la exégesis antioqueña.<sup>73</sup> En este sentido, consideramos que los postulados del debate exceden nuestra investigación, aunque es evidente que no podemos considerar (como lo hacían Vööbus<sup>74</sup> y Murray<sup>75</sup>) una completa autonomía de la teología (y exégesis) cristiana en lengua siríaca con respecto a la teología griega.<sup>76</sup> Por el contrario, debemos tener en cuenta, y como ha repetido en varias oportunidades Han Drijvers,<sup>77</sup> la existencia de elementos de diálogo permanente entre ambos contextos culturales que, aunque con elementos propios, pertenecían a una misma matriz cristiana.<sup>78</sup>

La exégesis bíblica en lengua siríaca está generalmente asociada al contexto intelectual de la ciudad de Edesa. Esta ciudad era un importante punto de encuentro de diversas matrices intelectuales que confluyeron en la *escuela de los persas* donde se

---

<sup>71</sup> Den Boer (1949) p. 167

<sup>72</sup> Reiter (1969) p. 565

<sup>73</sup> Van Rompay (1984), (1997) y Ter Haar Romeny (1997) sostienen la necesidad de incluir a los exegetas siríacos de los siglos IV y V en el contexto más amplio de la tradición antioqueña. Sin embargo, los trabajos de Murray (1975a) y Youssif (1990) resaltan la independencia (sostenida en términos cronológicos) de Efrén y Afraates con respecto a la tradición de Antioquia.

<sup>74</sup> Vööbus (1951a) (1958) cap. 1

<sup>75</sup> Murray (1975a) pp. 31, 277-347

<sup>76</sup> Drijvers (1992b) p. 128 se muestra crítico de la posibilidad de identificar en alta Mesopotamia un cristianismo "autóctono", completamente ajeno a las influencias occidentales (en este caso nos referimos a la Iglesia griega). Por su parte trabajos como los de Possek (1999), y el propio Drijvers (1984), Bowersock (1996) y Walker (2006) han demostrado la influencia del pensamiento helenístico incluso en autores en apariencia tan particulares como Efrén o regiones tan remotas como la Asiria persa.

<sup>77</sup> Ver por ejemplo Drijvers (1992b) p. 127- 129

<sup>78</sup> Ter Haar Romeny (1997) p. 129

tradujeron los padres griegos al siríaco y se generó una abundante literatura original en esa lengua.<sup>79</sup> Sin embargo, la historia de la exégesis siríaca se remonta al siglo IV con las dos figuras legendarias de Afraates el sabio persa, y Efrén de Nísibis. En su ya clásico estudio sobre la teología de estos dos autores, Robert Murray señalaba a la exégesis simbólica como un factor que caracterizaba al cristianismo siríaco en sus orígenes con el desarrollo de una teología independiente de las corrientes helenizantes prevaleciente en el litoral mediterráneo.<sup>80</sup>

Las biografías de ambos autores son oscuras. En la segunda mitad del siglo IV Afraates compuso una serie de tratados en forma de cartas llamadas *Exposiciones* sobre variados temas de doctrina cristiana.<sup>81</sup> En las *Exposiciones* Afraates construyó sus argumentos teológicos a partir de citas bíblicas, las cuales se entrelazan en cadenas de autoridad.<sup>82</sup> Poco más sabemos sobre la otra gran figura de la literatura siríaca: el gran poeta cristiano Efrén de Nísibis.<sup>83</sup> Su extensa obra fue de una notable influencia que

---

<sup>79</sup> Duval (1891-1892) p. 162., Segal (1955), Brock (1994b) La escuela teológica de Edesa, mejor conocida como la *escuela de los persas*, floreció en la primera mitad del siglo V. Durante el reinado de Zenón los profesores y alumnos de la escuela fueron expulsados del imperio romano por su adhesión a la teología de Teodoro de Mopsuestia y Nestorio. Desde allí se trasladaron a la vecina ciudad de Nísibis, en el lado persa de la frontera, donde se transformó en la principal difusora de las ideas diofisitas en el cristianismo sasánida. La obra más completa sobre los estudios desarrollados en la escuela de los persas de Edesa es la erudita obra de Vööbus (1965) que extiende su estudio hasta la invasión musulmana (aunque da mayor importancia al período en que la escuela se traslada a la ciudad de Nísibis, en territorio persa) Para el período primitivo ver Drijvers (1995) Becker (2006) cap. 3

<sup>80</sup> Murray (1975a) p. 281 concluye: "(...) *our authors* (se refiere a Afraates y Efrén) *appear simply as Christian midrashists. There is no need to suppose, just as there is no likelihood, that they had any contact with Jewish Rabbis (...)*" pero "(...) *many elements both of technique and of actual traditions, can be traced back into the literature of Late Judaism before Christ.*" Si bien este punto ha sido relativizado por otros autores como Drijvers (1985) es indudable ambos aplicaron métodos exegéticos que los acercaban a las corrientes rabínicas contemporáneas o incluso al legado intelectual del cercano oriente antiguo.

<sup>81</sup> Sobre los testimonios acerca de la vida de Afraates y su tiempo ver: Higgins (1951), (1953), Vööbus (1958) cap. 1, Murray (1975a) p. 29. Las *Exposiciones* de Afraates fueron publicadas primero por Parisot en *PS* vol. I y II col. 1-489. M. J. Pierre ha realizado una nueva y mejor edición *SC* 349 y 359

<sup>82</sup> Murray (1975a) p. 291 concentra su análisis en las series comparativas muy típicas de la tipología de Afraates que expresaban el misterio (ⲗⲏ) de la intervención divina en la historia. Estas listas tipológicas podían ser aprendidas de memoria para definir la persona de Cristo, su misión en la tierra o la concepción misma de la Iglesia.

<sup>83</sup> La bibliografía sobre Efrén de Nísibis es tan abundante como desigual. Proponemos los siguientes trabajos como lectura introductoria: Baumstark (1911), Vööbus, A. (1954), De Halleux, A. (1983b), Outtier (1973)

excedió el marco del mundo de lengua siríaca.<sup>84</sup> La exégesis de Efrén muestra muchos rasgos en común con la escuela antioquena en especial en lo referido a la tipología como paradigma de la historia. Sin embargo, ésta se diferencia de la exégesis helenizante por la abundancia de herramientas emparentadas con el *midrash* judío, entre las cuales se destacan la alusión tipológica y las cadenas de citas bíblicas.<sup>85</sup> La alusión tipológica es una herramienta retórica común entre la exégesis siríaca y antioquena, pero encontramos sustanciales divergencias en el uso que ambas tradiciones hacen de ella. Mientras que la primera enfatizaba una aproximación histórico-literaria minimizando toda conexión entre el pasado veterotestamentario y la vida de Cristo; la segunda se revelaba marcadamente cristocéntrica conectando ambas partes de la historia bíblica en una continuidad en la que el Antiguo Testamento se transformaba en un misterio simbólico (1;) que prefiguraba la vida de Cristo.<sup>86</sup> A partir del siglo V d.C. la tradición exegética predominante en la *escuela de los persas* de Edesa combinaba los métodos de la “escuela” antioquena y la tradición representada por Efrén y Afraates.

A partir de la segunda mitad del siglo V, y como consecuencia de las disputas cristológicas, se generalizó la preocupación entre los teólogos en lengua siríaca de refinar el vocabulario teológico a la luz de las necesidades de la polémica desatada en torno a las nociones pertinentes para describir la encarnación. En el Imperio Persa, Barsauma de Nísibis y Narsai acomodaron los conceptos propios de la teología siríaca a la teología diofisita,<sup>87</sup> mientras que entre los monofisitas Jacobo de Sarugh y Filoxeno de Mabbug hicieron lo propio con la cristología ciriliana.<sup>88</sup> Sin embargo, debemos notar que este fenómeno no constituyó una mera “penetración” de la teología de los padres griegos en la

---

<sup>84</sup> La poesía de Efrén tuvo una notable influencia en la tradición litúrgica constantinopolitana, en especial en Romano el melodista, ver Petersen (1985), Brock (1989c), Taylor (1998).

<sup>85</sup> Ver Clark (1999) p. 125-126.

<sup>86</sup> Para el uso de la tipología en Efrén ver Dalmais (1990), Beggiani (2003), Kim (2000)

<sup>87</sup> Gero (1981), Becker (2006) pp. 49-60 y 71-89.

<sup>88</sup> En particular, este último mostró una profunda preocupación por desambiguar el vocabulario cristológico de la tradición semítica en virtud de sus propias necesidades polémicas en defensa de la causa monofisita. Esta preocupación teológica va de la mano con su proyecto de realizar una nueva traducción del texto neotestamentario, mas acorde con la versión griega. Ver, Bou Mansour (1999), Chesnut (1975)

tradición siríaca, sino la transposición de aquella a la lengua siríaca por parte de teólogos bilingües que reconocieron los problemas que conllevaba la traducción de una lengua a otra en el marco de una pérdida del “monopolio intelectual” del griego.<sup>89</sup>

En este punto es necesario resaltar dos elementos particulares de la exégesis siríaca. En primer lugar, su carácter marcadamente práctico. Esta característica era consecuencia directa del hecho de que la Biblia era considerada a la vez un texto histórico y un texto didáctico. La exégesis era un paso previo en el proceso de acomodar la vida cristiana (tanto individual como comunitaria) al texto bíblico. Por esa razón la “exégesis aplicada” adquiere su valor no sólo desde el punto de vista histórico (como concepción del desarrollo de la Historia) sino también ascético, puesto que las escrituras se convierten en el espejo en el que una vida de perfección se refleja.<sup>90</sup>

En segundo lugar, queda una última observación acerca de las consecuencias prácticas de la dimensión simbólica que adquiría la interpretación del texto sagrado. Ya mencionamos que la lectura tipológica no sólo estaba anclada en el vocabulario mismo sino también en la analogía, es decir que eventos o personajes, así como las palabras, tienen significados profundos y el texto adquiere un carácter ambiguo y elusivo.<sup>91</sup> Esto implicaba que la Biblia fuera un texto polivalente que permitían al intérprete adaptar las citas a sus argumentos. Por esta razón, las citas y alusiones no siempre reflejaban un “texto bíblico original” sino que eran paráfrasis en las que el autor jugaba con aquel. Este “juego” podía expresarse mediante el deliberado cambio de palabras (alterando el sentido original del

---

<sup>89</sup> Hoy resulta imposible sostener que el siríaco era una simple lengua vernácula limitada a los medios populares y analfabetos. El siríaco era una lengua con una larga tradición intelectual y era el vehículo de comunicación de las elites del Cercano y Medio oriente, de la misma manera que el griego y el latín lo eran en el litoral mediterráneo. Es importante notar que, a diferencia de los teólogos del siglo IV, los teólogos siríacos del siglo V no estaban relegados a regiones marginales del Imperio Romano o a las áreas arameoparlantes del Imperio Persa. Tanto Filoxeno como Jacobo (y en esto podríamos incluir a Rabbulla de Edesa e Ibas de Edesa) eran obispos de importantes sedes en Oriente y manejaban con suma competencia el griego. Sin embargo, eligieron el siríaco como vehículo de comunicación en virtud de la creciente demanda de literatura en esa lengua. Ver Lebon (1909), Brock (1994b), Harvey (1990) pp. 40-42.

<sup>90</sup> Para esta última discusión ver Vööbus (1958) pp. 152-153, Murray (1975b), Harvey (1990b) pp. 6-8, Griffith (1998), Mancina (1999).

<sup>91</sup> Harkins (2006) p. 503

texto) o, en ocasiones jugando con las versiones o traducciones disponibles. En conclusión, en la tradición siríaca la aproximación al texto bíblico si bien no difería esencialmente de las tradiciones helenísticas (alejandrina y antioquena) recurría a un aparato simbólico mucho más rico. La disponibilidad de traducciones alternativas, el recurso a elementos no canónicos como las tradiciones orales o escritas de la literatura apócrifa, la paráfrasis o la superposición de relatos a través del juego intertextual permitían al intérprete adaptar el texto a nuevos contextos sin anular otras lecturas posibles. Ambas observaciones nos llevan a una cuarta (y quizás la más importante para el desarrollo de nuestro estudio) forma de lectura: la lectura “ascética” en la que el texto bíblico incidía en la vida de las personas.

#### 4.4 La ascesis como exégesis.

La lectura de la Biblia y la interpretación de su mensaje eran, en última instancia, una práctica social cuya finalidad era esencialmente normativa. Los cristianos buscaban en su texto sagrado aquellas claves o reglas de acción que requería la vida cotidiana. Pero en ningún contexto esto fue más evidente que en el impulso a la práctica ascética. Los monasterios diseminados por todo el Oriente, en tanto fueron activos centros de producción y transmisión intelectual, se transformaron en algunos de los muchos ámbitos en los que se produjo la convergencia de estas tres formas de aproximación a la escritura.<sup>92</sup> Sin embargo, hasta tiempos recientes los historiadores de la exégesis cristiana han tenido poco interés en analizar la manera en que los monjes interpretaban la Biblia acorde a sus necesidades. La razón fundamental de este descuido radica en la presunción de que la “exégesis monástica” no aportaba un método distintivo de interpretación y se limitaban a acomodar a sus necesidades específicas los mismos métodos prevalecientes en las tradiciones exegéticas. Por el contrario, Burton Christie<sup>93</sup> ha señalado correctamente que si bien los monjes del desierto no desarrollaron una exégesis autónoma, existió una “hermenéutica del desierto” que adaptaba la exégesis de la Biblia a las particulares condiciones de la vida monástica.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Como observa Clark (1999) p. 54 ss. La imagen del monje inculto resulta de un estereotipo difundido por la propia literatura monástica.

<sup>93</sup> Burton Christie (1993)

<sup>94</sup> *“What was new and distinct in the desert hermeneutic was the peculiar combination of the locus of the desert and the questions that arose within the ascetical life there. The questions were shaped by the particular*

Desde este punto de vista, la lectura, copia y meditación de la Biblia dentro de los medios monásticos adquirió un carácter práctico, de tipo ético-pastoral y ascético que asumió su forma más típica en los *Apotegmas* de los padres del desierto.<sup>95</sup> La lectura regulada de las escrituras tenía tanto un valor litúrgico como ascético que tenía sobre todo un poder talismánico<sup>96</sup> o psicológico<sup>97</sup> y sólo en un segundo plano, interpretativo. El ideal de vida monástico consistía en la aplicación estricta de las escrituras a la práctica cotidiana con el objetivo de transformar la vida del santo en conformidad con éstas. Para alcanzar este objetivo era necesario entender su sentido y para ello aplicar uno u otro método exegético. Actuar de acuerdo “a lo que está escrito” (τό γεγραμμένον) era la respuesta más común en los dichos de los padres para indicar una vía de acción frente a un problema determinado;<sup>98</sup> pero esta exigencia requería a la vez un permanente desplazamiento del sentido de lo que está escrito. Por lo tanto, la lectura monástica permitía seleccionar, por medio de la repetición y la transmisión oral de maestros a discípulos, un arsenal de pasajes bíblicos que eran aplicados en la vida cotidiana. Al mismo tiempo, este tipo de lectura fragmentaba el texto de la Biblia en porciones inconexas y generaba una disociación entre éste y su contexto original para acomodarse a los objetivos de cada individuo o comunidad.

En su análisis del uso de las escrituras en la definición y promoción del ascetismo entre los padres latinos y griegos, Elizabeth Clark<sup>99</sup> considera a la exégesis intertextual como uno de los principales modos de interpretación en la literatura patrística en general y ascética en particular. Clark, apoyándose en los principales autores de la crítica literaria postestructuralista,<sup>100</sup> explora el uso de la exégesis intertextual en la exégesis rabínica y

---

*demands of the life; in turn these questions affected the hermeneutic, both in terms of its substance and its form.”* Burton Christie (1993) p. 61

<sup>95</sup> Burton Christie (1993) p. 62.

<sup>96</sup> Burton Christie (1993) p. 124

<sup>97</sup> Burton Christie (1993) p. 125

<sup>98</sup> Burton Christie (1993) p. 125

<sup>99</sup> Clark (1999)

<sup>100</sup> A partir de los trabajos de Julia Kristeva, Tzevan Todorov y Mikhail Bakhtin.

cristiana. Ésta, concluye la autora, se basaba en un procedimiento análogo al que describió Julia Kristeva de la composición de un texto como “un mosaico de citas”.<sup>101</sup> Esta dimensión del texto como un “mosaico” que incluía otros textos previamente emitidos y a la vez, resignificados, resulta fundamental para la comprensión del fenómeno que pretendemos analizar. Cuando nos aproximamos a la historiografía de la Antigüedad tardía, en lugar de un texto monolítico y original, nos enfrentamos a una serie de enunciados que no se produjeron en el vacío sino dentro de un contexto, del cual formaban parte otros textos. Este aspecto no ha sido ignorado por los estudiosos de la literatura bíblica y post-bíblica y constituye uno de las aproximaciones más novedosas al tema.<sup>102</sup> Desde diferentes perspectivas, tanto el trabajo de Burton Christie como el de Clark nos permiten reflexionar no sólo acerca de la relación entre el texto sagrado y sus aplicaciones en la vida cotidiana sino que además nos llama a explorar la manera en que esta misma técnica se proyectaba en las representaciones de la vida cristiana, esto es, en los discursos en torno al pasado.<sup>103</sup>

#### 4.5 Los métodos exegeticos aplicados en el discurso histórico.

Ya señalamos que la aplicación de lecturas tipológicas de la Biblia no era solamente una forma de exégesis sino que también era una forma de escritura histórica. Esta dimensión de la exégesis se hace evidente en la manera en que los escritores del Nuevo Testamento pensaban la historia de Cristo y los apóstoles a partir de los modelos del Antiguo Testamento. Pero también señalamos que su aplicación determinaba al menos una cierta reescritura con el fin de acomodar relatos cuya relación escapaba a la causalidad histórica.<sup>104</sup> Un recurso similar es frecuente en la narrativa histórica cristiana en todas sus formas y en especial en la hagiografía.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> (...) rest on the general principle that meaning is produced by reading texts in conjunction with other texts that are either explicitly or implicitly placed next to (or “inside”) them, with power to constrain, expand, or explain. Clark (1999) p. 122 ver n. 114

<sup>102</sup> El impacto de las ideas de Bakhtin en la crítica bíblica se puede apreciar sobre todo en los trabajos de Fishbane (1985), Boyarin (1990) y la compilación editada por Schwartz (1990), y en especial Young (1997) pp. 106-126

<sup>103</sup> Burton Christie, (1993) p. 166-167

<sup>104</sup> Sin embargo, no queremos decir con esto que haya sido posible reinventar en todo la historia, sino mas bien que los hechos narrados eran interpretados, modelados, reescritos a la luz de acontecimientos incluidos

Los primeros historiadores cristianos de los siglos IV y V no sólo consideraron sus obras como una continuación de la historia sagrada sino que además modelaron sus narrativas apelando al texto bíblico como fuente de autoridad y como recurso tipológico.<sup>106</sup> El ejemplo más destacado es la escatología imperial la cual Eusebio y sus sucesores integraron a sus narrativas históricas como un marco interpretativo de los eventos.<sup>107</sup> La tradición cronística cristiana, iniciada por Julio africano es el más elocuente ejemplo de interacción entre el texto bíblico y el discurso sobre el pasado.<sup>108</sup>

Una característica común de la historiografía cristiana (ya sean biografías, colecciones, o historias) era apelar a la imitación de figuras bíblicas como modelos de comportamiento.<sup>109</sup> Los actores del discurso histórico se identificaban con aquellas, lo que implicaba una cierta conversión de sus actos en *mimesis* de situaciones y personajes prefigurados en el pasado bíblico. Por extensión, el relato hagiográfico se convertía en espejo en el que el lector / audiencia se reflejaba con el fin de imitar a los santos que se presentan como paradigma de vida cristiana.<sup>110</sup> Esta dimensión didáctica de la historiografía como vehículo de imitación de la vida de santidad es un tópico presente en el origen mismo del género biográfico que implica una conexión histórica directa entre la

---

en la historia de Israel. Las frecuentes incorporaciones de referencias del AT en la estructura narrativa del Evangelio según San Mateo puede ser un buen ejemplo de este tipo de mecanismos. Ver Reiter (1969) p. 564

<sup>105</sup> Este recurso ha sido particularmente analizado para la historiografía siríaca de la época islámica. Cf. Morony (2005) p. 5, Hoyland (1997) p. 189.

<sup>106</sup> Esto es evidente en el caso de Eusebio: ver Gonnet (2001) pp. 192-193, y la *Historia Arianorum* de Atanasio, Kannengieser (2001) pp. 135-138.

<sup>107</sup> Chesnut (1976) pp. 164-170,

<sup>108</sup> Momigliano (1993) pp. 95-111, Mosshammer (1979) pp. 146-147

<sup>109</sup> Young (1997) pp. 258-264.

<sup>110</sup> Wyschogrod (1990) resume este valor prescriptivo de la literatura hagiográfica "*It is the life as narrated that exhorts the text's addressees to "make the movements" of the saint's existence after her/ him. The success of the life's appeal is in part the result of sheer perlocutionary force: the indicative mood of the narrative's sentences carries imperative weight. Hagiography is historical to the extent necessary for saintly praxes to be experienced as imposing realizable demands on the lives of its addressees.*" Citado en Clark (1999) p. 59



Biblia, la vida del protagonista y la del lector.<sup>111</sup> La consecuencia inmediata de este relación es que el modelo de santidad propuesto a los lectores / audiencia de todo discurso histórico, en especial de la hagiografía, como ideal de comportamiento sólo puede sustentarse en el modelo de la *imitatio* tanto de Cristo como de otros personajes bíblicos.<sup>112</sup>

Sin embargo, muchas veces el vínculo mimético excedía la relación ejemplar. Esto sucedía cuando la estructura de la narración requería que los eventos sean prefigurados por la historia bíblica y (en consecuencia) modelados a su imagen. Además, y como ya hemos mencionado, si el Nuevo Testamento fue entendido como extensión o incluso la consumación de la historia del Antiguo Testamento, es lícito esperar la misma operación de conexión entre la Biblia y la historia posterior. De la misma manera que el Antiguo Testamento prefigura (es decir funciona como un prototipo) de la historia evangélica, la Biblia opera como paradigma de la historia a través de modelos materializados en referencias, citas o alusiones más o menos explícitas en el texto.<sup>113</sup> La dinámica de la referencia biográfica parte de un principio mimético por el cual el microcosmos de la vida de las personas se inserta en el macrocosmos de la historia de salvación por medio del modelo del relato bíblico, que se encuentra presente en cada episodio o sentencia, para otorgarle un antecedente en el esquema del plan divino y, en consecuencia, legitimidad.<sup>114</sup> Por lo tanto, debemos buscar en este carácter imitativo de la narrativa sobre el pasado la fuente desde la cual emanaba el criterio de verdad, que era evidencia de la inspiración divina y que a la vez categorizaba los eventos.

En la narrativa hagiográfica, la autoridad espiritual del santo deviene de su práctica ascética solamente cuando ésta puede ser relacionada más o menos explícitamente con episodios que se desarrollan en la Biblia. Por supuesto, los hagiógrafos del período no ignoraban que muchas personas practicaban la ascesis, pero sólo aquellas que lo hacían de

---

<sup>111</sup> Delehayé (1961), Cameron (2005)

<sup>112</sup> Clark (1999) p. 125

<sup>113</sup> Krueger (1998); O'Keefe (2000)

<sup>114</sup> Van Uythfanghe (1984) p. 452

acuerdo con un antecedente bíblico merecían tal autoridad. Por lo tanto, el criterio de veracidad no residía tanto en la vida particular de un santo sino su acomodación a los modelos de santidad; en primer lugar los personajes de la Biblia y luego los primeros héroes de la historia cristiana post-bíblica, los mártires y santos.

Esta presencia de la Biblia en el registro histórico puede adoptar variadas formas y es casi imposible hacer una tipología exhaustiva. Sin embargo, podemos agrupar las diferentes formas en que la Biblia modela un relato en tres categorías generales en las cuales podríamos delinear multitud de subcategorías que obedecen al contexto de producción de cada una de las obras. Este catálogo no es exhaustivo ni sistemático sino funcional a las características específicas de la literatura de la Antigüedad tardía oriental y se inspira en la que ya aportara Marc Van Uythfanghe para sistematizar la hagiografía latina del mismo período.<sup>115</sup>

La forma más común era la tipología nominal. En ella el autor equiparaba a los personajes con un equivalente bíblico. Pero a la vez que el historiador presenta a los personajes bíblicos como paradigmas de una determinada virtud (Job con la paciencia, Elías el ascetismo, Isaías la lamentación por la decadencia del mundo, David o Salomón como ejemplos de monarca sabio) que integra al texto bíblico en un nuevo contexto, se producía su manipulación. El historiador parte de una concepción circular de la historia en la que los grandes personajes y acontecimientos de la historia sagrada se repiten: *“Ce sont plutôt les grandes thèmes toujours actuels, pour ainsi dire supra-historiques, incarnés dans des personnages scripturaires devenus “typiques”*.<sup>116</sup> De esta manera se desarrolla la tipología nominal como la asimilación de dos figuras de la historia sagrada separadas por el tiempo a través de elementos que los relacionan (como una virtud<sup>117</sup> o situaciones históricas

---

<sup>115</sup> Van Uythfanghe (1984) Pp. 449-487

<sup>116</sup> Van Uythfanghe (1984) p. 455

<sup>117</sup> Cf. *Efrén de Nisibis Carmina Nisibena* XVIII, 6-7; *Teodoreto de Cirros: Historia Religiosa* IV: 12, 14-16, XIII, 17, XXI, 17, IV: 10.

comparables<sup>118</sup>). Los elementos específicamente distintivos de cada historia (lo que un positivista llamaría “los hechos objetivos”) pertenecen a lo contingente e instrumental al establecimiento del vínculo.

Junto a la tipología nominal, el recurso a citas bíblicas es otra de las formas de hacer referencias explícitas al texto sagrado en la hagiografía. En algunas ocasiones la Biblia puede ser parte de alocuciones puestas en boca de personajes para generar en un discurso de tipo normativo-ejemplar.<sup>119</sup> En otras ocasiones el texto mismo del libro sagrado es el que funciona como antecedente de determinada conducta en el relato. Nuevamente las finalidades del recurso son variadas pero todas ellas apuntan a la “interpretación” o “explicación” de los acontecimientos narrados. En algunos casos se apela al cumplimiento de las escrituras de manera que la historia se incorpora al texto bíblico. En otros casos la cita puede tener un simple valor normativo acomodando un comportamiento a determinada prescripción bíblica (incluso cuando esta no tenía un necesario valor normativo). Por último, la cita bíblica puede estar incorporada a la narración misma para asignarle un valor profético, cuando el texto bíblico anuncia determinada intervención. Este recurso era común en los martirologios que enlazan las profecías neotestamentarias sobre los últimos días y la experiencia temporal de los mártires,<sup>120</sup> o en el inicio de la carrera ascética de un santo.<sup>121</sup> Por lo tanto, la conexión entre narrativa histórica y texto sagrado lleva implícitas las variadas lecturas que el autor podía hacer y qué formas de exégesis aplica. Por supuesto, no es necesario que las diferentes formas de integración del texto bíblico en el discurso histórico supongan una u otra forma particular. Tanto la exégesis alegórica como histórico

---

<sup>118</sup> Krueger (1998) Un ejemplo de este mecanismo se puede percibir en una colección monástica del siglo VIII “*El libro de los gobernadores*” escrito por Tomás, obispo de Marga (ciudad ubicada al Noreste del actual Irak), en la cual el autor asimilaba las personas del fundador del monasterio de Monte Izla en alta Mesopotamia con el patriarca Abraham a través del recurso del nombre y el origen geográfico. *Tomas de Marga Libro de los Gobernadores* pp. Vol I 23-24 (texto) / Vol II 37-38 (traducción) Cf. *Teodoreto de Cirros: Historia Religiosa* I, 9, 1-2, XXVI, 12; *Apothegmatha Patrum*. PG: 65: 237D-240A

<sup>119</sup> Cf. *Teodoreto de Cirros: Historia Religiosa* IV, 4, 4-36

<sup>120</sup> Por ejemplo, en las Actas de Perpetua y Felicitas, el autor asocia los poderes proféticos de las mártires con “los últimos días” profetizados por Jesús. Cf. *Acta Martyrum*. p. 388

<sup>121</sup> Como señala Canivet *Historia Religiosa* XXVI, 2, n. 3 el episodio de Simeón toma como modelo la Vida de Antonio. Cf. *Atanasio. Vida de Antonio* p. 35

literal coexisten en un episodio, y dado que ambas formas son alternativas y no excluyentes, el autor podía ir en uno u otro sentido. Pero cualquiera sea el caso, este recurso se adaptó en la narración histórica para proveerla de un marco de referencia en el que la economía de salvación era el eje central. A menudo, esta operación implicaba recrear eventos, reconstruyendo la secuencia de eventos o ficcionalizando escenarios para acomodarlos a uno de los polos de la figura.<sup>122</sup>

En conclusión, la incorporación de elementos bíblicos en el discurso histórico depende del acceso a una clave hermenéutica que estaba fuera de la conexión “racional” entre eventos. La finalidad de la figuración era aprehender la cualidad imitativa de un texto. Si trasladamos este mecanismo al relato histórico, encontramos que los personajes eran incorporados a un contexto más amplio, en el que la Biblia funcionaba como paradigma. Referencias y personajes de la historia sagrada funcionaban como *typoi* que permitían a los lectores entender la naturaleza de los eventos narrados. Esta operación fue posible en la medida que la historia era percibida como la intervención directa de Dios (su providencia o economía) en los asuntos humanos.

---

<sup>122</sup> La identificación de un reordenamiento cronológico dentro de una narrativa hagiográfica depende en buena medida de la disponibilidad de fuentes alternativas. Por ejemplo, en una interpolación a la *Historia Religiosa*, dedicada a la supuesta participación de Jacobo de Nísibis en el concilio de Nicea, un escriba tardío narra la muerte de Arrio durante las sesiones del concilio (en realidad Arrio muere en el 335 en Constantinopla.) para acomodar una referencia a Num. 25: 6-15 en la intervención del santo en el concilio. Ver *Historia Religiosa I*, 10, 22-69. Sobre el tema ver Paschaud (2001)

Υμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτὸν βασιλείου ἱεράτευμα ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, Οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες.<sup>1</sup>

## Capítulo 5: Narrativa histórica, tipología bíblica y el concilio de Calcedonia. Una retórica de la diferenciación.

La incorporación de figuras y referencias bíblicas en la narrativa histórica era parte de un lenguaje que encontraba su origen en la exégesis misma, atravesando todo discurso ascético. Para dicho discurso, y en particular en la hagiografía, la Biblia se transformó en un paradigma que trascendía las barreras culturales, en una suerte de lenguaje simbólico que constituyó una verdadera *koiné* cristiana. Por su universalidad, la tipología bíblica se ubicaba en un lugar central en el proceso de definición de los criterios que conformaban cualquier discurso cristiano sobre el pasado. Este complejo juego intertextual extendía lazos de significación entre dos textos a partir de una concepción del devenir histórico que, si bien no puede considerarse cíclica, evidenciaba la acción divina por medio de la interpenetración de eventos separados en el tiempo. Al establecer esta “conexión vertical” entre relato histórico y texto bíblico, la referencia delimitaba el significado de la narración a la que define a través de la imitación y repetición.

La narrativa histórica escrita por los anticalcedonianos a lo largo de los siglos V y VI no era ajena a este recurso; y su aplicación no supuso un distanciamiento con respecto a otras obras históricas en su implementación. La historiografía anticalcedoniana no se distinguió por su originalidad y sus temas eran deudores de una tradición cristiana previamente establecida.<sup>2</sup> Pero si bien se apegaron al estilo y a los conceptos de la tradición

---

<sup>1</sup> *Ustedes en cambio son una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo [adquirido] para posesión, a fin de que anuncien las virtudes de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable; Ustedes que antes no eran un pueblo, pero ahora son el pueblo de Dios; no habían obtenido misericordia, ahora la han alcanzado.* 1 Pe. 2: 9-10, adaptado de la versión de la Biblia de Jerusalén.

<sup>2</sup> Van Ginkel (1995) p. 253.

historiográfica cristiana, los imperativos de la polémica religiosa obligaron a los opositores al concilio a generar un discurso que, sustentándose en las sagradas escrituras, fuera operativo para generar una apropiación del pasado.<sup>3</sup> Por supuesto, sus herramientas no fueron fruto de una particularidad cultural, pero su resultado fue una manera de conjugar esos elementos tradicionales para forjar un nuevo discurso.

Cuando nos proponemos analizar esta nueva conjunción de antiguos elementos simbólicos a través de nuevos contextos, buscamos entender la percepción del universo eclesiológico presente en la narrativa histórica desarrollada por los anticalcedonianos de los siglos V y VI y, a través de esta percepción, poder comprender el proceso de formación de una elite cristiana disidente. Este proceso de formación de una “autocomprensión” desarrollada por los anticalcedonianos a lo largo del siglo VI se expresaba, como vimos, en una eclesiología que emanaba de las tensiones producidas por la tendencia de la Iglesia de la *Pars Orientis* a estrechar los vínculos con el Imperio y a centralizar la autoridad eclesiástica en la figura del Patriarca ecuménico, en tanto este constituía la contraparte religiosa del emperador.<sup>4</sup> Como señalamos, un mecanismo central de este proceso de “autocomprensión” fue la construcción y puesta bajo control de un pasado autoritativo basado en la legitimidad de las figuras sobresalientes del movimiento anticalcedoniano de la segunda mitad del siglo V (Cirilo, Dióscuro, Timoteo Eluro, Pedro Mongo, Pedro el Íbero) que se proyectaba en quienes eran considerados sus proclamados sucesores (Antimio, Severo de Antioquia, Juan de Tella, Jacobo Burd’aya). La legitimidad de estas figuras derivaba de su autoridad como ascetas piadosos, taumaturgos o maestros espirituales para sus respectivas comunidades.<sup>5</sup> Su herencia fue reconocida por comunidades de fieles que estaban dirigidas por una elite eclesiástica que se apropió de aquella herencia en virtud de una red de solidaridades construida sobre la base de lazos de dependencia y reciprocidad. Esta nueva definición de la identidad de la Iglesia se presentaba como un desafío en el contexto de la decadencia de los centros alternativos de

---

<sup>3</sup> Menze (2004)

<sup>4</sup> Teja (1999), Blaudeau (2006) pp. 248-489

<sup>5</sup> Vide supra y cf. Harvey (1988), (1990); Stepa (2002); Menze (2004).

autoridad episcopal (en particular Alejandría)<sup>6</sup> ante el avance de la cátedra episcopal asociada a la corte. Como respuesta, la primera generación de historiadores monofisitas se apegaron a una eclesiología celosa de la autonomía de los arzobispados orientales a través de la adhesión a la sucesión apostólica sancionada por la tradición conciliar desarrollada entre los siglos IV y V.<sup>7</sup> Pero estos obispados fueron afectados por la desintegración de dichas redes de obediencia y solidaridad en la segunda mitad del siglo VI.<sup>8</sup> De tal manera, se fue desarrollando una propia visión de la historia, moldeada a la luz del relato bíblico. La historiografía anticalcedoniana desarrolló un notable interés por los problemas que acarrea la relación con el Imperio y, para resolverlos recurrieron a una variedad de modelos bíblicos que expresaban la naturaleza del sacerdocio y su relación con la realeza. El conjunto de imágenes bíblicas que atribuyeron un significado al cisma provocado por el concilio fue creado por los líderes de la primera generación de opositores a Calcedonia, y recogida a su vez por autores posteriores a través de la transmisión de dichos motivos que conformaron un núcleo tradicional específico de la resistencia. Esta nueva *tradición* adquirió valor autoritativo y, en última instancia, permitió definir una identidad comunitaria.<sup>9</sup>

En este sentido, debemos diferenciar estos mecanismos en los dos historiadores de a los que dedicamos este capítulo: Juan Rufo y Zacarías de Mitilene, quienes abordaron sus obras de manera sensiblemente diferente. La forma en que Juan Rufo organizó sus argumentos no hace referencia de manera directa a lo estrictamente teológico (aunque en ella juega un papel fundamental) sino que instituyó el relato de una manera tal que el desarrollo de la narración funcionara como prueba. Por el contrario, Zacarías hizo una cuidadosa recopilación de documentos que apoyaban su argumentación en contra del

---

<sup>6</sup> Blaudeau (2006)

<sup>7</sup> Blaudeau (2006) pp. 249-253

<sup>8</sup> Frend (1972a)

<sup>9</sup> La historiografía posterior es claramente dependiente de los primeros testimonios del siglo VI. Ver *Crónica del 724 d.C.* p. 138/108. *Crónica del 846 d.C.* pp. 212-213/162-163. Los fragmentos de la primera y segunda parte de la *Historia eclesiástica* de Juan están editados en *Ps. Dionisio de Tell Mahre Crónica*: pp. 403-414., *Bar Hebraeus. Crónica eclesiástica*. pp. 158-164, *Elías de Nisibis Crónica* p. 414

concilio. Pero en ambos casos es evidente una comprensión de la historia en el que una sucesión de acontecimientos (entendidos como intervenciones de personajes concretos desde una posición de autoridad) funcionaba como pruebas “*per se*” del status herético de la teología calcedoniana. Así, el objetivo principal de ambos autores radicaba en demostrar cómo el devenir histórico mismo era una evidencia del rechazo de Dios al concilio por medio de su intervención sobrenatural. Esta constitución del acontecimiento como “prueba” solo podía validarse a partir de la inclusión dentro de la narración de elementos redaccionales que incluyeran referencias más o menos explícitas a la Biblia como decodificador de los acontecimientos.<sup>10</sup>

Las diversas maneras en que ambos autores organizaron sus relatos y la relación que establecieron con las imágenes bíblicas que los acompañan se muestran como una estrategia que apuntaba a invalidar al concilio en tanto era una “trasgresión” de la *tradición* apostólica y conciliar previa. Esta trasgresión interponía entre la Iglesia y Dios un abismo que amenazaba la legitimidad de aquella como comunidad cultural. Para sostener esta argumentación ambos historiadores recurrieron a dos maneras concretas. La primera de ellas se proyectaba hacia el pasado bíblico. A partir de aquel, el movimiento anticalcedoniano resignificó el concilio a partir de dos antecedentes que se remitían al motivo de la ruptura del pacto entre Dios y los hombres: la desobediencia de Israel hacia Dios (simbolizada en la idolatría) en tiempos del éxodo<sup>11</sup> y la monarquía,<sup>12</sup> y la pasión de Cristo.<sup>13</sup> La segunda manera proyectaba las consecuencias del concilio hacia el futuro: el concilio era la rebelión (profetizada en el *corpus* paulino) que precedería a la llegada del Anticristo. Este repertorio de imágenes bíblicas funcionaba como una *mimesis* del tiempo presente por el cual los monofisitas sustentaron la invalidez de la jerarquía eclesiástica calcedoniana.

---

<sup>10</sup> Van Ginkel (1998)

<sup>11</sup> Ex. 32

<sup>12</sup> Concretamente al ciclo de Elías y Ajab en 1Re. 17

<sup>13</sup> Jn. 2: 13-22 y Ef. 2: 21-22.



## 5.1 El concilio de Calcedonia y la apostasía de Israel.

No es sorprendente que todos los historiadores (a uno u otro lado de la polémica) coincidieran en señalar la incidencia del emperador Marciano en la convocatoria del concilio.<sup>14</sup> Pero esas coincidencias no se extienden a sus interpretaciones. Mientras que Evagrio se limitó a reproducir las *Acta* conciliares dando cierto sentido de unanimidad,<sup>15</sup> los historiadores monofisitas se hicieron eco de fuentes alternativas para refutar la existencia de cualquier consenso en sus sesiones.<sup>16</sup> Según Zacarías de Mitilene, cuando los obispos reunidos en Calcedonia aceptaron la definición de fe “*en dos naturalezas del verbo encarnado*” lo hicieron exclusivamente en virtud de la presión imperial.<sup>17</sup> A pesar de las nuevas divisiones que amenazaban la unidad de la Iglesia, los *Acta* del concilio referían que todos los presentes, al finalizar las sesiones, vivaron al emperador concediéndole el título de “*nuevo Constantino, nuevo Pablo, nuevo David*” y a su esposa Pulqueria el de “*nueva Helena*”.<sup>18</sup> Estas aclamaciones, que reconocían en el emperador al “guardián de la ortodoxia” y restaurador de la unidad de la Iglesia, expresaban las concepciones corrientes acerca de la relación entre Iglesia e Imperio, basadas en la idea teocrático-descendente del poder.<sup>19</sup> Esta ideología había sido construida a través de modelos bíblicos y (en el caso de Constantino) post-bíblicos en el siglo precedente,<sup>20</sup> y atribuía, como vimos, a la figura del monarca un papel protagónico en los asuntos organizativos del culto y la disciplina eclesiástica que fortalecía la propaganda Calcedoniana.

La inclinación de Marciano, y su sucesor León, por la definición “*en dos naturalezas del verbo encarnado*” aseguraba un argumento de incalculable valor que los

---

<sup>14</sup> Ver Evagrio escolástico *Historia eclesiásticas*. 46-48, cf. Juan de Nikiu *Crónica* p. 108, Zacarías de Mitilene. *Historia Eclesiástica* p. 146/101, *Crónica del 724* p. 138/107, Ps. Dionisio de Tell Mahre. *Crónica*: p. 224/167. *Crónica del 846* p. 212-213/162/163.

<sup>15</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica* pp. 51-62; Allen (1981) p. 101-102.

<sup>16</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia Eclesiástica*: p. 105/151

<sup>17</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia Eclesiástica* p. 105/154.

<sup>18</sup> ACO 2.1 p. 140

<sup>19</sup> Usando la expresión de Ullmann (1985) p. 23

<sup>20</sup> Sobre los modelos bíblicos aplicados a la figura imperial ver Ullmann (1963), Dagron (1991)

defensores del concilio no dudarían en aplicar. Este peso de la sanción imperial como legitimante de las políticas eclesiásticas explicaría la reticencia de los emperadores considerados pro-monofisitas (Zenón y Anastasio) en condenar explícitamente el concilio, independientemente de la correlación de fuerzas entre ambas facciones.<sup>21</sup> La apelación a la sanción imperial y la institución del concilio de Calcedonia como la continuación natural de la tradición ciriliana otorgaba legitimidad y amplias posibilidades de consenso a la facción diofisita.<sup>22</sup>

En este contexto, cualquier oposición al concilio requeriría un lenguaje equivalente que pudiera rebatir la argumentación calcedoniana. Si los calcedonianos apelaban a la tipología imperial que asimilaba la figura del emperador, en tanto legislador, a figuras bíblicas como Moisés, David, Pablo de Tarso o el prototipo de emperador piadoso, Constantino; se planteaba la disyuntiva si cualquier decisión en términos religiosos que éste apoyara, podría alcanzar *status* de ortodoxia.<sup>23</sup> Ya vimos que, lejos de ser la base del “cesaropapismo”, esta tipología imperial condicionaba su autoridad a la sanción de la Iglesia misma y, si ésta no se encontraba dividida por la lucha facciosa, el papel del monarca se reducía a una función meramente formal. La convocatoria al concilio era percibida como la expresión misma de la división en el cuerpo eclesial y el emperador debía asumir el papel de árbitro de posiciones enfrentadas. En consecuencia, su decisión resultaba inapelable y unos contaban con la ventaja de que el emperador se mostraba receptivo a sus demandas, en cambio, los otros debían lidiar con el rechazo. ¿Cómo oponerse, en estas condiciones, a la sanción imperial? Para la primera generación de historiadores monofisitas se hizo evidente la necesidad de recurrir a un mismo lenguaje para hacer una lectura del período 451-474. La respuesta estaba, obviamente, en la Biblia.

---

<sup>21</sup> A pesar de los fuertes sentimientos monofisitas, Anastasio falló en su política anticalcedoniana. Cf. Duchesne (1912), Charanis (1939), Capizzi (1969).

<sup>22</sup> Por supuesto, este consenso no emanaba simplemente de la sanción imperial. El monopolio dogmático de la Iglesia en tanto *corpus* era una perspectiva compartida por ambas facciones. Pero su lugar en tanto ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός le otorgaba el ambiguo, pero determinante, derecho de ser árbitro de las disputas eclesiásticas. ver Ullmann (1976) p. 26-27, Dagron (1996) pp. 146-148.

<sup>23</sup> Como observa Dagron (1996) p. 70 el Antiguo Testamento tenía en la concepción bizantina de la realeza “un valor constitucional” por lo tanto *Aucun nouvel événement n'est tout à fait vrai, aucun nouvel empereur n'est tout à fait authentique tant qu'il n'est pas reconnu et étiqueté sur ce registre véterotestamentaire*. Cf. Dagron (1991).

A partir de ella, los historiadores anticalcedonianos podían reconstruir la historia de los acontecimientos sucedidos en torno al concilio de Calcedonia para refutar esta visión de la relación entre el Estado y la Iglesia. Si David, Salomón o Melquisedek formaban parte de los paradigmas de monarca piadoso, los anticalcedonianos también contaban con una batería de paralelos bíblicos que demostraban que no siempre el monarca se comportaba como garante de la ortodoxia. A partir de esta premisa, Juan Rufo y Zacarías escolástico debieron encontrar una clave interpretativa para condenar el concilio y a la vez generar una reflexión sobre los alcances de la voluntad imperial en temas dogmáticos, sus límites y sus efectos en la unidad de la Iglesia.

Ya vimos que en las *Pleroforias* el concilio de Calcedonia había sido descrito como una reivindicación de la herejía nestoriana. Con este objetivo en mente, Juan Rufo recurrió a imágenes y referencias bíblicas que organizaron su relato en una oposición entre ortodoxia y herejía, en la cual Nestorio, junto con otras figuras -el emperador Marciano, Juvenal de Jerusalén-, constituían el paradigma de la apostasía herética. A partir de dicho esquema de oposición, Juan Rufo otorgaba un significado concreto a ciertos signos funestos que precedieron la reunión del concilio. De acuerdo con los testimonios que el mismo autor recopiló de los ancianos de los monasterios palestinos, el día de la reunión del concilio el cielo de la ciudad santa fue cubierto por una oscuridad (سحابة) que anunciaba la apostasía de los obispos.<sup>24</sup> En efecto, los discípulos de Pedro el íbero recordaban el portento habían sido presenciado en toda la provincia en el mismo momento en que en la capital imperial los obispos consumaban su traición:

*No ocultaron el signo que tuvo lugar en Palestina para anunciar la apostasía (الفساد) de los obispos. Mientras se reunía el sínodo ilegal (الاجتماع غير القانوني), el cielo se puso oscuro (الظلمة) y fue cubierto por oscuridad (السحابة) y de nubes sombrías y en la ciudad santa (Jerusalén) y en todas las aldeas que están alrededor y muchos campos de Palestina, llovieron colirios (القطر)<sup>25</sup> que en su forma era iguales a aquellas que se fabrica, y había sobre ellas todo tipo de marcas diversas y extrañas.<sup>26</sup>*

<sup>24</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 22-24

<sup>25</sup> Nau dice de esta palabra "Le sens de ce mot est: "Limaille" ou "Pâte" ou "collyre" pour les yeux. D'après la il s'agit d'un corps solide, emplyé pour les maux d'yeux" Ver Juan Rufo: *Pleroforias* p. 27 n. 1. En este

El doble prodigio fue identificado por los santos como una profecía de las calamidades que sucederían en la Iglesia. La oscuridad (*لعل*) contenía una doble carga simbólica, no sólo porque el portento presagiaba las calamidades por venir, sino que también la manifestación misma del portento representaba simbólicamente la futura imposición de la herejía. Esta doble carga simbólica se revela en la sucesión de acontecimientos. Juan Rufo agregaba que los colirios caídos del cielo fueron utilizados por los desprevenidos fieles como amuletos. Para estupor de los testigos, éstos cegaban (*لعل*) a aquellos *que las utilizaban sin discernimiento* (*لعل لعل*).<sup>27</sup> Eutiquio, un sacerdote de la Iglesia de Jerusalén, envió unas cuantas de aquellas a Eudocia (esposa del difunto Teodosio II) como prueba de la desaprobación divina al concilio y de la “*apostasía de los obispos, según dijo el profeta Isaías: los servidores de Dios son ciegos* (*لعل لعل*)”.<sup>28</sup>

La anécdota nos permite explorar el tipo de complejo juego simbólico sobre el que el autor construyó su caracterización del concilio. Juan Rufo estructuró su narración a partir de la superposición de tres elementos cuya relación es exclusivamente mimética: el concilio de Calcedonia, los prodigios (la oscuridad y los colirios que cegaban a quienes los usaban) y el texto bíblico (Is. 42: 19). Así Juan Rufo procedía a partir de una sumatoria de elementos simbólicos que, combinados, constituían la prueba de aquello que sucedería a causa del concilio. En dicha sumatoria, la cita bíblica ocupaba un lugar imprescindible: ella era el elemento que unía los prodigios con el concilio y abría el espacio para discernimiento del santo (Eutiquio) quien identificaba la relación entre ambos sucesos.

---

sentido el término parece claramente asociado al vocabulario médico en tanto *لعل* está asociado a los términos *κολλῦριον* en las traducciones siríacas de Galeno, cf. Payne Smith (1895) p. 4102, Dickie (1995) p. 29.

<sup>26</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 23

<sup>27</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 23

<sup>28</sup> Cf. Is. 42: 19 Juan Rufo: *Pleroforias* p. 23

En este punto es necesario destacar que este juego simbólico no se limita a las intenciones del autor, sino que, sobre su narración, se superpone la traducción que reforzaba su significado. En efecto, el redactor siríaco de las *Pleroforias* tradujo la cita de Is. 42: 19 apeándose al texto griego sin hacer ningún intento de armonizar con el texto siríaco de la *Peshitta AT*. Las consecuencias de esta elección son de suma importancia ya que las divergencias en Is. 42:19 entre la *Peshitta AT* y la *Septuaginta* son considerables. Dichas divergencias se concentran en tres puntos. En primer lugar, la *Peshitta AT* está expresada en singular -dice “el sirviente” (ܚܚܒܐ) en lugar de “los sirvientes” (ܚܚܒܐܝܢ). Además, no emplea el término Dios (Syr. ܘܫܘܒܐ, Hebr. אֱלֹהִים Gr. θεός) sino “el Señor” (Syr. ܡܠܝܚܐ Hebr. יְהוָה del gr. κύριος). Por último, la versión *Peshitta AT* usa un término diferente para “ciego” (ܚܚܒܐ) que se corresponde directamente con la forma hebrea עוֹר y en su lugar privilegia la forma pasiva ܘܫܘܒܐ. Todas estas diferencias evidencian una dependencia de la forma griega de la *Septuaginta*, elección que obedecía a la necesidad de armonizar la cita al contexto narrativo. La versión *Peshitta AT* de Is. 42: 19 se orienta en un sentido muy diferente al que Juan Rufo le quiso asignar: “¿Quién es ciego sino el siervo del Señor?” (ܚܚܒܐܝܢ ܐܝܪܐ ܚܚܒܐܝܢ ܡܠܝܚܐ) que es una traducción literal del texto masorético וְהָיָה יְהוָה יְהוָה: Por esta razón, el redactor siríaco mantuvo una versión acomodada a la versión griega de la *Septuaginta*, tal como la hubiera usado Juan Rufo. En este caso podemos postular que la cita bíblica fue parte de una decisión consciente del traductor que respondía a la necesidad de mantener la correspondencia entre las citas y la narrativa, algo que sólo era posible si se mantenía en armonía con la versión de la *Septuaginta*.<sup>29</sup> En este caso el traductor, de acuerdo con su intención de hacer su versión lo más fiel al texto griego, se apeó a la *Septuaginta*: καὶ ἐτυφλώθησαν οἱ δούλοι τοῦ θεοῦ. “Los sirvientes de Dios son ciegos” para mantener el sentido específico de la cita.<sup>30</sup>

<sup>29</sup>Debemos recordar que la divergencia entre la cita y la versión *Peshitta AT* se explica fácilmente si tenemos en cuenta su transmisión textual. Juan Rufo escribió en griego, y fue traducido al siríaco poco después por un escriba anónimo. Si tenemos en cuenta esta peculiaridad del texto, es obvio esperar que las citas del Antiguo Testamento estuvieran extraídas directamente de la *Septuaginta*, lo que no siempre sucede. *Juan Rufo: Pleroforias* Introducción p. 9; Cf. Perrone (1989)

<sup>30</sup> Recordemos que desconocemos como era la versión original de las *Pleroforias* en griego. *vide supra*

Por otra parte, el desplazamiento del sentido singular al plural tiene consecuencias similares. La expresión “*El siervo del Señor*” aparece en varios pasajes del Antiguo Testamento, sin embargo nunca con el mismo énfasis. Los exegetas judíos solían identificarlo a veces con Israel mismo, o con figuras mesiánicas como Moisés<sup>31</sup> y Nehemías;<sup>32</sup> mientras que algunos intérpretes cristianos lo identificaban con un individuo específico (en la mayoría de los casos como profecía de la figura mesiánica).<sup>33</sup> Sin adentrarnos en la compleja discusión de esta figura en el deuterio Isaías, nos interesa destacar su importancia como una figura tipológica en especial dentro de algunas de las corrientes interpretativas en circulación en los siglos V y VI. La expresión de Is. 42: 19 “*El siervo del Señor*” fue interpretada durante la Antigüedad tardía como una referencia explícita al pueblo de Israel en el exilio babilónico.<sup>34</sup> De la misma manera, aunque sensiblemente desplazado en un sentido de pluralidad, debía interpretarse en el fragmento de las *Pleroforias*. Juan Rufo (y su traductor) conocía dicha lectura del deuterio Isaías como referencia tipológica a Israel, y asoció la imagen de su ceguera como el alejamiento de Dios por parte de los obispos.

Así podemos apreciar en pleno funcionamiento los mecanismos miméticos que subyacen en la particular narrativa de las *Pleroforias*. El autor puso en juego una serie de elementos simbólicos, la oscuridad, la ceguera de Israel, la profecía de Isaías que penetraban su narración y, de esta manera, la moldearon como un antecedente -un *typos*- de los protagonistas del concilio. La traducción de la referencia bíblica se produjo sin ningún cuidado aparente por la correspondencia con las formas canónicas. Pero debemos considerar que la actitud del traductor ante la referencia fue libre y no descuidada, por lo que su manipulación queda expuesta en este delicado juego entre las divergencias entre ambas versiones de la Biblia. Al incorporar las citas bíblicas, el autor intentaba reconstruir el acontecimiento, integrándolo a una cadena de significados reconocible para sus lectores.

---

<sup>31</sup> Baltzer (2001) p. 428

<sup>32</sup> Baltzer (2001) p. 314

<sup>33</sup> Hillyer (1969)

<sup>34</sup> Wilshire (1975)

Las citas y referencias estaban superpuestas unas sobre otras, reforzando por acumulación el significado del episodio, es decir, los obispos en Calcedonia, al dejarse llevar por la herejía, se comportaron como los emigrados de Israel en Babilonia al separarse de Dios seducidos por la idolatría.

Analicemos ahora la relación del texto bíblico con los otros dos elementos que componen la narración. La veracidad del prodigio se sustentaba en dos circunstancias concurrentes. En primer lugar, la santidad de los testigos del evento quienes –gracias a su discernimiento- le otorgaron un sentido específico. En segundo lugar la inclusión del versículo bíblico confirmaba la interpretación del santo ubicándose como el elemento articulador de los dos acontecimientos. El primero (la idolatría en la que cayó Israel en su exilio en Babilonia) se transformaba en un antecedente del segundo (el concilio). Por otro lado, la correspondencia léxica entre las personas cegadas en Palestina por usar como amuletos los colirios caídos del cielo (una práctica a todas luces idolátricas,<sup>35</sup> esto es, opuesto a la piadosa práctica cristiana) se conectaba con la ceguera espiritual de los obispos que cayeron en una nueva idolatría: la *cuaternidad* del dogma diofisita proclamado en Calcedonia. En el centro se ubicaban las palabras del profeta que unía ambos acontecimientos (a partir de las correspondencias lexicales) y proporcionaba un antecedente tipológico sobre el cual construirse.

Juan Rufo reforzó esta interpretación con un segundo signo, esta vez ocurrido en el momento del ascenso del emperador Marciano al trono:

*Y si alguno no cree que un signo tan grande como el milagro de los colirios haya sucedido, que acepte la confirmación por un hecho similar que sucedió entonces, y que es conocido por todos y que ha sido atestiguado en un escrito público (الله, الله الله del Gr. δημόσιος). El día en el que el impío Marciano fue proclamado emperador y recibió la corona, una espesa oscuridad (الله) cubrió súbitamente la tierra y arena bajó de lo alto; y la oscuridad (الله) era similar a la que cubrió Egipto;<sup>36</sup> y ella oscureció el aire de tal manera que todos los habitantes de la ciudad*

<sup>35</sup> cf. Russell (1995) p. 35-50; Kazhdan (1995) p. 77-78

<sup>36</sup> Ex. 10: 21

*imperial tuvieron un gran miedo y angustia, en todos los lugares, y estaban tristes, y gritaban y estaban en duelo, como si hubiera arribado el fin. Era una profecía de la oscuridad (سجلا) que iba a cubrir toda la tierra por causa de este tirano (لوجل, del gr. τύραννος) y también la ceguera (العمى) y el oscurecimiento (العتمة) que hay lejos del temor de Dios; también estaba toda la creación, por así decirlo, en un luto indescriptible, y anunciaba el avance de la infidelidad hacia Dios que se iba a producir contra la recta adoración que el emperador impío iba a realizar junto a la inmensa chusma de Obispos de la tierra”<sup>37</sup>*

Este segundo testimonio constituye, a partir de las correspondencias lexicales, una continuación lógica del primero. La visión de las tinieblas en Constantinopla durante el ascenso del nuevo emperador confirmaba la veracidad de la primera y ambas fueron identificadas como signos de la cólera divina y profecía de la apostasía de la Iglesia. Esta identificación se sostiene a través de la correlación simbólica del concilio y el ascenso del emperador. Ambos fueron precedidos por la misma oscuridad, una identificada con la ceguera y la otra con la novena plaga de Egipto de Ex. 10, 21. Tanto con la referencia bíblica como con la aplicación del título de tirano para Marciano, Juan establecía un paralelo (es decir una integración vertical) entre ambos episodios. Así, para los lectores de las *Pleroforias* Marciano se convertía en un nuevo Faraón, desobediente a Dios y la oscuridad en una señal de los males que caerían sobre su Imperio (de eso nos ocuparemos más adelante) a causa de su impiedad.

La descripción del ascenso de Marciano al trono está construida, de la misma manera que el concilio de Calcedonia, a partir de un vocabulario bíblico. Pero en este caso, el traductor invirtió su criterio al privilegiar el texto *Peshitta AT* por sobre la *Septuaginta*. En efecto, para mantener la correspondencia entre ambos eventos el traductor eligió el vocablo **سجلا** que coincide con la versión *Peshitta AT* del libro del Éxodo como traducción del vocablo hebreo **שָׁחַח** pero de ninguna manera equivalente al vocablo griego **σκότος** de la

---

<sup>37</sup> *Juan Rufo: Pleroforias* p. 25 Cf. *Evagrio escolástico: Historia Eclesiástica* pp. 45-46 (en particular la sombra **σκία** que proyectó un águila sobre él). Ambos autores reconocen una serie de prodigios relativos a su ascenso al trono. Probablemente, ambos autores se hagan (de manera diferente) eco de escritos circulantes dedicados a propaganda en torno al ascenso de Marciano. Ver Allen (1981) pp. 96-98



*Septuaginta*.<sup>38</sup> De esta manera, constatamos que la elección de la palabra no resulta ingenua, ya que la carga simbólica de *לְחַשׁוּ* remite inmediatamente al lector hacia el libro del Éxodo, en lugar de la variante más común de *לְחַשְׁוּ* que se la forma más común de la traducción de *σκότος*.<sup>39</sup>

Los episodios que evocaban los signos que precedieron a la reunión del concilio y el previo ascenso al trono del emperador marciano constituyen un ejemplo de una “retórica de la diferenciación”, es decir, una red de simbolismos que establecen una polaridad entre un “nosotros” y un “ellos”. Los prodigios no eran una mera “revelación” de la acción de Dios, sino que además eran signos identificables que estaban enmarcados en una compleja cadena, entrelazados con otros significados extraídos de la historia de Salvación. La metáfora de la oscuridad y la ceguera permite establecer a la vez una clara delimitación del espacio sagrado entre aquellos a quienes se refieren los signos (“los otros”) y aquellos que han sabido interpretarlos (“los otros”) otorgándole legitimidad a unos mientras condena a otros.

Una segunda referencia tipológica a la que Juan Rufo recurrió para caracterizar el concilio fue la concerniente a la idolatría de Israel. La lucha contra los dioses paganos, imágenes construidas por el demonio para alejar a los hombres de la correcta adoración a Dios, es una de los temas preferidos de la historiografía monofisita. El recurso a esta imagen puede apreciarse en el extenso pasaje homilético con el cual concluyen las *Pleroforias*.<sup>40</sup> Se trata de un discurso en el cual el autor aconsejaba a los fieles acerca de las estrategias que debían aplicar para rebatir las acusaciones de los calcedonianos. Este cierre era un complemento lógico de todo el desarrollo de la obra y no debe sorprendernos que los enunciados de esta contrargumentación hayan tenido como base principal el texto bíblico. Esto se debe a que, en primer lugar, la Biblia se encadenaba a los argumentos teológicos en

---

<sup>38</sup> Rüger (1970)

<sup>39</sup> En la narración de la muerte de Jesús, el término para oscuridad usado es *לְחַשׁוּ*. Ver Mt. 27: 45; Mc. 15: 33 y Lc. 23: 44.

<sup>40</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 146-156

virtud de los cuales era necesario de rechazar las disposiciones dogmáticas del concilio. Desde el punto de vista teológico, Juan Rufo se inspiraba tanto en las premisas de Cirilo de Alejandría en sus anatemas contra Nestorio,<sup>41</sup> como en los argumentos de Timoteo Eluro que señalaban la contradicción que suponía la aceptación de la definición “*en dos naturalezas*” con las decisiones anteriormente tomadas en Éfeso I y II.<sup>42</sup> Recordemos que, al contrario de lo que los Calcedonianos argumentaban, para los monofisitas, las decisiones del segundo concilio Éfeso conservaban plena validez. Pero la construcción de la refutación no se detenía en cuestiones dogmáticas y, mucho menos en cuestiones jurídicas. Más bien, el acento estaba puesto tanto en la prioridad de los cánones precedentes (desde el concilio de Nicea hasta Éfeso II) y en la contraposición de la autoridad moral de los detractores del concilio y de la perversidad de sus defensores. Desde esta perspectiva, su intención radicaba en presentar la oposición anticalcedoniana de acuerdo con una *tradición* previa, relegando a la de sus opositores a la de una “resurrección” de la herejía nestoriana.<sup>43</sup> Es por eso que la organización de la obra insiste en la idea de “trasgresión” y “apostasía” para atribuir al concilio el status de innovación herética o, en un sentido más estricto, la reintroducción de doctrinas previamente condenadas. En este marco, la discusión dogmática aparecía cerrada desde todo punto de vista. La definición “*en dos naturalezas*” había sido condenada como herética porque la tradición aportaba pruebas en contrario. Esta interpretación partía de la ficción por la cual la doctrina de la unidad hipostática entre las naturalezas humana y divina de Cristo después de la encarnación formaba parte del dogma cristiano desde tiempos apostólicos:

*Si aquellos que se han mostrado infieles en Calcedonia nos preguntaran '¿Por qué nos llamáis transgresores o infieles?' nosotros le responderemos que hay una ley apostólica (Λευθε ἰσχυροί)<sup>44</sup> que dice 'Pues a si aquello*

---

<sup>41</sup> PG 76 col. 312, 372, 448

<sup>42</sup> En este caso Juan Rufo no cita a Timoteo sino aporta la referencia a una obra suya que rebatía el Tomo de León. Es probable que el tratado al que hace referencia esté relacionado con los fragmentos de citas de Timoteo contenidas en un florilegio del siglo VIII publicadas por F. Nau. Ver *Documents pour servir à l'Histoire de l'église nestorienne*. En PO 13, pp. 218-236

<sup>43</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 147

<sup>44</sup> Gal. 2: 18

*que he destruido luego lo vuelvo a construir me mostraré a mí mismo como un trasgresor (ܫܘܨܘܪ)*<sup>45</sup>

En el fragmento, la referencia bíblica adquiere, un carácter prescriptivo, es decir, las palabras del apóstol inducen a un comportamiento concreto (el rechazo al concilio). Pablo se transformaba así en arquetipo de un comportamiento que los fieles debían imitar. La intención de Juan Rufo no era tanto demostrar la contradicción que suponía el concilio sino recordar a su lector/audiencia el imperativo moral de rechazar todo compromiso con los herejes. Por lo tanto se hacía necesario establecer una distinción entre un “nosotros” y un “otros” imposibilitando cualquier flaqueza en virtud de un arreglo. Así el texto sagrado era moldeado y transformado en una prescripción de una acción futura. Es en dicha prescripción moral (que tiene todo cristiano de no relacionarse con herejes) donde se afirma todo el párrafo. Pero las palabras del apóstol, tomadas en primera persona, adquieren autoridad en virtud de que su autor se transforma en un arquetipo, un modelo de comportamiento a seguir. Los ortodoxos debían rechazar todo lazo o negociación con los herejes, así lo ha prescrito el apóstol, y no ceder ante la tentación de negociar con ellos. En cambio, los herejes han realizado el camino opuesto, se alejan de ese patrón de comportamiento bíblico transformándose en los verdaderos infieles y transgresores.

Aquí se puede percibir una de las mayores preocupaciones de Juan Rufo: mantener la unidad y coherencia de la facción anticalcedoniana contra cualquier tipo de intento de “conciliar” con los herejes. Pero este recurso a la mimesis bíblica implicaba necesariamente su manipulación de la referencia. El análisis de este párrafo es particularmente delicado puesto que a la manipulación del autor se superpone, otra vez, la del traductor siríaco.

El primero de ellos (Juan Rufo) incorporó a su discurso el fragmento de Gal. 2: 18 como fundamento suficiente para justificar para los calcedonianos el epíteto de “transgresores” e “infieles”. A través de la cita, el autor buscaba transformar el rechazo del concilio en un mandato apostólico; puesto que si aquello que había sido condenado en el

---

<sup>45</sup> *Juan Rufo: Pleroforias* p. 114 Cf. La versión copta en Orlandi, T. (ed.) *Koptische Papyri theologischen Inhalts*. Viena 1974, pp. 110-117.

primer concilio de Éfeso (la herejía nestoriana) había sido reivindicado por el concilio de Calcedonia, quienes aceptaron el concilio eran violadores de la Ley, mientras que sólo aquellos que lo rechazaron se han mantenido fieles a ella. Pero la incorporación del pasaje bíblico desconectado del contexto más general de la epístola implicaba una transformación de su sentido. El pasaje de Gal. 2: 18 estaba inscripto en el contexto de la polémica con quienes sostenían la imprescriptibilidad de la ley mosaica. En Gal. 2:15-21 el apóstol discutía con dos extremos. En primer lugar con el "legalismo" (i.e., la tentativa de ganar el favor con Dios mediante la observancia de Torah) y, en segundo con el "nomismo" (la respuesta de la fe a un Dios que ha actuado en favor de alguien por vivir una vida gobernada por la Torah). En Gal. 2:15-16 se presentaba, en forma abreviada, el caso contra el primero de ellos; en 2:17-20 Pablo desarrollaba su discusión con el segundo, para concluir en 2:21 al incorporar ambos.<sup>46</sup> Los puntos de desacuerdo entre Pablo y los Judaizantes estaban resumidos en los versículos 17-20; y la refutación de los cargos específicos en su contra era expuesta en el versículo 21.<sup>47</sup> En suma, el debate original en el que se inserta Gal. 2: 18 era la vieja discusión paulina de la fe o la ley mosaica como camino de salvación.

Pero Juan Rufo trasladó el debate a otro terreno. La herejía nestoriana, en tanto innovación, no era una correspondencia exacta de la ley mosaica. Hasta el momento de la encarnación, esta última había gozado de plena vigencia pero había sido abolida en el momento de la encarnación. En cambio, la herejía nestoriana fue condenada desde tiempos apostólicos aunque ahora resurgía con nuevos ropajes. La inclusión del pasaje en el discurso de las *Pleroforias* no puede darse sin forzar su significado, reinterpretándolo y asignándole un sentido que deviene del texto mismo.

Sobre la resignificación del autor, aparece la del traductor. Este segundo eslabón es interesante para nosotros en la medida que agrega una variable más a la composición del

---

<sup>46</sup> Räisänen (1985)

<sup>47</sup> Dunn (1985)

texto.<sup>48</sup> Podemos notar que, como en el caso de la cita del libro de Isaías, la estructura de la referencia<sup>49</sup> se acerca más a la versión griega de la carta a los gálatas<sup>50</sup> que a la versión *Peshitta NT*.<sup>51</sup> Esta disposición no se debe, como habría interpretado Nau, a la mera traducción “servil” sino a la intención de mantener las citas bíblicas (así como nombres propios o categorías específicas) en concordancia con las intenciones del autor. Es la traducción la que, nuevamente, provee un vocabulario específico (ܘܚܫܝܘܬܐ) para definir el carácter de la herejía como trasgresión a la tradición recibida. La preferencia de una traducción más cercana a la versión del texto griego que a la versión *Peshitta NT* permite el desplazamiento de sentido hacia una interpretación adecuada de la cita. En primer lugar, el traductor elige para traducir el sustantivo griego παραβάτης con el sustantivo siríaco ܘܚܫܝܘܬܐ (*trasgresor*) en vez de la forma más propiamente siríaca ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ (literalmente *que transgredió el mandamiento*) que es utilizada en la *Peshitta NT*.<sup>52</sup> Esta elección demuestra no tanto la intención del autor de acomodar su traducción al texto griego de la Biblia sino la de acomodarla la referencia al discurso. Por supuesto, este tipo de juegos de palabras constituye desplazamientos de sentido extremadamente sutiles, pero significativos si tenemos en cuenta el énfasis que el traductor pone en el vocabulario.

La descripción de Juan Rufo es en buena medida deudora de las obras de Timoteo Eluro. En el fragmento atribuido a éste contenido en el florilegio siríaco<sup>53</sup> la relación entre el concilio y la idolatría era aun más explícita. En efecto, en su descripción de la situación

<sup>48</sup> La transmisión textual en lengua siríaca es importante puesto que nos permite definir las posibles lecturas que los destinatarios hicieron de su obra. Una tradición no se construyen en la simple incorporación de textos autoritativos sino que también implica la resignificación de aquellos en una clave interpretativa no siempre coincidente con los designios originales del autor.

<sup>49</sup> ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ

<sup>50</sup> εἰ γὰρ ἂν κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω.

<sup>51</sup> ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ “Pues si aquello que he destruido luego lo vuelvo a construir me muestro a mí mismo que he transgredido al mandamiento”

<sup>52</sup> La Filoxeniana traduce de manera similar a la Peshittâ: ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ ܘܚܫܝܘܬܐ ܕܘܫܝܘܬܐ pero con la variante significativa “Me mostraré como un trasgresor a la Ley”.

<sup>53</sup> Vide supra cap. 1

de la Iglesia alejandrina bajo la autoridad de Proterio,<sup>54</sup> la herejía calcedoniana era semejante al becerro de oro mencionado en Ex. 32: 1-6

*Millares, a causa de esto [el sínodo de Calcedonia], han muerto por Cristo en Alejandría, Egipto y Jerusalén porque ellos no han adorado al ídolo (ⲁⲟⲩ) de oro y no han consentido asociarse al concilio de Calcedonia*<sup>55</sup>

Pero Timoteo extendía el recurso a las citas bíblicas construyendo una cadena (Mt. 7: 15-16; Jn. 10: 10; Jn. 10: 11; Jn. 10: 10, Mt. 18: 7, Mt. 12: 32 y Ps. 18: 5)<sup>56</sup> que, en conjunto, conformaban una unidad de sentido similar a la de Juan Rufo y que oponía a calcedonianos y anticalcedonianos a partir de la polarización de posiciones. La oposición entre fieles e impíos estaba mediada por la referencia a los mártires por la causa anticalcedoniana que se complementaba con la referencia al libro del Éxodo, cada una de ellas formando un conjunto coherente. El resultado es un aparente marasmo de citas bíblicas que no denotan coherencia ni unidad, sin embargo, la estructura de las citas en la narración permiten generar una visión perfectamente lógica si la analizamos como *un sistema de referencias* y no como fragmentos aislados. Podemos calificar a las referencias bíblicas como un *sistema de referencias* puesto que cada una de las citas bíblicas construye un sentido común a partir de jerarquizar diversos significados contenidos en el texto bíblico. En el caso de Timoteo, el resultado de este juego entre narrativa histórica y tipología bíblica es una caracterización del concilio que emerge de un entramado simbólico constituido por elementos bíblicos de diverso origen. Para Timoteo, los obispos del concilio eran falsos profetas (Mt. 7: 15), cuyos frutos (Mt. 7: 16) constituían la persecución y el martirio de otros cristianos, ladrones (Jn. 10: 12), hombres escandalosos (Mt. 18: 7) y blasfemos (Ps. 18: 5) que no obtendrán el perdón divino (Mt. 12: 32). Puesta en conjunto, la larga cadena de citas no parece construida al azar, sino que su montaje de no sólo muestra una asociación de figuras, sino también una forma de “tipología vertical” en la que un acontecimiento se incorpora dentro del otro. En una lógica de este tipo Moisés es un

---

<sup>54</sup> *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*: pp. 214-217

<sup>55</sup> *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*: p. 214-215

<sup>56</sup> *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*: 214-215

*arquetipo* presente en la historia, no sólo desde un punto de vista mimético, en la medida que los monjes se han comportado de acuerdo a ese modelo, sino también como profecía de ese evento del cual es *typos*.<sup>57</sup>

Tanto en el caso de Juan Rufo como en el de Timoteo la incorporación del texto bíblico en el relato histórico se producía a partir de la transformación de su carácter prescriptivo en una descripción de los eventos. Así, la Biblia adquiriría un carácter profético que se producía mediante la distorsión del texto para hacer de los herejes los destinatarios del epíteto de “trasgresor”. Ellos, agregaba Juan Rufo, habían transgredido la ley al rehabilitar las ideas de Nestorio “*el campeón de las dos naturalezas*”<sup>58</sup> después de que habían sido expresamente condenadas en el primer concilio de Éfeso I. Además, no sólo los herejes han prevaricado una o dos veces, en tanto cambiaron su posición con la encíclica y Antiencíclica,<sup>59</sup> sino que la contradicción con la *tradición* se ha hecho manifiesta en varias ocasiones.<sup>60</sup> Por eso prosigue:

*Ustedes (se dirige a los calcedonianos) han cumplido eso que ha dicho el profeta Jeremías ‘Ellos han aprendido a mover sus pies y no los han detenido’<sup>61</sup> Ustedes son rosas que el viento hace mover, ustedes se agitan y siguen el viento, son cojos de ambos pies<sup>62</sup> y no toman nunca el camino de la verdad. Es por ustedes que está escrito ‘aborrezco a los que cometen trasgresión’<sup>63</sup>; y de esto Dios anunció y dijo al fin por el profeta Isaías<sup>64</sup> ‘Ustedes saldrán y verán los cuerpos de los hombres que se han rebelado contra mí porque su gusano no morirá ni su fuego se apagará y serán para toda carne un objeto de curiosidad’<sup>65</sup>*

---

<sup>57</sup> Krueger (1998)

<sup>58</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 115

<sup>59</sup> Cf. Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 116-117

<sup>60</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica*. Pp. 133-142

<sup>61</sup> cf. Jer. 14: 10

<sup>62</sup> 1Re. 18: 21

<sup>63</sup> Ps. 100: 3

<sup>64</sup> Is. 66: 24

<sup>65</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 116

La adición de Jer 14: 10 enmarca a la herejía calcedoniana en el mismo contexto interpretativo que corresponde a Is. 42: 19. La Iglesia, como el Israel histórico, ha caído en la idolatría de las dos naturalezas y en consecuencia se ha alejado de Dios. La cita de Jeremías permitía al redactor adaptar la metáfora del pueblo vagabundo para referirse a la inconstancia del pueblo de Dios. Lo que ya había sido condenado por los padres conciliares ahora era confirmado por los obispos en el concilio con la única excusa de la voluntad imperial, y esta trasgresión sólo podía acarrear la condena divina y la consecuente ruptura del pacto.<sup>66</sup> En última instancia, el discurso se orientaba hacia una acusación contra los obispos por su excesiva acomodación a las circunstancias, aprobando una u otra decisión de acuerdo a la conveniencia del momento. En este sentido la historia sagrada aportaba claves para interpretar el destino de la Iglesia. Para reforzar la metáfora, Juan Rufo incorporó la increpación de Elías al pueblo de Israel en 1 Reyes 18: 21. En ella, el profeta llama a los israelitas a tomar partido claro por Dios y a no seguir la idolatría del culto a Baal impuesta por el rey Ajab y su esposa Jezabel. La metáfora de renguear de dos piernas es complementaria a la metáfora del pueblo vagabundo e introduce otro tema fundamental (Ajab como modelo de príncipe idólatra) el cual analizaremos en un apartado posterior. La última referencia es una paráfrasis del Ps. 100: 3 donde el autor retomaba la idea de *trasgresión* para definir el concilio por medio de una nueva manipulación textual. En la versión de la *Peshitta AT* del salmo se lee: “Aborrezco la práctica del mal” ܘܥܒܕܬܐ ܕܡܠܐ <sup>67</sup> pero en las *Pleroforias* se lee ܘܥܒܕܬܐ ܕܡܠܐ ܕܡܠܐ ܕܡܠܐ “aborrezco a los que cometen trasgresión” correspondiente al griego de la *Septuaginta* ποιοῦντας παραβάσεις ἐμίσησα. Nuevamente debemos notar que difícilmente se trate de una traducción servil. En este contexto, la traducción de la *Septuaginta* servía a dos propósitos. En primer lugar, permitía personalizar el texto cambiando ܘܥܒܬܐ (la práctica, el hacer) por ܘܥܒܬܐ ܕܡܠܐ (los que hacen / practican) para hacer más explícita la referencia a los obispos calcedonianos. En segundo, el uso de παραβάσεις por ܘܥܒܬܐ ܕܡܠܐ

<sup>66</sup> Castellino (1980)

<sup>67</sup> La versión masorética dice שנאתי שדדושים “odio las acciones transgresoras”



(trasgresión) en vez del más neutro *كلمة* (mal) reforzaba la noción ya desarrollada en la cita paulina del concilio como ruptura del orden divino. Al incorporar la referencia bíblica, para las *Pleroforias*, los obispos en Calcedonia no sólo habían practicado el mal, sino que se habían comportado como el pueblo de Israel, fueron inconstantes en su fidelidad a Dios y cambiaron de bando de acuerdo a las circunstancias.

Como señalamos, en la construcción retórica del concilio como una trasgresión Juan Rufo era dependiente de la literatura polémica anticalcedoniana del siglo V. La existencia de un bagaje común de ideas e imágenes queda evidenciada en el mismo fragmento de Timoteo Eluro donde el autor hacía referencia a las profecías del Antiguo Testamento que anticipaban la apostasía que significaba el concilio:

*Pues los santos han profetizado en cuanto a él, (el decir el concilio de Calcedonia): Jeremías los nombra 'Ellos son una banda de infieles. Ellos han tendido sus lenguas como arcos'<sup>68</sup> contra el Mesías y (su lengua es) 'como una flecha mortal'<sup>69 70</sup>*

Timoteo incorporó la cita de Jer. 9: 1-3 como una profecía alusiva al concilio. Pero debemos observar que la incorporación de la cita sólo es operativa gracias a un complejo juego de palabras. Esto se debe a que Jer. 9: 1-3 encierra numerosas dificultades en su tradición textual, de hecho, es uno de los pasajes cuyo significado ha sido más discutido en toda la Biblia debido a sus implicancias teológicas.<sup>71</sup> Los estudios modernos coinciden en que el versículo es una expresión del sufrimiento de Dios ante los pecados de su pueblo, particularmente aquellos cometidos por sus palabras. Sin embargo, tanto para la tradición rabínica como para la patristica la imagen de un Dios sufriente iba en contra del concepto de impassibilidad divina por lo que las enmiendas apuntaban a atribuir estas palabras

---

<sup>68</sup> Jer. 9: 1-3

<sup>69</sup> Jer. 9: 8

<sup>70</sup> *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*: p. 212

<sup>71</sup> Ver la discusión en Holladay (1986) pp. 296-297

directamente al profeta Jeremías.<sup>72</sup> Una consecuencia evidente de esta dificultad fue la paulatina transformación del pasaje, y una gran diversidad de lecturas.<sup>73</sup>

La traducción siríaca del fragmento de Timoteo se separa tanto de la *Septuaginta* como de la *Peshitta AT*. El traductor operó sobre el texto bíblico, modelándolo de manera tal que pudiera incorporarse correctamente a su contexto. La armonización de Jer. 9: 1-3 con Jer. 9: 9 nos revela la deliberada manipulación del texto. La clave para entender el mensaje detrás de ella se encuentra en la construcción de una cadena de significados que describen las acciones del concilio a partir de imágenes bélicas. En este punto Timoteo se apropiaba de una tradición exegética que asignaba a este pasaje determinado un valor específico. Para dicha tradición las profecías de Jeremías se ubicaban en un contexto histórico concreto,<sup>74</sup> la advertencia a Israel por sus pecados y el castigo inminente de la destrucción del templo por Nabuconodosor.<sup>75</sup>

La vinculación entre el concilio y la idolatría de Israel no se detiene en un mero paralelo en el significado de la rebeldía del pueblo de Dios. La continuación de la cadena de citas bíblicas (I Tim. 4: 1; 2 Tim. 3: 1-5)<sup>76</sup> permite percibir una relación más profunda. La referencia del mensaje escatológico de las cartas paulinas en lo referente al final de los hombres impíos, liga el destino de la Jerusalén histórica con la de la Iglesia. Por medio de una compleja sumatoria de referencias bíblicas Timoteo construía una cadena de significados que ligan el pasado con el presente. La perversidad de los hombres (la

---

<sup>72</sup> Smith (1987) pp. 97-99

<sup>73</sup> La lectura propuesta por la BHS del original hebreo es "(...) una banda de infieles. Y doblan su lengua, su arco es falsedad." (קָרְפוּ שְׂפָתָם כְּעֵקֶב, נִבְלְשׁוּ אֶת־רִכְוּעָתָם בְּגֵדִים) pero la Septuaginta une las dos partes del versículo dos "Son una asamblea de aquellos que anulan el pacto. Y tensan sus lenguas como un arco." (σύνοδος ἀθετούντων και ἐνέτειναν τὴν γλῶσσαν αὐτῶν ὡς τόχξον.). En este caso la traducción de la *Peshittâ AT* coincide (parcialmente) con la *Septuaginta*: "Ellos son una banda de traidores y arquean sus lenguas como sus arcos." (ܕܗܘܢܝܢ ܒܢܝܘܬܐ ܕܗܘܢܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܗܘܢܝܢ).

<sup>74</sup> Cf. Orígenes *Homilias in Jeremiam*. Col. 256–534. Juan Chrisóstomo. *Commentarium in Jeremiam prophetam*. Col. 739–1038. Efrén el sirio *Commentarium in Jeremiam*. Col. 98–162. Cirilo de Alejandría. *Fragmenta ex Catenus in Jeremiam* Col. 1451–58. Teodoro de Cirros *In Jeremiam* Col. 495–760.

<sup>75</sup> Jer. 21: 1-10

<sup>76</sup> *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*: pp. 212-213

impiedad del Israel histórico y la apostasía de la Iglesia) es tanto arco como flecha que hiere a Dios por medio de la idolatría y la desobediencia, lo que produjo el castigo de los impíos y la salvación de aquellos que se mantengan fuertes en la fe. Al utilizar esta cadena de citas, Timoteo inducía a su lector / audiencia hacia dos conclusiones. En primer lugar, el concilio de Calcedonia, con sus blasfemias era una nueva forma de idolatría; luego, esta idolatría llevaría a la ruina a la Iglesia y sólo serán salvos aquellos que se mantengan constantes en la ortodoxia.

Tanto en la versión siríaca de las *Pleroforias* como en los fragmentos siríacos de Timoteo Eluro identificamos una manipulación del texto bíblico que tenía por finalidad generar un vocabulario que había sido desplegado a lo largo del relato para generar, a partir de las coincidencias lexicales, un conjunto de significados que permitiera caracterizar el concilio. Este vocabulario nos descubre el universo conceptual de la eventual versión griega, que el traductor se preocupó por conservar. En este sentido, la tipología bíblica fue el fundamento para una condena al concilio en tanto éste era una trasgresión (παράβασις -ܡܘܨܝܘܬܐ) con respecto a la tradición patristica.<sup>77</sup>

El vínculo entre la idolatría de Israel y el concilio asumía otras formas igualmente significativas en la *Historia eclesiástica* de Zacarías de Mitilene. El historiador de Gaza hacía una comparación entre el concilio de Calcedonia con la adoración de las imágenes que tiene algunos puntos en común con la de Juan Rufo. Como vimos, Dióscuro fue condenado al exilio por su negativa a aceptar la reivindicación de Teodoreto e Ibas y, *porque no adoró la imagen que tiene dos caras, que fue instalada por (el Papa) León y por el sínodo de Calcedonia.*<sup>78</sup> Zacarías describía la herejía diofisita siguiendo un mismo patrón en el que la metáfora de la idolatría (como la desobediencia a Dios) constituía el

---

<sup>77</sup> En este punto ya podemos justificar un desacuerdo con Orlandi (1979) en cuanto a la autoría del texto de las *Pleroforias*. Creemos que aportamos suficientes pruebas de la dependencia de las *Pleroforias* en su versión siríaca con respecto a un original griego hoy perdido. En qué medida el texto fue modificado en el curso de su traducción es, aunque una hipótesis altamente plausible, indemostrable. Sin embargo, la cuestión de la autoría efectiva sigue siendo un problema marginal en nuestro análisis. Si las *Pleroforias* en siríaco son, o no, la traducción de la obra de Juan de Beth Rufina no afecta, en última instancia, la validez de nuestras conclusiones.

<sup>78</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* p. 105

nexo mimético. La herejía calcedoniana se asemejaba a aquel ídolo (𐤀𐤃𐤍𐤏𐤍, equivalente al Gr. εἶδολον) al que el pueblo adoró, alejándose de la debida obediencia a Dios. En el caso de Zacarías, se trataba de una imagen de dos caras (que representaban el tomo de León y el concilio) y, en el caso de Timoteo, la herejía era un antitipo de la imagen de oro, en referencia explícita a Ex. 32: 1-6. Si bien en el primero de los casos no existe una referencia clara en toda la Biblia a un ídolo de éste tipo, es indudable que Zacarías buscaba remitir a su lector a un modelo reconocible.<sup>79</sup> Pero la simple recurrencia del vocabulario de adoración de un ídolo (𐤀𐤃𐤍𐤏𐤍) es una figura de una fuerza que no requería mayores precisiones para su eventual audiencia. Este mismo uso de la imagen de la idolatría es aplicado por el autor de la *Vida de Juan Bar Aftonia*<sup>80</sup> que definió al dogma calcedoniano como “*aquellos dos novillos fabricados antiguamente,*” haciendo referencia a los novillos creados por el rey Jeroboam.<sup>81</sup>

Otra figura recogida del pasado bíblico en la tradición propagandística anticalcedoniana es el recurso al paralelo tipológico entre el concilio de Calcedonia y la destrucción del templo de Jerusalén.<sup>82</sup> La imagen de la Iglesia como antitipo del templo de Jerusalén es una imagen eclesiológica corriente dentro de la tradición cristiana primitiva.<sup>83</sup> Esta ya estaba presente en la exégesis neotestamentaria, la cual reinterpretó la construcción del templo como un *typos* del cuerpo de Cristo y, por extensión del cuerpo eclesial. Así, la eclesiología cristiana primitiva surgió como un complejo juego intertextual en el que su imagen era un reflejo material del “templo espiritual” de la Iglesia. Esta forma de tipología estaba en estrecha relación con la eclesiología paulina, inspiradora de la concepción misma de la Iglesia como cuerpo de Cristo a partir de la interpretación de Jn. 2: 13-22 y Ef. 2: 19-

<sup>79</sup> No hemos podido rastrear ni en la literatura judía ni cristiana una referencia a un ídolo de dos caras, mientras que leer en ella una referencia al Jano romano no es ni sustentable ni pertinente.

<sup>80</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22/32

<sup>81</sup> (𐤀𐤃𐤍𐤏𐤍) Cf. 1 Reyes 12: 28-29

<sup>82</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica.* p. 155-160/107-109

<sup>83</sup> Murray (1975a) pp. 218-228

22.<sup>84</sup> Su formulación más temprana se encuentra en el autor de la carta a los Efesios (quizás un miembro de una comunidad post-paulina) quien desarrolló un motivo esbozado por el mismo Pablo.<sup>85</sup> Esta figura tipológica alcanzó una amplia difusión entre los padres de los primeros siglos quienes la aplicaron en su propia concepción organicista de la Iglesia como comunidad.<sup>86</sup> Esta imagen en la carta a los Efesios muestra una particular forma de exégesis paleocristiana de Ps. 118: 22 y 2 Re. 25: 17 e Is. 28: 16 que se proyectó en varios escritos patrísticos.<sup>87</sup> Por medio de la imagen del templo la exégesis paulina representaba la unidad jerárquica de los miembros de la primitiva comunidad cristiana como un edificio, “*edificados sobre el cimiento de los apóstoles y los profetas mientras que la piedra angular es el mismo Jesucristo*”.<sup>88</sup>

A partir de esta figura desarrollada en la tradición patrística, los historiadores anticalcedonianos formularon su propia interpretación del concilio de Calcedonia. La acusación de trasgresión y de contradicción con respecto a la práctica canónica que caracterizó a los argumentos monofisitas contra el concilio fue expresada simbólicamente a través de la alusión a la profanación del templo por Nabucodonosor,<sup>89</sup> figura que encarnaría un antecedente del cisma provocado por el concilio. Esta simbología de la profanación del templo se incorporaba dentro de una estructura simbólica más compleja que incluía una relación estrecha con la crucifixión de Cristo.

Cuando exploramos las formas particulares que adoptó la simbología de la profanación del templo en la historiografía anticalcedoniana notamos la particular dimensión cristológica que asumen estas referencias. Nuestro primer ejemplo proviene de la *Historia eclesiástica* de Zacarías, en el capítulo dedicado a la matanza de monjes

---

<sup>84</sup> Gärtner (1965).

<sup>85</sup> Cf. 1 Cor. 3: 9-17; Col. 1: 23

<sup>86</sup> Murray (1975a) pp. 218-228

<sup>87</sup> Cf. *Hipólito: Elenchos* 5.7, 35; *Tertuliano, Adv. Marc.* 3.7; *Afraates: Exposiciones*: 1.6, 7;

<sup>88</sup> Ef. 2: 20

<sup>89</sup> 2 Re. 25

palestinos opositores al concilio perpetrada por el patriarca juvenil de Jerusalén apoyado por tropas imperiales.<sup>90</sup> En ella, la descripción de la matanza se entremezclaba con dos curiosas referencias al concilio. Zacarías construye su relato a partir de la polaridad entre los opositores y los defensores del concilio:

*Y cuando Juvenal llegó a Neápolis, encontró un gran número de monjes allí y al principio se comportó lisonjero con ellos, porque eran hombres simples (فقيهاً),<sup>91</sup> cuyas armas y casco eran la fe verdadera y las obras de rectitud,<sup>92</sup> e intentó persuadirlos de que tomaran comunión con él. Y como rechazaron su propuesta, a menos que condenara las violentas acciones de Calcedonia les dijo “es la voluntad del Emperador” y ellos se rehusaron, y por lo tanto él dio ordenes a los romanos y samaritanos que apresaran y mataran a esos monjes mientras tanto ellos cantaban salmos diciendo<sup>93</sup> ‘Oh Dios, las naciones invadieron tu herencia y profanaron tu santo templo, y oh! Han hecho de Jerusalén un páramo.’<sup>94</sup>*

Independientemente de la veracidad de la escena, los efectos creados por la inclusión de las referencias bíblicas en el relato se ubican en un primer plano asignándole un valor ejemplar. Por una parte, los monjes asumían dos cualidades que emanaban del texto bíblico: en primer lugar, monjes y soldados eran dos unidades equivalentes y antitéticas. Los primeros, frente a las armas materiales de sus enemigos, estaban provistos (conjugando dos pasajes paulinos) de *las armas y el casco de la fe verdadera y las obras de rectitud*. En segundo lugar, los monjes se convertían en herederos de la tradición profética al enfrentar su martirio entonando un salmo de lamentación por la ruina del templo. Por otra parte, y como antagonistas de los monjes, el obispo y las tropas compuestas por romanos y samaritanos, quienes cumpliendo los designios del emperador herético, quedan inscriptos

---

<sup>90</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*. p. 155-160/107-109.

<sup>91</sup> Esto es, sin doblez de corazón. Cf. Brown (1988) pp. 62-63, Murray (1975a) pp. 12-13, y (1975b), Abuzayd (1993). La simplicidad era a la vez una virtud como una deficiencia monástica. Teodoreto de Cirros *Historia religiosa*. XIII, 5, 1-4 describía con censura benevolente la simplicidad de los monjes como un rasgo de sana ignorancia.

<sup>92</sup> Cf. 1Tes. 5: 8 y Gal. 5: 5

<sup>93</sup> Ps. 78: 1

<sup>94</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*. p. 159-160/109.

dentro de las palabras del salmo. A diferencia de sus víctimas, sus armas no eran espirituales, sino los vicios del mundo, el doblez de corazón de las lisonjas y la violencia.

El resultado obtenido con tal construcción retórica es doble. Por un lado Zacarías identificó a los monjes con las virtudes espirituales de la verdadera Iglesia, prefigurada en el lamento del profeta por la devastación del templo de Jerusalén y las prescripciones de las cartas paulinas, contraponiéndolas a las de los calcedonianos (el obispo y los soldados del emperador), quienes, por otro lado, se comportaban como las “naciones” (Syr. **حَقَقَات**), es decir los paganos que habían destruido el templo de Jerusalén al profanar el templo espiritual de la Iglesia.<sup>95</sup> De esta manera, la Biblia era el elemento central en la constitución de una polarización entre un “nosotros” piadoso y un “ellos” impío. En este sentido el Ps 78 y la conjunción de 1 Tes. 5: 8 y Gal. 5: 5 eran elementos complementarios que reforzaban una interpretación particular del evento que partía de la superposición, y manipulación, de sus significados. El lamento comunitario por la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor y la deportación de los judíos a Babilonia<sup>96</sup> estaba entrelazado con la matanza de los monjes a través de la referencia a las cartas Paulinas pero, en un sentido superior, estaba relacionado con la reunión misma del concilio. Esto era posible gracias a la identificación de los monjes con el cuerpo del Cristo encarnado (al que la doctrina herética profanaba) y el cuerpo eclesiológico de Cristo ambos vinculados en última instancia a la imagen del templo.

Esta combinación de elementos simbólicos actuaba en la narración como una poderosa clave de diferenciación. La violencia ejercida por las tropas imperiales sobre los monjes está en estrecha relación con el concilio. La profanación del cuerpo de Cristo encarnado -en dos naturalezas- era proyectada a la profanación de la Iglesia -en tanto cuerpo de Cristo- encarnada en los monjes. La identificación de los soldados como “romanos y samaritanos” se ve reforzada por la referencia a las “naciones” como arquetipo de los pueblos opuestos al plan de Dios. Por supuesto, no debemos entender esta referencia

---

<sup>95</sup> Ps. 78: 1 Cf. Schroeder (2004)

<sup>96</sup> 2 Re. 24: 1-20

como indicio de una posible tensión étnica, más bien como una compleja construcción retórica que buscaba ubicar a los protagonistas del relato en los extremos opuestos de la polaridad. Por un lado, la verdadera Iglesia que sufre la doble injusticia del cisma y la represión. Por otro, sus adversarios (los obispos herejes, el emperador, los soldados) son ajenos a ella, son “las naciones” ubicados fuera de la *oikoumene* cristiana.<sup>97</sup> Así herejes y samaritanos forman una unidad bajo el término de “naciones” como aquellos que no obedecen a Dios.<sup>98</sup> La mención a una orden imperial complementa el significado del episodio, enfatizando el origen de la desobediencia, y permitiendo la asociación del emperador Marciano con Nabucodonosor.

Esta doble dimensión, cristológica y a la vez eclesiológica, de la tipología del templo de Jerusalén se encuentra también presente en las *Pleroforias*.<sup>99</sup> En un episodio que Juan Rufo atribuía al testimonio de Pedro el íbero, un joven lector de la iglesia de la piscina probática en Jerusalén<sup>100</sup> presencié una visión de Jesús, rodeado de santos, que se quejaba amargamente por el estado de conservación de los utensilios litúrgicos:

*¿Qué haré con aquellos a los que le he dado semejantes bienes, de aceite y vino como de otros objetos útiles? No les ha faltado nada para darles una razón para abandonar y descuidar mi servicio. ¡Hay de ti Juvenal! Él ha convertido mi casa una cueva de ladrones<sup>101</sup> y la llenó de fornicadores, adúlteros y gente impura.<sup>102</sup>*

---

<sup>97</sup> La referencia a los “samaritanos” participando de la represión no es sorprendente ya que los acontecimientos transcurren en Neapolis (hoy Nablus) capital de Samaria. Los samaritanos eran famosos por sus sentimientos anticristianos y por sus numerosas rebeliones contra el Imperio en los siglos V y VI. Más notable resulta el calificativo de las tropas como “romanos” lo que en este caso indica que las tropas llegaron desde Constantinopla, bajo el mando de un obispo apóstata. *Procopio: Anecdota*, pp. 220-222. En otro episodio, Juan Rufo describe una visión de Pánfilo, diácono de la Iglesia de Jerusalén, en la que soldados romanos y demonios llevaban en triunfo al Patriarca Juvenal. Cf. *Juan Rufo: Pleroforias* p. 15-16.

<sup>98</sup> Cf. *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*, p. 160/109.

<sup>99</sup> *Juan Rufo: Pleroforias* pp. 35-37

<sup>100</sup> La piscina probática está ubicada justo al norte del monte del templo en Jerusalén. De acuerdo con Jn 5: 2-18 en ese lugar Jesús curó un paralítico.

<sup>101</sup> Mt. 21: 13

<sup>102</sup> *Juan Rufo: Pleroforias* p. 35



La inclusión de la referencia exige dos consideraciones. Por un lado, el lamento de Jesús está construido a partir de una paráfrasis de sus palabras en el episodio de la expulsión de los mercaderes del templo.<sup>103</sup> La cita bíblica consta de dos partes, la primera ܘܚܝܘܢ ܕܡܝ ܒܝܬܝܗܘܢ “*ha hecho de mi casa*” constituye una paráfrasis del texto bíblico adaptada a un destinatario distinto.<sup>104</sup> En cuanto a la segunda parte ܘܠܗܘܢ ܕܡܝ ܒܝܬܝܗܘܢ es una cita literal de la *Peshitta NT: una cueva de ladrones*.<sup>105</sup> Por lo tanto, podemos sugerir que su traductor se ciñó a la paráfrasis del autor, pero privilegiando -a diferencia de los casos antes analizados- la armonización con el texto siríaco canónico.<sup>106</sup>

Por otro lado, el contexto en el que se inscriben las palabras hacía alusión al concilio de Calcedonia, aunque a modo de profecía. En efecto, el episodio sucedió durante la estadía de Pedro en Jerusalén y,<sup>107</sup> por lo tanto, varios años antes de la reunión del concilio. Pero la profecía no se limitaba a las palabras de Jesús sino que además el lugar en donde se desarrollaba el evento, la piscina probática, se conectaban con las palabras de Jesús.<sup>108</sup> El descuido por el oficio divino era, para Juan Rufo, el antecedente del concilio, agregando, a la dimensión cristológica, la dimensión litúrgica y eclesiológica. Por otra parte, este fragmento descubre otro recurso común en las *Pleroforias*, esto es, la presciencia

<sup>103</sup> Mt. 21: 12-14, Mc. 11: 15-17, Lc. 19: 45-46, y Jn. 2: 13-16, este último con radicales diferencias que reflejan una tradición textual independiente de los sinópticos.

<sup>104</sup> Los cambios más significativo son, por un lado, el paso del plural del texto bíblico –en tanto las palabras de Jesús están dirigidas a los sacerdotes del templo- al singular en las *Pleroforias* –Juvenal; y, en segundo, la elisión de la primera parte *mi casa será llamada casa de oración* (ܘܚܝܘܢ ܕܡܝ ܒܝܬܝܗܘܢ ‘Ο οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται). Si bien en los testimonios de los tres sinópticos en las versiones siríacas de la *Peshitta NT*, *Vetus Siriaca* y *Harqleana* estas palabras atribuidas a Jesús guardan diferencias significativas, éstas no son pertinentes para nuestro estudio.

<sup>105</sup> En efecto, las palabras de Jesús en la expulsión de los mercaderes del templo ofrece una gran homogeneidad textual. En este caso todas las traducciones siríacas en los tres sinópticos concuerdan en la expresión que traduce el griego σπήλαιον λήστων.

<sup>106</sup> En tanto que ni la *Vetus syriaca*, ni la *Peshitta NT* ni la *Harqleana* presentan variantes, no resulta pertinente saber cual de las versiones del Nuevo testamento tenía a mano.

<sup>107</sup> Cf. Juan Rufo: *Pleroforias* p. 35

<sup>108</sup> No resulta excesivamente arriesgado postular que dada la ubicación de la iglesia de piscina probática – justo en el atrio que daba al templo- el contexto de la anécdota jugaba un papel simbólico adicional (ver mapa).

del santo, fruto de su discernimiento, que anticipa la apostasía incluso antes que ella se manifieste. En esta presciencia, la cita bíblica era el elemento que permitía decodificar el sentido oculto de los acontecimientos.

## 5.2 El concilio de Calcedonia y la pasión de Cristo.

Como vimos, la imaginería del templo como *typos* de la Iglesia estaba íntimamente relacionada con elementos cristológicos presentes en la tradición paleocristiana.<sup>109</sup> Esta vinculación entre el templo, el cuerpo de Cristo y la Iglesia permitió a los primeros historiadores anticalcedonianos construir un conjunto de alusiones tipológicas que combinaban la blasfemia cristológica con temas eclesiológicos. La idea de la separación de Cristo (en dos personas) y la separación de la Iglesia por el cisma constituían dos elementos equivalentes en dichas alusiones tipológicas.

Sobre este simbolismo se superponía la segunda apostasía de Israel, esto es, la negación de la divinidad de Cristo. En este sentido, Calcedonia era una reivindicación del nestorianismo mientras que éste era a la vez una reivindicación del judaísmo. Tanto para Juan Rufo como para Zacarías, la prueba más evidente de esta asociación estaba en que ambos negaban la divinidad de Cristo.<sup>110</sup> Este vínculo era el argumento del cual parte el discurso de Abba Juan en las *Pleroforias*:

*El Abad Juan*<sup>111</sup> [...] decía con respecto al sínodo de Calcedonia: él repite todo tiempo las palabras dichas por los judíos al Mesías: '¿Por qué tu, que eres un hombre, te haces a ti mismo un dios<sup>112</sup>, al igualarte tu mismo a Dios?'<sup>113, 114</sup>

---

<sup>109</sup> En particular con el anuncio de la resurrección de Cristo en Jn. 3: 18

<sup>110</sup> Por supuesto esta conclusión era un mero argumento polémico que los diofisitas podían rebatir fácilmente.

<sup>111</sup> La identidad de este personaje es dudosa, puede que se refiera a Juan obispo y archimandrita de Sebennyts en Egipto. Ver *PO* 2 p. 78.

<sup>112</sup> Jn. 10:33

<sup>113</sup> Jn. 5:18

<sup>114</sup> *Juan Rufo: Pleroforias* p. 120

Esta afirmación no constituía un argumento aislado sino que este tipo de aseveraciones formaron parte de la retórica anticalcedoniana hasta hacer de la asociación entre la cristología calcedoniana y el judaísmo el centro de su propaganda. Toda su funcionalidad radicaba en convertir la acusación lanzada por los judíos a Jesús en Jn. 10: 33 y 5: 18 en un *arquetipo* de la cristología diofisita. La recurrencia de este argumento puede verse en una carta enviada por el campeón de la causa monofisita, Filoxeno de Mabbug, a los monjes de un monasterio persa.

*¿Hay un mayor insulto que el que los nuevos judíos de nuestro día pronuncian, Cristo blasfemado en su cara, restándole del honor, disminuyendo su gloria, y diciendo a él, "Eres un hombre, te haces a ti mismo dios"?*<sup>115</sup>

En su opinión, los calcedonianos del Imperio romano, como los nestorianos del Imperio persa eran "nuevos judíos" que, como aquellos de los tiempos de Jesús, profanaron la encarnación considerándolo una figura simplemente humana. Esta misma argumentación se puede ver en su *Tratado sobre las herejías*<sup>116</sup> donde relaciona al judaísmo con las herejías cristológicas de Nestorio, Pablo de Samósata, Arrio y los calcedonianos. En este breve opúsculo polémico Filoxeno, luego de exponer las herejías cristológicas hasta Calcedonia expone la posición de los judíos:

*Los judíos dicen que este Cristo que ha venido y aquel al que los cristianos adoran es un hombre mentiroso y tramposo, porque en tanto es hombre, se hizo a sí mismo Dios, y ellos esperan al anticristo<sup>117</sup> (ܐܢܬܝܟܪܝܫܬܝܢ), el falso Mesías (ܡܫܝܚܐ ܕܢܫܐ).*<sup>118</sup>

No es necesario recordar que este tipo de acusaciones constituían parte de las exageraciones propias del discurso heresiológico. Pero dentro de un contexto

<sup>115</sup> Filoxeno de Mabbug: *Carta a los monjes de Beth Gaugal*. Pp. 148-149

<sup>116</sup> Filoxeno de Mabbug: *Tratado sobre las herejías* pp. 248-250.

<sup>117</sup> Esta asociación entre el anticristo y la esperanza judía en la llegada del Mesías es curiosa e indica un esfuerzo por relacionar el anticristo con el Mesías judío por venir. Sobre las consecuencias escatológicas de la posición judía hablaremos más adelante.

<sup>118</sup> Filoxeno de Mabbug: *Tratado sobre las herejías* : p. 249

principalmente polémico, la relación entre nestorianismo y judaísmo se convirtió en uno de los tópicos más representativos de los polemistas monofisitas. Por lo tanto, su efectividad residía más en la capacidad de establecer una conexión de tipo histórico (y no en el plano dogmático) entre el concilio y los judíos. Las razones de este recurso pueden ser variadas, Silvia Acerbi atribuye esta asociación al desprecio popular generalizado entre el pueblo por judíos y samaritanos, fruto de las prédicas monásticas y las historias piadosas circulantes.<sup>119</sup> Para la autora italiana, este supuesto resulta clave para entender el fracaso de la doctrina nestoriana en el concilio de Éfeso I, por lo que la cuestión se resume a que los antioquenos no habían podido establecer su punto.<sup>120</sup>

Es innegable que dicha incapacidad radicaba en la temprana asociación de las ideas de Nestorio con el judaísmo, reforzada por la continuidad que se establecía entre herejes y judíos a partir de los borrosos límites teológicos entre éstos y los cristianos. Pero, por otra parte, las ideas de Nestorio no eran consideradas una mera novedad sino la continuación de un “linaje herético” que se remontaba al ebionismo y Pablo de Samósata.<sup>121</sup> Por lo tanto, esta asociación no hubiera sido posible sin la constante propaganda monofisita que vinculaba a Calcedonia con Nestorio y a éste con el judaísmo. Un documento de fecha incierta, pero seguramente temprana, que está contenido en la crónica de Pseudo Dionisio de Tell Mahre y conocido como la *carta de los hebreos al emperador Marciano*, demuestra el tipo de propaganda a la que los anticalcedonianos recurrían para establecer el punto que asociaba el concilio de Calcedonia, la herejía nestoriana y el judaísmo:

*Al emperador misericordioso, del pueblo de los hebreos (ܠܝܚܘܒܝܢܐ ܡܠܟܐ).*  
*Hemos sido considerados por largo tiempo, como nuestros padres, que*  
*hemos crucificado a Dios y no un hombre. Pero luego que se reunió el santo*  
*sínodo en Calcedonia ha sido demostrado que era un hombre (ܚܝܘܒܝܢܐ) y no*

---

<sup>119</sup> “Non fu possibile convincere il popolo e fu impossibile convincere i vescovi che questa cristologia non comportava l'esistenza di due Cristi.” Acerbi (2001) p. 228

<sup>120</sup> Acerbi (2001) p. 228

<sup>121</sup> La cristología antioquena debía lidiar con el ominoso precedente del adopcionismo de Pablo de Samósata, que sus opositores utilizaron hasta el hartazgo. Cf. Nau, F. (ed.) *Documents pour servir a l'Histoire de l'église nestorienne*. PO 13 pp. 43, 76, 139, 147, 190. *Crónica del 724 d.C.* pp. 154-155/ 116.

*Dios aquel que ha sido puesto en la cruz. Por lo tanto queremos ser liberados de esa culpa y que nos sean restituidas nuestras sinagogas.*<sup>122</sup>

Podemos identificar la misma lógica en un pasaje de las *Pleroforias* donde el autor describió la visión del monje egipcio Andrés.<sup>123</sup> Este ermitaño vio un grupo de obispos arrojando a un niño dentro de un horno del cual sale ileso a los tres días. El santo, reconociendo en ese niño a Cristo, le preguntó *¿quiénes son aquellos que te arrojaron al horno?* Por su parte, el niño le contestó: *Los obispos me han crucificado de nuevo y han decidido de privarme de mi gloria.* Juan Rufo concluyó la escena argumentando la identidad de los calcedonianos y los judíos:

*Y él tenía razón; porque los nestorianos están enfermos de la enfermedad de los judíos, cuando dicen que aquel que ha sido crucificado, era pura y simplemente un hombre, y no el Dios encarnado.*<sup>124</sup>

Ciertamente cabría preguntarse si estas asociaciones partían, como supone Acerbi, de una simple sensibilidad antijudía popular, o más bien era una estrategia retórica. Por supuesto, apelar a los prejuicios corrientes entre los cristianos en contra de los judíos era una buena manera de exaltar los humores y hacer polémica. De la misma manera, los calcedonianos solían acusar de apolinarianistas y maniqueos a los monofisitas.<sup>125</sup> Pero además Juan Rufo recurría a la misma lógica que se descubre en los tratados heresiológicos del período. Esta lógica asociaba el judaísmo con el diofisismo en virtud de la necesidad de encadenar a los oponentes teológicos a figuras reconocibles por su impiedad.<sup>126</sup> Pero, en esta asociación no se ponían en juego aspectos teológicos sino que sobre todo la asociación operaba a través del vínculo mimético entre ambos. Además, la resonancia de esta asociación no sólo es teológica. Por supuesto, el énfasis de mantener

---

<sup>122</sup> Ps. Dionisio de Tell Mahre. *Crónica* pp. 226 / 168. Cf. *Miguel el Sirio: Crónica*: p. 91

<sup>123</sup> Juan Rufo : *Pleroforias* p. 30

<sup>124</sup> Juan Rufo : *Pleroforias* p. 30

<sup>125</sup> cf. Teodoreto de Cirros *Haereticarum Fabularum compendium*. col. 437-438

<sup>126</sup> Cameron (1991)

intacta la naturaleza humana de Cristo era visto, desde la perspectiva anticalcedoniana como la disminución de su divinidad; pero también significaba un elemento de desintegración del cuerpo eclesial. Por lo tanto, comparar a los calcedonianos con los judíos suponía antes que una condena a una postura teológica, la acusación de separar de la Iglesia en cuanto cuerpo religioso. La verdadera Iglesia (la monofisita, por supuesto) permanecía fiel a la tradición patristica y aquellos que se alejaban de ella abandonaban voluntariamente el cuerpo eclesial para transformarse en una “Pseudoiglesia”, es decir, una comunidad cultural que se desvinculaba del verdadero culto a Dios y que, en consecuencia, carecía de legitimidad, condenándose a sí misma. Por esta razón, la Iglesia calcedoniana carecía de validez, su clero era corrupto, sus iglesias permanecían en ruinas, y sus ritos no tenían efecto.<sup>127</sup>

Hasta este punto hemos analizado los casos de la condena general a los obispos que participaron en el concilio. Pero esta acusación no se agotaba en éste como un colectivo. El desplazamiento de lo colectivo a lo individual evidencia una transformación en el uso del recurso tipológico, aunque manteniendo el mismo principio. La abundancia de modelos asociados a la historia de la pasión de Cristo permitía a los historiadores transformar a los protagonistas en paralelos de aquellos que prefiguraron la traición y la apostasía. En este sentido, los patriarcas Juvenal y Proterio o el emperador Marciano concentraron la mayor parte de las imágenes relativas a la pasión de Cristo.<sup>128</sup> Si tenemos en cuenta que el contexto de producción de las *Pleroforias* es el ámbito palestinese, no debe sorprendernos que el principal blanco de la acusación fuera el patriarca Juvenal de Jerusalén.<sup>129</sup> En el transcurso de toda la obra se lo señala como un traidor que ha cambiado su posición en Calcedonia para asegurar tanto su permanencia en su sede como para elevarla al rango

---

<sup>127</sup> Ver Steppa (2002) p. 154

<sup>128</sup> Juan Rufo se ocupa por lo menos una docena de veces de la figura de Juvenal, ver *Juan Rufo: Pleroforias* p. 13, 15-16, 21, 33-38, 41-43, 58, 61-62, 91-93, 106, 111-115, 135; cuatro veces de Proterio, ver *Juan Rufo: Pleroforias* p. 19, 77-78, 123-125, 131-133; y diez veces de Marciano, *Juan Rufo: Pleroforias* p. 14-15, 18-19, 24-25, 28, 62, 68-71, 83, 124, 133, 159

<sup>129</sup> El patriarca Juvenal ha permanecido como uno de los personajes más polémicos de la historia de las disputas cristológicas. Su intervención en uno y otro bando lo ha convertido en el paradigma del traidor. Para un estudio pormenorizado de su figura ver Honigmann (1950)

patriarcal junto con Roma, Constantinopla, Alejandría y Antioquia.<sup>130</sup> Su propia apostasía lo ha hecho comparable a Judas y en consecuencia digno de compartir su destino.<sup>131</sup> Todas las acciones del Patriarca apóstata quedaron incorporadas a modelos tipológicos que permitían reinterpretar su propia historia. Zacarías, desplegaba en su relato una imagen similar cuando reconstruyó la actitud de Juvenal a su vuelta del concilio apelando a la figura tipológica de Pilatos:

*Y los monjes se reunieron, y se prepararon, y fueron a reunirse con Juvenal cuando llegaba. Y le recordaron sus promesas, y que las había roto. Y le pidieron que censurara y condenara lo que había acontecido. Pero el se comportó como Pilatos diciendo "lo que escribí, lo escribí"*<sup>132 133</sup>

La referencia bíblica encierra una curiosa paradoja. En una primera lectura el lector moderno puede suponer que la intención del autor era asociar la prescindencia de Juvenal con la actitud de Pilatos. Esto se debe a que la primera imagen que se recuerda de éste es el lavado de manos y su indiferencia ante la crucifixión de Cristo. Pero esta lectura permanece en la superficie del recurso tipológico. Por el contrario, dos elementos relativizan esta lectura. En primer lugar la cita no se acomoda al contexto. Pilatos no es un traidor sino un magistrado romano (pagano) que dictó una sentencia que consideraba injusta. Por otro lado, la tradición exegética en torno a Jn. 19:22 excedía esta lectura ingenua. Juan Crisóstomo inscribía la intervención de Pilatos dentro del modelo profético. El episodio de Jn. 19: 19-22 se concentraba en el diálogo entre los líderes judíos y Pilatos en torno a la pertinencia del título del cartel que llevaba inscripta las razones de la condena de Jesús.<sup>134</sup> En este contexto, Pilatos se presentaba durante el episodio como un involuntario profeta de la misión soteriológica de Cristo al escribir sobre su cruz "*Jesús el Nazareno rey de los judíos*". Por lo tanto, al responder a los judíos "*lo que escribí, lo escribí*" se comportaba,

---

<sup>130</sup> Honigmann (1953), Frend (1972a) p. 47

<sup>131</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 33 Cf. Juan Rufo: *Vida de Pedro el ibero* p. 32

<sup>132</sup> Jn. 19: 22

<sup>133</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* p. 157/107

<sup>134</sup> Juan Crisóstomo *In Joannem* col. 456

inspirado por la acción divina, como un testigo de la naturaleza real de Cristo. De esta manera la tipología del “nuevo Pilatos” se inscribe en una lectura más compleja. Por medio de la figura tipológica de Pilatos, Juvenal se convertía menos en un renegado que en paradigma de la inconstancia; alguien que había condenado a Cristo pero que a la vez era testimonio involuntario de la justicia de la causa anticalcedoniana.

Para la interpretación tradicional del libro de Juan, el episodio era rico en significados que confirmaban la verdadera naturaleza de Cristo y, por asociación, Juvenal de Jerusalén actuaba de la misma manera. Su falta de palabra, confirmaba su primer juicio, aquel que había mantenido en el segundo concilio de Éfeso, mientras que invalidaba el segundo, su posición en el concilio de Calcedonia. Como en todos los casos analizados, la validez de la lectura depende del supuesto de que la Biblia forme parte de un complejo juego simbólico, en los que personas y acontecimientos se entrelazan en la medida que uno es una imitación del otro. Ya hemos señalado la concepción de la historia que esto supone. Siguiendo nuestro razonamiento, el comportamiento de Juvenal solo puede explicarse en la medida que se encuentren paralelos bíblicos y poco cuentan para el autor los intereses particulares o la cambiante red de presiones y alianzas políticas que interesan al historiador moderno.

La asociación entre Juvenal y Pilatos resulta de una compleja conexión que abarca no sólo a dos personas sino a dos acontecimientos -el concilio de Calcedonia y la crucifixión de Cristo- y determina el curso del relato. En consecuencia, esta asociación entre modelo bíblico y acontecimiento histórico se extiende a la historia posterior de los herejes y las consecuencias que sus actos conllevan. Esta forma de incorporar la Biblia en la historia contemporánea encerraba una concepción de las sagradas escrituras como prueba histórica o, al menos, como herramienta que permite decodificar el devenir histórico.

Un buen ejemplo de dicha concepción es otro episodio de las *Pleroforias* acerca del destino que sufrió el monasterio en el que se había formado Juvenal antes de ser consagrado obispo de Jerusalén. Aquel monasterio había sido abandonado “*cuando se reunió el sínodo de Calcedonia (...) como por un golpe de cólera de Dios, se deshabitó*



como permanece ahora.”<sup>135</sup> Para el autor el abandono del monasterio en el que residía Juvenal era otro testimonio de la cólera divina:

*En verdad Juvenal ha sido compañero de Judas como de él ha dicho el bienaventurado Dióscuro (el Patriarca de Alejandría) y por eso, ese lugar ha heredado la maldición de Judas y en cuanto a esto ha escrito el escritor inspirado<sup>136</sup> ‘que su morada quede desierta y que ninguna persona habite bajo sus tiendas’<sup>137</sup>*

En el primer capítulo del libro de los Hechos,<sup>138</sup> el redactor (en un discurso que Pedro dirigió a la comunidad de Jerusalén) explicaba el destino de Judas y del campo comprado por éste con el dinero de su traición. El pasaje es uno de los numerosos pasajes exegéticos neotestamentarios en el que el Antiguo Testamento era incorporado como arquetipo. El discurso finalizaba con una referencia a Ps. 69: 26 para explicar el destino final de ese campo (que, como consecuencia de la maldición de su propietario, habría quedado yermo). La intención del redactor del libro de los Hechos, entonces, era ubicar la muerte de Judas en el contexto del Antiguo Testamento. Para lograr este efecto recurrió al salmo 69 que profetizaba el fin de los enemigos de Dios y la desolación de sus tierras. Así PS. 69: 26 debía ser entendido en un contexto mesiánico puesto que profetizaba el destino del discípulo traidor.

De la misma manera, Juan Rufo proyectaba la imagen de la desolación del campo de Judas en el destino del monasterio de Juvenal. Por otra parte, nos encontramos nuevamente con la paráfrasis que el traductor hizo de la referencia bíblica. Pero, en este caso, la concordancia con la *Peshitta NT* es absoluta. Por lo tanto, podemos sugerir que el redactor evitó la lectura más concordante con la Masora **וְהָיָה כְּשֶׁיִּשְׁכַּח אֶת-הָאָדָם** del libro de los salmos para privilegiar la versión de Hch. 1: 20 **וְהָיָה**, que la permitía una identificación directa entre ambos episodios. Efectivamente, el sustantivo **וְהָיָה** es casi un sinónimo de la expresión

---

<sup>135</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 33

<sup>136</sup> Hch. 1: 20 con una referencia a Ps. 69: 26

<sup>137</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 33

<sup>138</sup> Hch. 1: 18-20

حرمه conservando ambos el sentido de “lugar de morada” pero حرم, tiene su connotación más fuerte en el significado de monasterio (aunque en el campo semántico de la raíz حرم puede encontrarse también el sentido de monasterio, aunque menos frecuente). De esta manera, la asociación del lugar de morada de Judas y Juvenal –los cuales constituyen حرم, y lugares malditos por la traición- se construye a partir del sutil juego de significados que implicaba una citación selectiva de las escrituras por parte del autor y, con más fuerza, del traductor.

Podemos encontrar el mismo repertorio de imágenes en la *Vida de Pedro el Íbero*.<sup>139</sup> Pero en este caso, la figura de Proterio estaba asociada más explícitamente a personajes bíblicos relacionados con la crucifixión de Jesús. Su participación en el concilio y su aceptación del juicio a Dióscuro lo convierten en un “nuevo Caifás” que ha negado a Cristo y actuado contra él por temor al poder temporal, pero que a la vez profetiza su grandeza.<sup>140</sup> Como ratificación del nexo tipológico, el biógrafo de Pedro aludía a las consignas que lanzaba pueblo alejandrino durante los disturbios a la llegada de aquel a la capital egipcia:

*¡Dióscuro para la ciudad! ¡El ortodoxo para la ciudad! El confesor a su trono. ¡Que quemen los huesos de Proterio! ¡Judas al exilio! ¡Expulsen a Judas!*<sup>141</sup>

Por su parte, Zacarías de Mitilene, probablemente dependiente de la misma tradición que Juan Rufo, asocia a Proterio con Judas combinándola con la figura veterotestamentaria de Absalón.<sup>142</sup> Pero además, los motivos relativos a la pasión de Cristo contenían otros elementos de importancia simbólica que fueron incorporados a la historia del concilio.

---

<sup>139</sup> Juan Rufo. *Vida de Pedro el íbero* p. 58-59

<sup>140</sup> Jn. 11: 49-50

<sup>141</sup> Juan Rufo. *Vida de Pedro el íbero* pp. 58-59

<sup>142</sup> “Y este Proterio era presbítero, y al principio había combatido valientemente contra el sínodo, pero luego para asegurarse la sede, se transformó en Judas, un traidor de su amo y como Absalón (un traidor) de su padre<sup>142</sup>, y se mostró como lobo rapaz ante su rebaño. Zacarías de Mitilene.” *Historia eclesiástica* pp. 154-155/106

Entre ellos se destaca el episodio del sorteo de las vestiduras de Cristo. Este tema, presente en todos los evangelios,<sup>143</sup> había sido considerado por la exégesis cristiana como una metáfora del misterio de la encarnación que alcanzó un alto grado de desarrollo en la tradición exegética siríaca.<sup>144</sup> De este valor cristológico devino su aplicación en la eclesiología cristiana primitiva como metáfora de la unidad de la Iglesia.

El uso de esta imagen para caracterizar el cisma se encuentra por primera vez en la literatura calcedoniana latina. En una carta dirigida al emperador Zenón (c. 483) el papa Félix III hacía un llamamiento al monarca para exigirle que reestableciera la concordia en la Iglesia respetando las disposiciones del concilio de Calcedonia, expulsando a Pedro Mongo de su sede y reclamando que el patriarca de Constantinopla Acacio comparezca en Roma para dar cuenta de su participación en la redacción del *Henoticon*.<sup>145</sup> Estos reclamos estaban expresados en una encendida defensa del concilio que no se alejaba de los argumentos eclesiológicos tradicionales. En primer lugar, el Papa reconocía que el emperador ocupaba un papel central en el mantenimiento de la ortodoxia,<sup>146</sup> pero Zenón había abusado de sus facultades al promulgar un edicto (el *Henoticon*) sin la asistencia de un concilio. Por lo tanto, en segundo lugar, la unidad de la Iglesia sólo estaría asegurada a partir del reconocimiento de la autoridad superior del obispo de Roma.<sup>147</sup> El Papa expresaba ambas ideas por medio de la imagen neotestamentaria de la división de la túnica de Cristo:

---

<sup>143</sup> Mt. 27: 25, Mc. 15: 24, Lc. 23. 34, Jn. 19: 23-24

<sup>144</sup> Cf. Murray (1975b) pp. 69-82. El "vestir el cuerpo" como si se tratara de una vestimenta es una metáfora sobre la encarnación que Afraates desarrolla con relativa frecuencia: *Afraates Expositiones* col 954, 980, 996.

<sup>145</sup> Townsend (1936) p. 80

<sup>146</sup> *et ad tuae gloriae cumulum, ita vice Dei praesideas, verendus veraciter existens Divinitatis imitator, atque adhuc in rebus temporalibus constitutus, jam experiaris et munus in aeternam tibi beatitudinem praeparatum. Felix III: Carta al emperador Zenón: Col. 904*

<sup>147</sup> *Nonne mea fides est, quam solam esse unam, et nulla adversitate superandam Dominus ipse monstravit, qui Ecclesiae suae in mea confessione fundatae portas inferi nunquam praevalituras esse promisit? Haec te renatum ad regiam sustulit dignitatem, atque ab ejus impugnantibus potestate extrusa, praevalendi tibi denuo viam in ipsius defensione patefecit. Felix III: Carta al emperador Zenón: col. 900*

*Te ruego, hijo piadoso, que no consientas que se viole de ninguna manera la túnica del Señor tejida de arriba a abajo a través de todo,<sup>148</sup> donde, gobernando en todas partes en un cuerpo en el espíritu santo, anticipó que la Iglesia de Cristo será indivisible. Ni que se vea dividida en tus tiempos su integridad que persistió entre los que crucificaron al salvador.<sup>149</sup>*

Las palabras del Papa se inscribían dentro del modelo tradicional de relación entre Iglesia e Imperio. En este sentido, aún no es posible reconocer en ella la teoría dualista del poder propuesta por su sucesor Gelasio.<sup>150</sup> Sin embargo, reconocemos en la cita del papa la reivindicación, por medio de la exégesis agustiniana de la figura tipológica de la túnica de Cristo *tejida de arriba a abajo a través de todo*, de la primacía romana sobre las otras sedes (sobre todo Constantinopla) y que toda unidad en la Iglesia descansaba en el universal reconocimiento de su autoridad.<sup>151</sup>

En la tercera parte de la *Historia eclesiástica* de Zacarías de Mitilene encontramos ecos de este recurso tipológico que, no obstante, está invertido en su valoración. En la introducción a la obra, el autor intentaba explicar las verdaderas causas que motivaron la reunión del concilio.<sup>152</sup> Para Zacarías el motivo que llevó a Marciano a convocar al concilio no fue ni la herejía de Eutiques ni los crímenes llevados a cabo en el segundo sínodo de Éfeso, sino el deseo de rehabilitar a Nestorio:

*Que (se reunió) como si fuera a causa de la herejía de Eutiques introdujo e incrementó la herejía de Nestorio, y sacudió el mundo; y agregó mal sobre mal, y opuso una herejía a la otra, y llenó la tierra habitada de divisiones, y confundió la fe entregada por los apóstoles, y el buen orden (~~Los~~ del*

---

<sup>148</sup> Jn 19: 23 en la versión vulgata dice *Erat autem tunica inconsutilis, desuper contexta per totum.*

<sup>149</sup> *Quaeso te, fili piissime, ne tunica Domini "desuper contexta per totum", qua in unum corpus sancto Spiritu ubique regente, individuam fore Christi figuravit Ecclesiam, ulla patiaris sorte violari; neve cujus inter ipsos qui crucifixerunt Salvatorem, mansit integritas, tuis videatur temporibus esse divisa. Felix III: Carta al emperador Zenón: col. 900*

<sup>150</sup> Dvornik (1951) pp. 19-20

<sup>151</sup> Cf. Agustín: *Homilía en Juan Evangelista*: col. 1947-1950

<sup>152</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* pp. 146-154/101-106

Gr. *εὐταξίαν*) de la Iglesia, y partió en una miríada de pedazos la túnica completa unida de arriba a abajo<sup>153</sup> del Mesías.<sup>154</sup>

Como vimos, para Zacarías la herejía de Eutiques había sido un mero pretexto para la reunión del concilio que había sido convocado para rehabilitar la herejía de Nestorio y, de esta manera, traer nuevas divisiones en la Iglesia.<sup>155</sup> Por lo tanto, la cita se inscribía en una perspectiva radicalmente opuesta a la del Papa. La expresión “*la túnica completa unida de arriba abajo del Mesías*” (صحن حلال، مفضل حائل مفضل، مفضل)، debemos notar, es una paráfrasis y no una cita literal de Jn. 19: 23. En la forma en que se presenta el pasaje encontramos nuevamente planteada la cuestión de la traducción elegida. Una primera aproximación al texto siríaco de la *Historia eclesiástica*, nos llevaría a suponer que la cita constituye una traducción libre de la estructura de la versión griega del Nuevo Testamento: ὁ χιτῶν ἄραφος ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς διόλου independiente de las versiones *Peshitta NT* y *Filoxeniana* que coinciden en traducir por: “*Pues su túnica no tenía costuras, tejida de arriba a abajo.*”<sup>156</sup> Por el contrario, debemos plantearnos si esta discrepancia obedecía al “servilismo” de un traductor o a una decisión conciente. Nuestra opinión se inclina por la segunda opción. Por un lado, la elección de la cita no es neutra ya que el evangelio de Juan desarrollaba el episodio de manera más compleja que en la tradición sinóptica.<sup>157</sup> Este desarrollo contenía una riqueza simbólica que fue la base de interpretaciones eclesiológicas de las que se nutría Zacarías para expresar su propia concepción. La frase dice literalmente “*la túnica sin suturas, tejida de arriba hacia abajo*” tiene como conclusión del Ps. 22: 18. “*Dividieron mis ropas entre ellos y sortearon mis vestidos*” en una reinterpretación del salmo como profecía mesiánica. Esta lectura

<sup>153</sup> Jn. 19: 23

<sup>154</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* p. 146/101

<sup>155</sup> Evagrio escolástico, que conocía la versión griega de la *Historia de Zacarías*, refuta expresamente esta afirmación: “*Zacarías el rétor, influenciado por su parcialidad, dice que Nestorio fue convocado desde su lugar de exilio; pero esto ha sido refutado por los hechos, porque Nestorio fue condenado por los integrantes del sínodo.*” *Evagrio escolástico Historia eclesiástica* pp. 47-48 Además agrega (p.48), basándose en las cartas de Eustacio de Beirut, que Nestorio había muerto para el momento de la reunión del concilio.

<sup>156</sup> ممانته نه انده مة لا سله من حلا مفضل

<sup>157</sup> Mt. 27: 35; Mc. 15: 24; Lc. 23: 34

mesiánica se ve reforzada por el especial significado que adquiere la túnica sin costura. Flavio Josefo<sup>158</sup> notaba que la túnica sin costura era parte de las vestimentas del antiguo sacerdocio de Israel la que, por otro lado, Filón de Alejandría consideraba como un símbolo de la naturaleza inseparable del λόγος.<sup>159</sup> Apoyándose en esta particular conexión que hace el evangelista de la túnica y el carácter sacerdotal de Cristo, la tradición patristica (por ejemplo, desde las obras de Cipriano de Cartago<sup>160</sup> en adelante) ha generado interpretaciones de esta metáfora vinculada tanto al símbolo de la encarnación (y la pasión)<sup>161</sup> y la unidad de la Iglesia.<sup>162</sup>

Por otra parte, una imagen común a la que recurrió la primitiva tradición siríaca para expresar la encarnación ha sido la fórmula “Cristo vistiendo el cuerpo”.<sup>163</sup> Mediante esta imagen la encarnación se proyectaba en la eclesiología cristiana primitiva que se desarrolló a partir de la eclesiología paulina y que considera a la Iglesia como cuerpo de Cristo.<sup>164</sup> Efrén de Nísibis expresó esa concepción eclesiológica basada en la idea de las ropas de Cristo de la siguiente manera:

*El unigénito (ܠܦܪܘܫܐ)<sup>165</sup>  
se ha puesto el cuerpo  
Que era el velo de su gloria*

---

<sup>158</sup> Josefo: *Antigüedades Judaicas*. 3.161

<sup>159</sup> *De fuga et inventione*, pp. 110-12

<sup>160</sup> Cipriano de Cartago: *De Unitate Ecclesiae*, 7

<sup>161</sup> *Afraates Exposiciones*. XXI, 953, Efrén de Nísibis: *De fide* 10, 7-8 p. 50

<sup>162</sup> No es nuestra intención abundar sobre la corrección de esta lectura del episodio de Jn. 23 sino marcar su difusión en la literatura patristica. Sobre una crítica a la pertinencia de esta metáfora ver Schnackenburg (1975)

<sup>163</sup> cfr. *Afraates Exposiciones*. XXI, 954.11; XXII, 996.23; XXIII, 32.8-9

<sup>164</sup> En particular 1 Cor. 12: 12-31

<sup>165</sup> El término ܠܦܪܘܫܐ proviene de la raíz ܦܪܘܫܐ “uno” y tiene una amplia gama de significados. Aplicado como título cristológico suele traducirse como “unigénito” en tanto Cristo fue el único hijo engendrado por Dios padre. En la literatura ascética de los siglos IV y V el concepto de ܠܦܪܘܫܐ remite a todo aquel que ha tomado votos ascéticos “solitarios” y, por extensión, a los monjes. Ver Murray (1975) pp. 12-13

*El novio inmortal  
Brillará en su túnica  
Los invitados en sus túnicas  
Serán como su túnica  
Sus cuerpos, sus vestidos brillarán*<sup>166</sup>

Podemos así poner el fragmento citado de Zacarías en el contexto más amplio de una tradición intelectual desarrollada por la exégesis cristiana de la antigüedad tardía. La relación entre esta tradición y la referencia de Zacarías es notable, no por su correspondencia sino por las discrepancias entre ambos. Si bien notamos que tanto Zacarías como el fragmento de Efrén expresan una eclesiología que coincide con la literatura patristica en su interpretación de Jn: 19: 23; Zacarías presenta una notable variante. Mientras que en la tradición patristica –de la que se hace eco el Papa Félix- la túnica no es dividida (como sí lo es su manto) ya que los soldados la sortearon entera simbolizando la unidad de la Iglesia, Zacarías invierte el sentido estableciendo la división de la túnica para expresar de manera simbólica la división de la Iglesia a partir del cisma provocado por Calcedonia. Este desplazamiento no carece de importancia ya que en este caso, podemos notar un uso imaginativo y libre del texto bíblico. En este caso, la referencia actuaba más bien por oposición que por imitación; y si bien en ella se encuentran indicios de una tradición intelectual que podemos trazar desde los padres del siglo III la solución es propiamente original.<sup>167</sup> Zacarías comprobaba la perversidad de la herejía de Calcedonia; ya que ésta había roto la perfecta unión de la Iglesia (*εὐταξίαν*) introduciendo en ella el cisma de la misma manera que la teología del concilio había dividido aquello que debía permanecer indivisible, esto es, la naturaleza única del verbo encarnado.

### 5.3 Conclusión.

Del análisis de todas estas imágenes bíblicas asociadas al concilio de Calcedonia sobresalen dos categorías principales. La primera de ella se relacionaba con diferentes

---

<sup>166</sup> *Efrén de Nisibis Carmina nisibena*. 43, 20-21, p. 55

<sup>167</sup> Juan Crisóstomo *In Joannem* col 461 interpretaba el pasaje como una referencia a la divinidad de Cristo. Por otra parte la misma idea de la túnica de Cristo como símbolo de la unidad de la Iglesia, la podemos encontrar en San Agustín.

episodios que establecían una correlación entre el concilio y las “apostasías” del pueblo de Israel (ya sea durante el éxodo, la monarquía o el cautiverio en Babilonia) y la desobediencia del pueblo elegido que se materializa en *transgresión* de la tradición conciliar. De esta última se desprende, la segunda categoría, más fuerte, que era decididamente cristológica: el concilio se inscribía en una representación de la pasión de Cristo. Este conjunto de imágenes polivalentes estaba orientado a la construcción de una polaridad “nosotros” frente a “ellos”. Esta “retórica de la diferenciación” era un instrumento cuyo origen residía en las necesidades polémicas de una élite cristiana que se esforzaba en apelar a un pasado autoritativo que les permitiera refutar los argumentos de sus oponentes. La incorporación de la Biblia como paradigma interpretativo era, en este sentido, un esfuerzo conciente por ejercer un control en la interpretación del pasado, o de resignificarlo, a la luz de una situación de creciente polémica. Las historias de los “héroes” de la causa anticalcedoniana fue reescrita con el propósito de establecer la validez una línea de sucesión episcopal que se presentaba como garante de la ortodoxia. En este sentido cabe recordar dos percepciones divergentes en los autores analizados. Mientras que Zacarías escribía su panegírico de los héroes anticalcedonianos en la situación privilegiada de un miembro de la burocracia capitalina, para un público compuesto exclusivamente por miembros de una corte (la de Anastasio) en la que la política conciliadora del *Henoticon* llevó a un transitorio e inestable entendimiento entre ambas facciones. En las primeras décadas del siglo VI esas mismas figuras habían sido puestas en duda a partir de la creciente presión de los partidarios del concilio que llevó al fracaso de la política conciliadora del *Henoticon*.<sup>168</sup> Mientras que Zacarías ensalzaba a los opositores al concilio como guardianes de la ortodoxia y, en consecuencia, de la unidad del imperio, Juan Rufo debía contestar el cargo de “cismáticos” y recalcitrantes opuestos a la unión. Amparados en la autoridad del obispo de Roma, los calcedonianos de Oriente fundamentaban sus ataques no sólo en el acuerdo de los cánones del concilio con la tradición patristica sino también en la validez legal que les otorga la sanción imperial.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Menze (2004)

<sup>169</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica* pp. 43-46.



Pero, de acuerdo con la opinión de los anticalcedonianos, las categorías apuntaban en dirección contraria. Tanto Juan Rufo como Zacarías se representaban como los voceros de los verdaderos guardianes de la ortodoxia y dignos herederos de la tradición ciriliana ratificada en el primer concilio de Éfeso.<sup>170</sup> Su rechazo al concilio no se presentaba como una mera refutación de la tradición constantiniana y su visión providencialista de la relación entre la Iglesia y la monarquía romana. Sino que, especialmente desde la óptica de Zacarías, ésta solamente podía mantenerse dentro de los límites de un Imperio ortodoxo. Mientras que sus rivales podían apelar a la figura de Marciano como principal argumento en favor de un modelo de soberanía descendente en el que la monarquía era el garante del pacto entre Dios y los hombres, para Zacarías la intervención imperial había roto este lazo al abandonar la tutela de aquellos que garantizaban la integridad de la tradición.

Los antecedentes bíblicos de la idolatría de Israel y la pasión de Cristo aportaron un modelo histórico sobre el cual construir una refutación que buscaba ser eficaz sin romper esencialmente con la ideología imperial. Por el contrario, su objetivo consistía en demostrar cuales eran los límites de ésta a la hora de inmiscuirse en la definición de la ortodoxia. Para los historiadores anticalcedonianos, la intervención del emperador en la fijación de la ortodoxia podía ser nociva de la misma manera que los reyes del antiguo Israel habían rechazado a Dios por la idolatría. Esta reflexión les permitió reflexionar sobre un punto relacionado: la relación entre el concilio y el Imperio. Por otra parte, la literatura de los siglos siguientes continuó esta línea de argumentación hasta llegar a la completa separación entre Iglesia e Imperio. En el siglo XII el Patriarca Miguel citaba una carta supuestamente enviada por los monjes de Oriente al emperador Marciano en la que lo señalaban como el único responsable de la ruina de la Iglesia:

*El mundo ha perecido, y los demonios danzan en la iglesia. Tú has instalado al Anticristo en nuestra ciudad. Ahora nadie dirige sus oraciones por tu imperio, porque el pueblo ya no se reúne en las iglesias; una multitud resta dormida sin haber recibido el bautismo.*<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Wessell (2004)

<sup>171</sup> Miguel el Sirio: *Crónica*: p. 91

Luego de seis siglos de relaciones con un poder político ajeno a la religión cristiana, el Imperio romano ya no era percibido como la consumación del reino de Dios en la tierra o “un nuevo Israel” sino como un Estado, enmarcado en un conjunto de soberanías que compiten unas con otras, y que había provocado la ruina de la Iglesia. En la medida que la propaganda anticalcedoniana encontró en las referencias a personajes y situaciones extraídas del pasado bíblico una herramienta eficaz, el futuro se encontraba necesariamente contenido en ese pasado. Por esta razón la fundamentación solo podía ser válida si partía de la idea de que los acontecimientos ubicados en el presente funcionaban como una *Mimesis* de los hechos pasados y como *typos* del futuro. Ya dijimos que este recurso era posible en tanto estaba incluida en una concepción de la historia de salvación que sustentaba en la idea de que cada acontecimiento en la historia sagrada era un *typos* de acontecimientos futuros. Esta visión particular, que filtraba la caracterización del concilio, permitía señalar a sus partidarios como transgresores a una tradición largamente establecida desde tiempos apostólicos. Pero la conexión con la Biblia no se agota en acontecimientos referidos al pasado como tipología del presente sino que también se proyecta hacia el destino que aguardaba a la Iglesia. Para los intelectuales anticalcedonianos no era desconocido el hecho de que en la Biblia podían encontrarse también prefiguraciones proféticas de acontecimientos futuros, como anuncios del provenir. Por esta razón, en la continuidad que constituía la historia de salvación, los acontecimientos anticipados en el Nuevo Testamento también aparecían como un punto de referencia en relación con Calcedonia. Así, parte de la estrategia expuesta en la retórica monofisita consistía en poder establecer una conexión entre las profecías escatológicas del Nuevo Testamento y la convocatoria al concilio.

*El pan y el vino de nuestro Señor convertidos en cuerpo y sangre, que Melquisedek así prefiguró místicamente. El sumo sacerdote que fue más virtuoso que Abraham sacrificó pan y vino, y nada más, y él enseñó al mundo que el pan y el vino es el cuerpo y sangre que el hijo de Dios dio al mundo para ser perdonado, y en la víspera de la pasión el misterio brilló con nuestro salvador, que partió su cuerpo y lo dio a sus apóstoles...<sup>1</sup>*

## Capítulo 6: Narrativa histórica, tipología bíblica y el concilio de Calcedonia. Una retórica de la superioridad.

Hemos visto que la inclusión de la Biblia en los relatos dedicados al concilio de Calcedonia fueron la base de una “retórica de la diferenciación” que abrió, en el largo plazo, el proceso de separación (o autoexclusión<sup>2</sup>) de la Iglesia anticalcedoniana. Dicha estrategia era coincidente con la construcción de una “retórica de la superioridad”, orientada a sostener la eficacia del clero opositor al concilio. A continuación, queremos analizar este segundo rasgo del discurso histórico anticalcedoniano, esto es, si unos y otros se diferenciaban ¿Sobre qué criterios se podría construir la superioridad de los monofisitas sobre sus rivales?

Ambas estrategias tuvieron su primera expresión dentro del discurso historiográfico en el marco de las tensiones suscitadas a finales del siglo V y principios del VI. En este período la cuestión de la participación en la liturgia celebrada por el clero calcedoniano adquirió una importancia central, que se reflejó en el debate en torno a la validez de la eucaristía impartida por uno y otro bando. A pesar de los esfuerzos conciliadores basados en el *Henoticon*, los embates de los calcedonianos de Oriente, impulsados por el apoyo del Papa, condicionaron los requerimientos para reestablecer la comunión entre facciones, e hicieron imposible casi cualquier acuerdo.<sup>3</sup> En este marco, el debate se circunscribía a la

---

<sup>1</sup> *Jacobo de Sarugh: Homilía sobre la comunión* p.285

<sup>2</sup> Esta idea desarrollada por Menze (2004) pp. 54-56 enfatiza el aspecto dialéctico del proceso.

<sup>3</sup> Frend (1972a), Menze (2004) p.97

validez de los ritos de una u otra facción lo que, traducido en términos de autoridad y liderazgo, significaba la definición de la autoridad espiritual propiamente dicha.<sup>4</sup>

Desde la segunda mitad del siglo V, la validación de un principio efectivo de autoridad espiritual era un asunto que preocupaba directamente a los círculos clericales que reivindicaban las figuras que, tanto en Siria como en Palestina y Egipto, se habían opuesto a las decisiones del concilio de Calcedonia.<sup>5</sup> Pero, a partir de la segunda década del siglo VI, el acercamiento entre las Iglesias de oriente y occidente estaba supeditado a la eliminación de los dípticos de los líderes históricos de la Iglesia calcedoniana. Esta circunstancia no era menor ya que afectaba el corazón mismo de una estructura jerárquica que, como afirma Menze, debía reivindicar aquellas figuras si quería validar su propia autoridad.<sup>6</sup> Por esta razón, el debate en torno a la liturgia encerraba más que el mero choque de tradiciones litúrgicas, sino que además ponía en primer plano las posiciones relativas de cada una de las facciones en el orden político.<sup>7</sup> Esto se debía a que la liturgia eucarística en su desarrollo expresaba simbólicamente la unidad y el carácter sagrado de la Iglesia: en primer lugar era un ritual comunitario, en el que la Iglesia expresa su unidad adorando a Cristo, humano y divino, en una reedición del sacrificio de la última cena.<sup>8</sup> En segundo lugar, el aspecto sacrificial<sup>9</sup> de la eucaristía, que comunicaba al cuerpo de los fieles con Dios,<sup>10</sup> asegurando la “unión” entre éste y su Iglesia. De esta manera, la eucaristía era el fundamento sobre el cual se construyó la unidad de la Iglesia en tanto *corpus* en el sentido paulino, y por el cual el cuerpo de fieles se constituía como imagen del cuerpo de Cristo.<sup>11</sup>

---

<sup>4</sup> Menze (2004a) pp. 97-103

<sup>5</sup> Menze (2004a) p. 56

<sup>6</sup> Menze (2004) pp. 65-66.

<sup>7</sup> En este punto cabe recordar la polémica en torno al Trisagio, ver Grillmeier & alli (1995) pp. 256-258, Ubierna (2005b)

<sup>8</sup> De Lubac (1949) p. 23 y ss.

<sup>9</sup> De Lubac (1949) p. 75 y ss.

<sup>10</sup> Taft, (1977) pp. 8-30, (1983) pp. 412-418.

<sup>11</sup> Cf. 1Cor. 12: 12-26; De Lubac (1949) p. 76.

Por otra parte, la Iglesia reafirmaba por medio de la eucaristía su carácter jerárquico, acentuando la centralidad del clero encabezado por los obispos. Por lo tanto, sin ella, el concepto mismo de Iglesia –entendida como comunidad de fieles– resultaba imposible ya que su valor soteriológico se encontraba íntimamente ligado a la existencia de una jerarquía eclesiástica concebida como cuerpo de “especialistas en lo sagrado”.<sup>12</sup> A pesar de la ausencia de una teología eucarística plenamente desarrollada en el siglo VI, la comunión era un elemento central de la vida eclesiástica. No tanto porque en ella se pusiera en juego la salvación individual,<sup>13</sup> sino porque en tanto *sacrificium*, la eucaristía sitúa en primer plano la conexión entre Dios y el cuerpo de creyentes por medio de la *orthopraxis*, que era el componente esencial en la identificación del orden político como un orden sagrado.<sup>14</sup> Esta “participación” de lo terreno en lo divino proyectaba a la liturgia en un contexto escatológico, en la medida que se convierte además en un *typos* de la segunda venida de Cristo,<sup>15</sup> y *antitypos* de la divinización personal.<sup>16</sup> Por esta razón, la legitimidad de la Iglesia anticalcedoniana sólo era sustentable si ésta lograba fundamentar la validez, o incluso demostrar la superioridad, de los sacramentos impartidos por ella.

### 6.1 La rebelión que precede a los últimos días.

En las sociedades de la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, la escatología constituye uno de los géneros literarios más comunes por los que se expresaba la disidencia religioso-política. Sin embargo, es notable que, en los siglos V y VI ese tipo de discurso haya encontrado un eco desigual en la literatura anticalcedoniana.<sup>17</sup> Entre las obras del período que estamos analizando, sólo en las de Juan Rufo y Juan de Éfeso es posible

---

<sup>12</sup> Menze (2004) p. 152

<sup>13</sup> En este sentido, Menze (2004) pp. 170-172. enfatiza la dimensión individual de la eucaristía cometiendo, a nuestro criterio, un anacronismo.

<sup>14</sup> Ver Meyendorff (1974) pp. 207-210, Deroche (2002)

<sup>15</sup> Dalmais (1990)

<sup>16</sup> Beggiani (2003) p. 544

<sup>17</sup> La gran excepción sería la obra de Timoteo Eluro en la que se pueden encontrar diversos elementos que, como veremos, influyeron especialmente en la escatología de Juan Rufo. Cf. Blaudeau (2006) p. 367.

identificar algunas referencias escatológicas concretas.<sup>18</sup> No obstante, éstas formaban parte de estrategias de legitimación más amplias, que privilegiaron los aspectos tipológicos, confundidos con la profecía, y resignando a un segundo plano la escatología propiamente dicha. En efecto, si analizamos las referencias escatológicas contenidas en las obras de ambos autores notaremos que las expectativas en el mundo por venir quedaron limitadas en función del discurso polémico. Para ellos las referencias escatológicas no conformaban una expectativa concreta de la consumación de los tiempos sino que ellas se incluían en una concepción de la historia en la que el castigo divino por los pecados de los hombres constituía el motor de los eventos.<sup>19</sup> De la misma manera que el pasado, el futuro podía dotar de sentido a los acontecimientos contemporáneos; la profecía sobre un futuro prefigurado en el tiempo presente del autor permitía atribuir un sentido específico a los acontecimientos, dotándolos de un contexto inteligible para sus audiencias.

No es posible, en el marco de este trabajo, hacer una historia detallada de la literatura escatológica.<sup>20</sup> Ésta, en tanto una vía de interpretación de la historia, era polimorfa y había sufrido fuertes transformaciones desde la cristianización del Imperio romano.<sup>21</sup> En la medida que el cristianismo transitaba por nuevos contextos, las lecturas providencialistas desarrolladas a su alrededor habían dificultado, para una Iglesia sostenida desde la corte imperial, cualquier recurso a lecturas literalistas.<sup>22</sup> En consecuencia, y aunque la concepción providencialista del Imperio romano no había eliminado la presencia del fin de los tiempos como destino manifiesto del mundo sensible, la nueva coyuntura política había contribuido a generar múltiples significados, muchos de ellos contrapuestos. La tarea

---

<sup>18</sup> Tanto Harvey (1988) como Van Ginkel (2007) señalan la presencia de elementos escatológicos en la historiografía siríaca con especial énfasis en Juan Rufo y la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso. Sin embargo, esas referencias escatológicas no constituían una real expectativa concreta en un fin inmediato. En particular Van Ginkel p. 213 considera que *Historiography sought to explain disasters in other ways. It is not seen in eschatological terms, but as God testing the Christians and punishing them for their sins. The Historians did not expect the world to end, no matter how bleak the situation might be. The work was not written just for their own generation, but for all who came after.*

<sup>19</sup> Van Ginkel (2007) p. 208.

<sup>20</sup> Para este tema ver Alexander (1985), Collins (1984), Cook (2002), Ubierna (2005b).

<sup>21</sup> Cohn (1997) p. 28 McGinn (1998) p. 79

<sup>22</sup> Mango (1984b) p. 432, Cohn (1997) p. 28

primordial de las apologías imperiales de la época constantiniana, fue la resignificación del camino escatológico primitivo, por lo que resultaba difícil volver a las lecturas que los padres del siglo II, en particular Hipólito de Roma,<sup>23</sup> habían hecho de la tradición escatológica contenida en el Apocalipsis de Juan o en el “pequeño Apocalipsis” del evangelio de Mateo.<sup>24</sup> El primero en desacreditar las expectativas milenaristas colectivas de la era post-apostólica fue Orígenes, quien las reinterpretó como una escatología de la salvación del alma como evento individual.<sup>25</sup> Esta tendencia se profundizó en los siglos IV y V, sobre todo en occidente. Lactancio, Martín de Tours, Jerónimo y Agustín, fueron las bases sobre las cuales se fundó la tradición de lectura espiritualizada de las expectativas escatológicas en occidente hasta el siglo XII.<sup>26</sup> En cambio, en el cercano Oriente las lecturas escatológicas del Nuevo Testamento se desarrollaron en una clave política que ensalzaba el papel del Imperio.<sup>27</sup> Por ejemplo, durante el siglo IV en el corazón del imperio sasánida, Afraates interpretaba las profecías de Daniel con la esperanza del triunfo del Imperio cristiano sobre sus enemigos judíos y zoroastrianos.<sup>28</sup> Por su parte, el comentario al libro de Daniel atribuido a Efrén se limitaba a considerar las mismas profecías por medio de una exégesis puramente histórica, ubicándolas en el contexto de las luchas de los Macabeos y desvinculándolas de cualquier relación con los romanos.<sup>29</sup> Pero en el mundo helenístico es donde la herencia de Orígenes continuó con mayor aceptación. Dentro de la tradición antioquena, Juan Crisóstomo<sup>30</sup> y Teodoreto de Cirros<sup>31</sup> representaban variantes

---

<sup>23</sup> Podskalsky (1984) pp. 440-441 Señala que ni Melitón de Sardes ni Orígenes ni Eusebio de Cesárea compartieron la visión negativa de Hipólito con respecto al Imperio romano, más bien el movimiento fue inverso. Eusebio consideraba al cuarto imperio de Dn. 2: 42-45 con el reino de Cristo asociado al imperio romano. Chesnut (1976) en especial el cap. 6

<sup>24</sup> En ese sentido se dirigían los cálculos de Eusebio y Lactancio a partir de la relectura de *Ireneo de Lyon Adversus Haereses* 5.28-30 ver Kyratas (1989) p. 152

<sup>25</sup> Cohn (1997) p. 28

<sup>26</sup> Como primera aproximación a la tradición escatológica en occidente sugerimos McGinn (1998)

<sup>27</sup> Chesnut (1976) pp. 141-174.

<sup>28</sup> *Afraates Exposiciones* col. 183-238

<sup>29</sup> *Efrén de Nisibis: Commentarium in Danielelem*. Assemani, J. S. (ed.) *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distribute.*, Vol. 5, Roma, 1740, col. 203-233. Cf. Botha (2007)

<sup>30</sup> *Juan Crisóstomo. Commentarium in Danielelem prophetam*. PG 64. Col. 739-1038.

significativas de las lecturas providencialistas, con las cuales compartían una inclinación a trasladar la escatología universalista a la parábola individual y ascética en las que las referencias cronológicas carecían de importancia.<sup>32</sup>

Si resulta difícil hallar lecturas milenaristas de la escatología neotestamentaria entre los teólogos e historiadores eclesiásticos de los siglos IV y V, algo diferente sucede en el marco del siglo VI. El progresivo interés por los cálculos escatológicos que establecían el milenio en algún momento del reinado de Anastasio puede percibirse en las alusiones escatológicas de Juan de Éfeso.<sup>33</sup> Este cambio resulta evidente tanto en la tradición cronística bizantina de los siglos VI y VII, como en los comentarios al Apocalipsis de Juan, los cuales ligaban estrechamente el imperio con el cristianismo.<sup>34</sup> Este renovado interés debe ser relacionado con el desarrollo en el oriente cristiano una escatología imperial sustentada en interpretaciones providencialistas del libro de Daniel y los Apocalipsis sinópticos, y que era heredera de las tradiciones judías y helenísticas acerca de la realeza sagrada que se caracterizaba por su énfasis en el carácter complementario de la Iglesia y el Imperio, lo que constituía un alejamiento del radicalismo de los siglos I y II.<sup>35</sup> Pero la extrema ductilidad del discurso escatológico permitió sucesivas “reinvenciones” que se acomodaban al contexto imperante. El esquema providencialista del devenir histórico abría una puerta permanente en la percepción del cambio como una preparación para la segunda venida de Cristo. Los acontecimientos adquirían sentido dentro del plan divino para la creación y, en la medida que cada uno de ellos apuntaba hacia la consumación final (συντελεία) del orden temporal en el que estaban insertos, su lectura se acomodaba al

---

<sup>31</sup> *Teodoreto de Cirros: Commentarium in visiones Danielis Prophetarum*. PG 81 col. 1255-1546

<sup>32</sup> Podskalsky (1984) p. 442

<sup>33</sup> Sobre la escatología de Juan de Éfeso ver Harvey (1988) pp. 299-302

<sup>34</sup> Podskalsky (1984) p. 443

<sup>35</sup> Podskalsky (1984) p. 439-445 Reconoce dos tipos de escatología imperial. La primera de tipo “político” (cuyo paradigma sería Teodoreto de Cirros) que desconocía las orientaciones contemporáneas de las visiones de Daniel, y la segunda de tipo “religioso” (cuyo modelo es Eusebio de Cesárea) que identifica al imperio con el reino de Dios.



modelo prefijado por los padres.<sup>36</sup> Por lo tanto, la expectativa del fin del orden temporal de las cosas seguía siendo una experiencia concreta de los hombres en la Antigüedad tardía, creencia que se hallaba sustentada en el éxito del que gozaban las escrituras canónicas y apócrifas.

Como señala Paul Magdalino, los años que transcurrieron en torno al 500 constituyeron un período de intensa especulación acerca del significado concreto del fin del mundo profetizado en el Nuevo Testamento.<sup>37</sup> Esta expectativa se fundamentaba en una antigua tradición cristiana que se remontaba al cálculo que hiciera Hipólito de Roma, quien estableció el advenimiento del reino alrededor del año 6000 desde la creación del mundo.<sup>38</sup> Esta fecha fue calculada con cierto desplazamiento por Eusebio, que fijó la segunda venida de Cristo alrededor del año 800 y Lactancio<sup>39</sup> que, a partir del mismo cálculo, lo asociaba estrechamente al destino de la ciudad de Roma.<sup>40</sup> Sin embargo, la escatología solo podía ser aceptable si se acomodaba a las necesidades políticas de la monarquía autocrática. En la segunda mitad del siglo VI la escatología, impregnada de propaganda imperial, fue un importante medio de difusión de la ideología autocrática de Justiniano.<sup>41</sup> En este sentido que la ideología imperial apuntaba a una escatología que reconocía en el Imperio, en su aspecto triunfal y de defensor de la recta fe, una *mimesis* del mundo venidero.<sup>42</sup>

---

<sup>36</sup> Magdalino (1993) p. 3

<sup>37</sup> Magdalino (1993) p. 3

<sup>38</sup> Hipólito de Roma. *De antichristo* col 904-952

<sup>39</sup> Lactancio *Instituciones Divinas*. 7.25

<sup>40</sup> Magdalino (1993) pp. 4-7

<sup>41</sup> Scott (1985)

<sup>42</sup> *The only eschatology wich imperial ideology could accept was one wich played down the significance of the events between the fall of the empire and the second coming, but stressed, instead, the extent to wich the kingdom of God was already being anticipated, or even realizaed in the roman empire.* Magdalino (1993) p. 10

La dimensión escatológica de la liturgia incluía a ésta en el marco más amplio de una concepción providencialista del poder, cuyo centro residía en la reinterpretación del discurso escatológico cristiano. En este marco, la eucaristía como *sacrificium* expresaba no sólo la unidad de la Iglesia sino que además le atribuía un sentido político.<sup>43</sup> En consecuencia cualquier discurso que se orientara hacia la polémica religiosa exigía en cierta medida una reflexión acerca de las consecuencias escatológicas de la liturgia.

¿De qué manera la historiografía cristiana en general, y monofisita en particular, podía generar una concepción del papel que correspondía al Imperio en la οἰκονομία divina que, manteniendo parte del discurso escatológico acorde con la tradición eusebiana, escapara de la trampa providencialista del poder? Si la unidad de Cristo funcionaba como un *typos* de la unidad (temporal y a la vez sagrada) del poder imperial ¿Cómo reaccionar ante los cambios en las políticas del Imperio acerca de la ortodoxia? La respuesta se encuentra en la misma ambigüedad del discurso escatológico que habilitaba lecturas divergentes a partir de la interpretación del escenario histórico en que se insertaba. En este sentido, debemos indicar que los historiadores monofisitas no presentaban un conjunto homogéneo. Juan Rufo realizó una lectura particular de la perspectiva escatológica paulina, en la que las imágenes del concilio de Calcedonia como la “última rebelión que precede al anticristo” juega un papel reconstructivo de los acontecimientos, poniendo en un primer plano la relación entre liturgia y orden político. Por el contrario, Zacarías de Mitilene subsumió sus lecturas escatológicas al modelo imperial. Estas divergencias en el empleo del discurso escatológico no sólo reflejan dos contextos de producción diferentes, sino que además dos formas antagónicas en la comprensión de los alcances del debate.

Es precisamente en base a la escatología paulina<sup>44</sup> que Juan Rufo fundó una nueva percepción del papel del Estado y su injerencia en la definición de fe. En las *Pleroforias* encontramos referencias escatológicas que interpretaban el concilio de Calcedonia a partir

---

<sup>43</sup> Cf. Williams (1951a), Blaudeau (2006) pp. 468-470

<sup>44</sup> En especial la desarrollada en las primera y segunda epístola a los tesalonicenses y Romanos 8: 19-25

de un entramado simbólico, construido a partir de las imágenes escatológicas de la era apostólica.<sup>45</sup> Creemos que el escaso peso relativo a las referencias que construyeron la escatología imperial es, por sí mismo, un indicio de una actitud radicalmente diferente. La relectura de las imágenes escatológicas tomadas de las epístolas paulinas y católicas se transformaron en herramientas importantes para construir una imagen de los acontecimientos presentes, coherente con la historia de salvación. Como veremos, estas imágenes no representan tanto una esperanza escatológica concreta y definida en el tiempo (es decir la esperanza del fin del mundo efectivo) sino la utilización de esas referencias como recurso para definir al concilio como un acto de rebeldía ante Dios cuyas consecuencias se materializaban en el ámbito político. De esta primera idea se desprende una interpretación de los acontecimientos contemporáneos a partir de la lógica de pecado y retribución donde el orden político y social imperante es consecuencia directa de la imposición de la herejía.

Las referencias a pasajes de la escatología neotestamentaria desplegadas por los historiadores monofisitas en particular, y en general toda la escatología cristiana del período, difiere de la escatología cristiana primitiva (tanto en su vertiente judeocristiana como paulina) en el punto que se preocupa menos por la efectiva consumación de los tiempos como de los destinos individuales de los personajes particulares. Como ha observado recientemente Pablo Ubierna: "*La escatología siríaca del siglo VI, por su parte, no hace referencia al destino del imperio ni se apoya, tampoco, en los capítulos del libro de Daniel relativos al fin próximo de una entidad política determinada.*"<sup>46</sup> y, por lo tanto, la escatología de los teólogos en lengua siríaca se limitaban a lo que concernía a la salvación individual o colectiva pero sin referencias explícitamente políticas.<sup>47</sup> Esta

---

<sup>45</sup> 2 Pe. 2: 1; 1 Jn. 4: 1-3 y 2: 18-19; 2 Tes. 2: 1-4

<sup>46</sup> Cf. Ubierna (2004) p. 28

<sup>47</sup> Por citar algunos ejemplos, mencionemos la obra de Narsai (famoso maestro de la escuela nestoriana de Nisibis en la Mesopotamia Persa) quien desarrolla un pensamiento escatológico según el cual el mundo debería terminar pronto, hacia el 450-500. PO, 34; pp. 448-449. Aunque su posición política es francamente favorable al Imperio Sasánida. Entre los escritores monofisitas Jacobo de Sarough, Philoxeno de Mabbug y Esteban bar Sudaili se limitan a las referidas cuestiones de la salvación individual. Ver De Halleux (1963), Guinan (1972) y Bou Mansour (1999).

perspectiva de una escatología concentrada más en el individuo que en la consumación de un final universal se extiende a la hagiografía donde este discurso sirve como movilizador de la vida monástica.<sup>48</sup>

Pero antes de explorar las referencias escatológicas dentro de las *Pleroforias*, nuestro análisis debe comenzar por el contexto más amplio de la literatura del período. Un ejemplo significativo de reflexión escatológica entre los padres monofisitas se encuentra en las cartas de Severo de Antioquia.<sup>49</sup> En particular, nos interesan tres de ellas, en las que el patriarca realizaba interesantes disquisiciones de la manera correcta de interpretar ciertos pasajes escatológicos.<sup>50</sup> La exégesis severiana de la escatología neotestamentaria se concentró la figura del Anticristo y los castigos reservados a los impíos contextualizados en el marco ascético individual. En la primera de ellas, (escrita entre el 522 y el 526 y dirigida a Anastasia)<sup>51</sup> explicaba su interpretación del oscuro pasaje de Mt. 24: 20 “*rueguen para que no tengan que huir en invierno o en Shabbat*” identificando en el pasaje dos niveles de interpretación. En el primero reconocía su significado histórico, es decir, la destrucción del templo de Jerusalén y el sufrimiento de los judíos a mano de los romanos como represalia divina por la crucifixión de Cristo. Pero el segundo, su “significado superior” se ubicaba en “*el fin del mundo entero*” entendido desde una perspectiva ascética de salvación individual:

*Pero cuando las palabras del salvador con respecto a esa profecía se elevan en su significado para referirse al final del tiempo y del Anticristo, induce a los creyentes a perseverar siempre en las obras de la virtud, y no ser atrapados por el invierno o el Shabbat, en el tiempo de la consumación (Λαζαοα), o la partida*

---

<sup>48</sup> Ver *Vida de Juan de Tella* p. 28

<sup>49</sup> *Severo de Antioquia: Cartas I* pp. 277-287; 298-301; 308-310.

<sup>50</sup> Este mismo método se aplica en sus homilías, cf. Roux (2002)

<sup>51</sup> *Severo de Antioquia: Cartas II* pp. 277-287. La carta dirigida a la diaconiza Anastasia (fechada entre el 522 y 526) es un interesante ejemplo de la deuda de Severo con respecto a las formas corrientes de interpretación bíblica. Al analizar el pasaje de Mt. 24: 20 Severo distingue entre el sentido histórico de las escrituras y su sentido elevado o espiritual. En cuanto al primero el pasaje es una profecía de la destrucción de Jerusalén por los romanos. Pero su segundo significado debe ser entendido como una exhortación a los cristianos a vivir una vida recta antes de la llegada de “*el fin del mundo entero*”. Su método interpretativo se resumía en la distinción de ambos sentidos a partir del método de cruzar diferentes pasajes de la Biblia para dilucidar su contenido.

*de toda alma y su separación del cuerpo, significando el invierno la ausencia de frutos, y el Shabbat el abandono de la virtud.*<sup>52</sup>

La concepción del desarrollo de la historia de salvación que desplegaba Severo en su exégesis imponía la introducción de elementos que esbozaran en alguna medida, consideraciones acerca del final de los tiempos sin abandonar el modelo ascético individual. En este sentido, la referencia funcionaba en dos niveles entrelazados. Por un lado el pasaje se refería al marco general de la vida cristiana, manteniéndose en el plano estrictamente individual. Pero por el otro, esa misma dimensión individual suponía un nivel superior, es decir el día del juicio y la retribución, por el que todo el mundo se sometía al escrutinio divino. No obstante esta distinción, para Severo ambos eran indisociables, ya que cada uno actuaba en una continuidad espaciotemporal en el que la consumación de los tiempos estaba prefigurada en la vida de cada individuo. Así, para Severo el invierno debía ser considerado como una estación “*en cual hay mucha lluvia y caída de nieve, y reunión de nubes y una atmósfera oscura (ἄψ del Gr. ἀήρ), y la escasez de aire (ἀήρ) puro, puede denotar la confusión.*”<sup>53</sup> y luego agregó:

*La intención del pasaje, por lo tanto, es que nuestras almas deben ser activas y fructíferas, y libres de la confusión en cuanto a la preparación y la disposición para los actos de la piedad, como en las palabras cantadas por David el profeta, ‘estuve preparado y no me confundí.’*<sup>54 55</sup>

La carta continua con una extensa cadena exegética que relacionaba la imagen metafórica del reino de los cielos en Mt. 24: 40-41 y su paráfrasis en Lc. 17: 34-35. Una observación especial merece la interpretación de Lc. 17: 34-35 en torno al significado de la parábola de las mujeres moliendo. En el pasaje, Severo analizaba los sentidos ocultos en las metáforas del campo, el banquete y el molino. En aquella figura, Severo encontraba una metáfora de aquellos que se dedicaban a la enseñanza de la doctrina, sustentando su

---

<sup>52</sup> Severo de Antioquía: *Cartas II* pp. 278-279

<sup>53</sup> Severo de Antioquía: *Cartas II* p. 279

<sup>54</sup> Ps. 118: 60

<sup>55</sup> Severo de Antioquía: *Cartas II* p. 279

interpretación en la exégesis intertextual de Deut. 24: 6 y Ecl. 11, 3 y Gal. 6: 10. Por eso concluyó:

*Entonces esto es lo que nuestro Salvador dijo: 'Entonces allí estarán dos mujeres moliendo' (y esto significa almas ocupadas en la enseñanza), 'una será tomada y otra será abandonada': y aquel que ha enseñado las cosas que pertenecen a la religión, y ha puesto la palabra sana sin detracción y con exactitud ante el rebaño racional (esto es los fieles) será recibido en el reino, pero aquel que se ha apartado de la enseñanza, según doctrinas heréticas y ha engañado a muchos, quien por su propio engaño ha perjudicado a otros, será abandonado y enviado fuera del reino, y enfrentará juicios extremos dictados sobre él de acuerdo con el mal que ha hecho. [...]*<sup>56</sup>

Como podemos notar, Severo incluyó la recta fe, y su transmisión, como elemento determinante de la salvación, introduciendo el problema de la herejía y el castigo reservado a los herejes. Pero esta sutil inclusión nos revela un desplazamiento de sentidos. La carta expresaba que el Anticristo podía ser entendido como una metáfora del pecado (o pecador), y los *últimos tiempos* como el momento en que el juicio divino retribuía el castigo reservado a los pecadores después de la muerte. Pero, por otro lado, éstos eran a la vez acontecimientos concretos dentro de la historia de salvación, prefigurados en las sagradas escrituras.<sup>57</sup>

En otra carta dirigida a los monjes del monasterio de Mar Isaac (c. 512-518),<sup>58</sup> Severo desarrolló una interpretación que afianzaba la asociación del Anticristo con el "hombre del pecado" de la carta a los tesalonicenses y una lectura marcadamente escatológica. En la carta el patriarca discurría acerca de la interpretación del pasaje del

---

<sup>56</sup> Severo de Antioquía: *Cartas II* pp. 286-287

<sup>57</sup> Este es el caso de la manera en que Severo interpreta las redacciones divergentes de Mt: 24: 40-41 y Lc. 17: 34-35. Lejos de incomodarse por encontrar diferencias en ambos evangelistas, no intenta armonizarlas sino que complementa sus diversos significados superponiéndolos. No es una novedad afirmar que los exegetas de la Antigüedad tardía no compartían nuestros prejuicios positivistas. Severo era capaz (a diferencia de muchos lectores modernos) de distinguir niveles de lectura de la Biblia y sus diferentes significados sin que necesariamente uno anule al otro.

<sup>58</sup> Severo de Antioquía: *Cartas II* pp. 308-310.

libro de Daniel referente a la “abominación de la desolación”.<sup>59</sup> Su argumento partía de la vinculación que hizo Juan Crisóstomo entre dicha figura y la estatua colocada por el emperador Adriano en el santuario pagano que reemplazó al templo de Jerusalén, luego de la revuelta de Bar Kochba.<sup>60</sup> No es difícil notar que el comentario apuntaba a relativizar las lecturas históricas de los evangelios:

*Pero es para nosotros mejor decir que la ‘abominación de la desolación’ es el Anticristo porque es imposible para nosotros interpretar todas las expresiones contenidas en el Evangelio en el mismo pasaje como un dato de historia de la escritura.<sup>61</sup> De él, el apóstol (Pablo) al escribir a los Tesalonicenses dice ‘Para que el hombre del pecado se manifieste, el hijo de la perdición, que se opone y se exalta contra todo que se llama Dios o es objeto de adoración, para que se sienta en el templo de Dios, declarándose Dios.’<sup>62</sup> Pues el templo de Jerusalén es llamado un ‘lugar santo’. Pues es posible tomar las mismas palabras del Evangelio tanto en sentido histórico, referidas a la desolación y devastación de Jerusalén, y en un sentido superior la completa desolación y el fin del mundo.<sup>63</sup>*

En este pasaje podemos encontrar el mismo juego entre un significado inferior (histórico) y superior (místico) entrelazados.<sup>64</sup> El templo de Jerusalén era a la vez un lugar concreto, en un tiempo histórico preciso; pero también, en un nivel de significación superior, es un *typos* de la οἰκουμένη en su consumación al final de los tiempos. La lógica de este tipo de lectura escatológica traía aparejado el problema más acuciante de la cronología del fin del mundo. En otra carta, dirigida a Juan de Bostra, Severo encaró este problema haciendo un ataque similar a las lecturas literalistas del fin de los tiempos. Su importancia nos obliga a citarla por completo:

---

<sup>59</sup> Dn. 9: 27

<sup>60</sup> cf. Juan Crisóstomo, *Contra los judaizantes*. Col. 900 El texto de la carta de Severo difiere de los testimonios de las obras de Crisóstomo.

<sup>61</sup> Brooks aclara “literalmente”. Sin embargo, la lectura que hace Crisóstomo, no entraría, de acuerdo a lo discutido, dentro de la categoría de exégesis literal.

<sup>62</sup> 2Tes. 2: 4

<sup>63</sup> Severo de Antioquia: *Cartas II* pp. 309-310.

<sup>64</sup> De Lubac (1959)

Si los judíos y paganos aceptaran las palabras de los apóstoles, nosotros deberíamos haber dicho lo que Pedro dijo en su segunda epístola: 'Un día ante el Señor es como mil años, y mil años como un día. El Señor no aplazó su promesa, como algunos suponen; sino que él sufre por nosotros no deseando que ninguno perezca para que todos los hombres puedan alcanzar el arrepentimiento, pero el día del Señor vendrá como un ladrón, en el que el cielo caerá con un estrépito, y los elementos serán quemados y disueltos'<sup>65</sup> Pero, ya que aquellos hombres [i.e. judíos y paganos] no están obligados a someterse a las escrituras del Nuevo Testamento, sino que de esta fuente aumentaron aún más su incredulidad, produciremos una demostración para ellos de las palabras proféticas. Daniel, el visionario de aquellas visiones divinas con fuerza de interpretación, cuando explicaba el sueño de Nabucodonosor, y revelaba la variedad de la imagen que le apareció en el sueño, que fue compuesto de oro, plata, bronce, hierro y barro, y que la diversidad de los materiales (ܐܘܪܐ, del gr. ὕλα) significaba [la diferencia entre los] varios reinos, dijo del reino de Cristo así: 'Y en los días de aquellos reyes el Dios del cielo establecerá para siempre un reino que no será destruido; y su reino no pasará a otro pueblo. Este se romperá en pedazos y dispersará en todos los reinos y permanecerá por siempre.'<sup>66</sup> Por lo tanto, aquellos que proclamaron el evangelio aplicaron el término 'los últimos días' (ܐܝܬܝܢ ܕܝܡܝܢܝܢ ܕܝܡܝܢܝܢ) para los días del reino del Mesías (ܡܫܝܚܐ, ܡܫܝܚܐ, ܡܫܝܚܐ) y la doctrina evangélica. Juan el evangelista también cuando dijo en su epístola, 'Niños, esta es la última hora' (ܐܝܬܝܢ ܕܝܡܝܢܝܢ ܕܝܡܝܢܝܢ)<sup>67</sup> no habló falsamente. Por este hecho está la costumbre aplicar el término 'las horas'<sup>68</sup> no sólo a aquellos de los días, pero también a aquellas del año entero. Pues el curso del año está dividido en la estación de la primavera, el verano, el otoño, y el invierno; y el invierno es verdaderamente el de la ausencia de Dios, que cubre todo el mundo, en el cual está toda la esterilidad espiritual, y frialdad con respecto al fervor del espíritu santo, y toda la tierra esta completamente vacía de los dones del cielo, cuando Cristo el sol de justicia por medio de su venida en la carne amanece sobre nosotros. Y, para poner esto de otro modo, 5000 años y más han pasado desde que el mundo nació, como las escrituras de Moisés nos han transmitido, y de la llegada de Cristo aún no ha sido completados tanto como 600 o 700 o 1000 años (concedamos esto), ¿cómo puede parecer irrazonable aplicar el término 'último' a los días de los 600

<sup>65</sup> 2Pe 3: 8-10 cf. Ps. 90: 4

<sup>66</sup> Dan. 2. 44

<sup>67</sup> 1Jn. 2. 18

<sup>68</sup> Aquí Severo juega con la ambigüedad del término griego ὥρα/ώρα que puede significar tanto las horas del día como cualquier lapso de tiempo en el año (en el sentido de estación). En cambio, esa ambigüedad no se mantiene en el siríaco que se traduce alternativamente por ܪܘܫܐ (tiempo), y ܫܘܒܐ (hora).



años, o puede ser 1000, comparado con aquellos 5000? Juan (Crisóstomo) también en la homilía trigésimo tercera del comentario al Evangelio de Juan<sup>69</sup> usa estas palabras, que están de acuerdo con dichos sentimientos: *¿De dónde sabes, hombre, que el final no está cerca y que las cosas mencionadas ocurrirán después de un tiempo? Pues, como no decimos que el último día es el final del año, pero también el último mes, aunque este contiene 30 días, así también, incluso si llamo a 400 años el final de tan grande un número de años, no me equivocaré.*<sup>70 71</sup>

Como vemos en la cita precedente, Severo exhibía un desprecio por el literalismo cronológico<sup>72</sup> similar a muchos exegetas del siglo VI.<sup>73</sup> Sin embargo, las advertencias del patriarca de Antioquia evidencian hasta qué punto el advenimiento del milenio era objeto de debate en los medios eclesiásticos.<sup>74</sup> Para él, el “fin de los tiempos” era una realidad que, sin embargo, se proyecta a un futuro indefinido y desvinculado de los avatares políticos. En la carta, no es posible encontrar ninguna reacción frente al Imperio ni su papel providencialista, sino todo lo contrario. Severo volvía a apoyarse en la exégesis espiritualista de Crisóstomo para enfatizar que el “reino de Cristo”, aunque una realidad concreta, era una realidad individual perteneciente a un futuro indefinido y que las palabras evangélicas no habilitarían la posibilidad de un final próximo.

Este tipo de consideraciones se hacen visibles sobre todo en el género cronístico donde podemos percibir la preocupación típicamente cristiana sobre el cómputo del tiempo y el cálculo de su consumación.<sup>75</sup> En los otros dos géneros historiográficos (hagiografía e

---

<sup>69</sup> Cf. *Juan Crisóstomo In Joannem* col. 193-198.

<sup>70</sup> Cf. *Juan Crisóstomo In Joannem* col. 198.

<sup>71</sup> *Severo de Antioquia: Cartas II* pp. 298-301

<sup>72</sup> En este caso se opone a las lecturas de Judíos y paganos (probablemente las lecturas de Porfirio) en la interpretación del libro de Daniel.

<sup>73</sup> Por ejemplo, Oecumenius en su *Comentario al Apocalipsis* p. 179 rechazaba cualquier lectura literal del milenio apocalíptico utilizando una exégesis similar a la de Severo. Ver Mango (1984b) p. 433, también la *Crónica de Josué el estilista*: pp. 36-37 presenta una actitud similar frente a los cómputos escatológicos. Ver Ubierna (2005b) pp. 61-63.

<sup>74</sup> Cf. Van Ginkel (2007) pp. 209-210

<sup>75</sup> Mosshamer (1979) pp. 146-147, Witakowski (1987)

Historias eclesiásticas), por su propia lógica, la conciencia del fin de los tiempos y el discurso escatológico aparecen diluidos salvo infrecuentes pero significativas alusiones.<sup>76</sup> En el esquema particular de la hagiografía, si excluimos aquellas referencias escatológicas que implican un llamado a la conversión individual (en episodios relativos a la vocación monástica) notaremos que la mayoría de estas alusiones aparecen, entre los historiadores anticalcedonianos, relacionadas estrechamente a los acontecimientos vinculados a la polémica religiosa.

Ahora es conveniente volver a las *Pleroforias* de Juan Rufo. Entre los numerosos testimonios de la incorporación de pasajes bíblicos al relato podemos señalar numerosas referencias concentradas en fragmentos de carácter escatológico, extraídas de las obras del patriarca anticalcedoniano de Alejandría Timoteo Eluro.<sup>77</sup> La más extensa de ellas está vinculada a un suceso milagroso ocurrido durante su exilio en el Quersoneso (464-475).<sup>78</sup>

La narración está construida en torno a dos polos relacionados: El milagro operado en el patriarca y sus enseñanzas acerca del concilio. El primer polo constituye una relativamente estereotipada relación acerca de la curación milagrosa del santo. Timoteo había recibido varias heridas en sus piernas durante su confinamiento por parte de un demonio que “llevaba en una mano un gran libro” (ⲛⲁ; ⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ).<sup>79</sup> A pesar de la súplica de sus compañeros y visitantes, quienes le rogaban que se deje curar por los doctores, Timoteo se negaba sistemáticamente a aceptar toda ayuda humana y prefería descansar su

---

<sup>76</sup> Chesnut (1976) Cap. 6

<sup>77</sup> Blaudeau (2006) pp. 367-369 señala la profunda influencia de la polémica alejandrina contra Calcedonia tanto en la obra de Zacarías escolástico como en la de Juan Rufo. Pero en la p. 367 n. 501 advierte con cautela que la relación entre el capítulo 89 de las *Pleroforias* y la *Historia* de Timoteo Eluro descansa pura y exclusivamente en la relación que establece Juan Rufo. Efectivamente es imposible determinar cuanto de las ideas del obispo de Maiuma se remontan a la obra del Patriarca de Alejandría. No obstante, veremos que ciertas afinidades de la terminología de los fragmentos de Timoteo y las *Pleroforias* habilitan a identificar una estrecha relación entre ambos.

<sup>78</sup> El exilio de Timoteo se produjo después de su deposición por orden del emperador León en el 460 primero en la metrópolis pónica de Gangra (460-464) y luego en el Quersoneso (464-475).

<sup>79</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 65 Con la palabra ⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ (del Gr. τόμος) se refiere en concreto al tomo de León, que, entre los círculos anticalcedonianos era la prueba fehaciente de que el movimiento calcedoniano era una reivindicación del nestorianismo.

confianza en la curación que vendría de Dios “*el único médico que está en el cielo*”.<sup>80</sup> Poco tiempo después, se produjo la confirmación de la esperanza del santo cuando Cristo se presentó en su propia celda y curó milagrosamente sus heridas.<sup>81</sup> La curación de Timoteo podría ser interpretada como un simple relato de taumaturgia, sin embargo algunos elementos en el relato apuntan a una simbología más compleja: En primer lugar el autor señalaba que la curación fue operada no por el santo sino sobre él mismo, como confirmación de su proximidad a Dios y, a la vez, su autoridad espiritual. La emergencia del milagro se producía en virtud de su obediencia (que se ha mantenido doblemente fiel a Dios, soportando el exilio a causa de su rechazo a la herejía y confiando en la asistencia divina para la curación de sus males).<sup>82</sup> En segundo lugar, Juan destacaba la estrecha relación entre las heridas y el Tomo de León en tanto que ambos eran de origen demoníaco.<sup>83</sup> Por lo tanto, el énfasis puesto en la intervención directa de Cristo, curador sin intermediarios, y la asociación del Tomo a los poderes demoníacos desplazaba el centro de atención de la acción taumatúrgica a la autoridad del santo como desencadenante del milagro. El efecto logrado era ubicar en primer plano al santo como objeto de la legitimación divina y no como beneficiario de dicha intervención. Pero la narración no era más que la introducción del verdadero objetivo del autor: la inclusión de un extenso pasaje polémico tomado de las cartas de Timoteo. En este sentido la narración estaba dispuesta como una suerte de prólogo que legitimaba las palabras del santo. Por medio de aquella, su testimonio devenía autoritativo y sus palabras adquirían un valor profético:

*Desde entonces el venerable Timoteo, que había aprendido eso por experiencia, había tenido razón en dar el nombre de ‘diabólico’ al concilio de Calcedonia en muchas de sus cartas, porque había sido convocado y presidido por el diablo; es el precursor del Anticristo (ابن المنيعة) y es la*

---

<sup>80</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 65

<sup>81</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 66-67

<sup>82</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 67

<sup>83</sup> Sobre la herejía, la enfermedad y lo demoníaco en Juan Rufo ver Steppa (2004) pp. 155-160.

rebelión que indica el apóstol Pablo<sup>84</sup> cuando escribió a los Tesalonicenses.<sup>85</sup>

La referencia a las obras de Timoteo era el elemento que dotaba de sentido a la narración. Esta última observación se desprende de la íntima relación entre los diversos elementos simbólicos dispuestos cuidadosamente en el transcurso de la anécdota y las palabras de Timoteo Eluro. Como en otros testimonios de las *Pleroforias*, la estructura de la narración se organizaba sobre la polaridad entre lo demoníaco y lo divino, la ortodoxia y la herejía, la enfermedad y la curación, entrelazando de esta manera categorías opuestas que dividen a los partidarios y opositores al concilio. Dentro de este esquema, la referencia bíblica que cerraba el episodio era una confirmación tanto del carácter impío de la herejía como de la autoridad espiritual del patriarca.

Pero además una serie de elementos que se despliegan en la narración muestran que la forma en que se encadenan las referencias bíblicas y el relato generan significados alternativos (y más profundos) acerca del curso de los acontecimientos. En primer lugar, el uso extremadamente libre que hace Juan del texto sagrado permite deducir una intención conciente de manipular su significado. Independientemente del efecto distorsivo de la traducción siríaca, las referencias bíblicas no son identificables con alguna forma canónica en particular. Más bien se trata de una paráfrasis que entreteje dos o más pasajes bíblicos unidos para conformar una sumatoria de significados que al ser entrelazados con la narración, se vuelven independientes del contexto bíblico. Por ejemplo, el término *Anticristo*, que Juan Rufo atribuye a Timoteo no está presente en la carta a los tesalonicenses sino que pertenece al contexto de las cartas católicas.<sup>86</sup> En la segunda carta a los tesalonicenses,<sup>87</sup> Pablo hizo una referencia a una figura escatológica: el “*hombre de la ilegalidad*” (gr. ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας)<sup>88</sup> que, en algunas tradiciones textuales, es

---

<sup>84</sup> 2Tes. 2:3-10

<sup>85</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 67

<sup>86</sup> 1 Jn. 2: 18

<sup>87</sup> 2Tes. 2:3

<sup>88</sup> De acuerdo con los códices mas antiguos como el *Codex Alexandrinus* o el *Codex Bezae*.

reemplazado por “el hombre del pecado” (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας).<sup>89</sup> En la tradición siríaca este último término es traducido como *ܐܢܫܘܟܐ ܕܥܘܒܪܐ* (“el hombre del pecado”), en un claro intento de armonización con la expresión veterotestamentaria *איש בליעל*. Por su parte, la figura del ἀντίχριστος tiene su alusión más temprana en la primera carta de Juan,<sup>90</sup> como una imagen opuesta a la figura de Jesús.<sup>91</sup> La literatura patristica atribuía a la figura del Anticristo una gran variedad de significados, aunque en todos ellos el desafío a la voluntad divina permanece como un significante fundamental.<sup>92</sup> Juan Rufo, apoyándose en el antecedente de Timoteo, hace uso de esta tradición con el objetivo de ubicar la rebelión previa a la llegada del Anticristo con la imagen del “el hombre del pecado” paulino y proyectarlas como una metáfora de la rebeldía hacia Dios, que se encarnaría en la herejía calcedoniana. Este uso deliberado de dos imágenes bíblicas no está aislado, de hecho esta misma forma de exégesis intertextual se encuentra en los fragmentos supervivientes de Timoteo Eluro en sus críticas a los calcedonianos:

*Ellos han cometido dos males, han renegado de su Señor y Dios y se han condenado a sí mismos con su propio anatema luego de haber sido condenados con anterioridad por el bienaventurado Pablo y por los santos padres. Es de ellos que el bienaventurado Pablo escribió: ‘En los últimos tiempos, algunos renegarán de la fe’<sup>93</sup> y ‘en los últimos días, vendrán circunstancias difíciles, pues los hombres serán egoístas, amigos del dinero, jactanciosos, soberbios, difamadores, rebeldes a sus padres, sin inteligencia, ingratos, impíos, duros, implacables, calumniadores, intemperantes, crueles, enemigos del bien, traidores, orgullosos, más*

---

<sup>89</sup> Atestado en la mayoría de los manuscritos bizantinos, la *Vulgata* y la *Peshitta*.

<sup>90</sup> 1Jn. 2: 18

<sup>91</sup> Bossuet (1896)

<sup>92</sup> Por ejemplo, el padre de la Iglesia Policarpo asociaba al Anticristo con cualquiera que adhiriera a la herejía docetista. *Epistula ad Philippenses* 7.1.1-7.1.2. Por su parte, Ireneo de Lyon lo asocia explícitamente con el emperador romano, *Ireneo de Lyon Adv. Haereses* 5.25 mientras que Hipólito de Roma lo recuerda en su forma “el hombre de maldad” de 2Tes. 2: 3 para atacar al heresiarca Calisto. *Hipólito de Roma. Philosophumena* p. IX, 11, 1. En el siglo IV Juan Crisóstomo también asociaba al anticristo con el “hombre del pecado” de 2Tes. 2: 3 como figura paradigmática de la rebeldía contra Dios. que “se sentará en el trono de Dios no sólo en el de Jerusalén sino en cada iglesia” *Juan Crisóstomo. In Thesalonicensis* col. 481-482.

<sup>93</sup> 1Tim. 4: 1

*amigos de los placeres que de Dios, que tendrán la apariencia de la piedad pero que renegarán de aquél que la practica. ¡Aléjate de esos hombres!*<sup>94 95</sup>

La coincidencia de pensamiento entre los argumentos de las *Pleroforias* y el discurso escatológico de Timoteo Eluro resultan evidentes. Este último, por medio de la combinación de dos fragmentos de la primera y segunda epístola a Timoteo (nos referimos al supuesto corresponsal de Pablo de Tarso), identificaba en los acontecimientos de su propio tiempo el cumplimiento de las profecías Pseudo paulinas, relativas a las divisiones que se producirán en los últimos días en la Iglesia. De acuerdo con la interpretación que hace el patriarca de la epístola, este período se caracterizaría por la decadencia moral de los hombres, la apostasía y la rebeldía general de los hombres hacia el plan de Dios. Timoteo (en este caso el Patriarca) atribuía a este pasaje no sólo un carácter profético sino que también un valor de anatema anticipado incluyendo al apóstol en la condena general del concilio. Además su valor era pedagógico, puesto que la profecía paulina amonestaba a su audiencia invocando la autoridad apostólica con el objetivo de reforzar su fe e instarla a la constancia en su rechazo a Calcedonia.<sup>96</sup> Las ideas desplegadas por Juan Rufo evidencian la fuerte impronta del patriarca alejandrino en la formación de la polémica anticalcedoniana. Pero cuando Timoteo atribuyó al concilio el carácter de demoníaco y lo calificaba de *Anticristo* no era una mera referencia vacía sino que esta adquiría un valor preciso, el cual emanaba tanto del valor profético del texto bíblico como de la cualidad mimética de los acontecimientos históricos. Juan Rufo retomó esta estrategia pero agregando a la autoridad patrística de Timoteo un aspecto nuevo, el de confesor, que se superponía al fragmento doctrinal del alejandrino.

Por esta razón, no nos debe sorprender que el discurso del patriarca de Alejandría careciera de cualquier tipo de discusión cronológica respecto al fin de los tiempos. Su lectura de “los últimos tiempos” era coincidente con las cartas de Severo, en la medida que

---

<sup>94</sup> 2Tim. 3: 1-5

<sup>95</sup> *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*. p. 213

<sup>96</sup> Cf. El fragmento referido al concilio *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*. p. 214-215 en el que Timoteo establece la distinción en el juicio divino reservado a los apóstatas (la ciudad de Roma y el Emperador Marciano) de la recompensa reservada a los egipcios que se han mantenido en la recta fe.

no es el propio fin del mundo lo que debía esperarse sino los instantes finales de la historia humana que, desde la perspectiva exegética de 2Pe 3: 8-10, implicaba un rango de tiempo prolongado. La rebelión dentro de la Iglesia, la aparición de varios Anticristos que lideraran esa impiedad sería la característica dominante de los últimos días. Para Juan Rufo (de la misma manera que para Timoteo y Severo) el *Anticristo* era una figura tipológica, que encarnaba la rebeldía al plan de Dios.

En el transcurso de las *Pleroforias* la asociación de diversos personajes con la figura del Anticristo rebela una lógica mimética independiente de toda reflexión acerca de una cronología específica.<sup>97</sup> La interpolación de la figura del Anticristo en el relato histórico no constituía un intento de identificación precisa sino que su función era la de proveer un arquetipo de la desobediencia, la transgresión o rebelión a la ley de Dios y, por lo tanto, no es su significación escatológica sino su valor simbólico lo que se encuentra en primer plano. Las consecuencias de esta asociación serán analizadas más adelante, por el momento nos basta hacer dos observaciones. La primera nos remite a la incorporación de la profecía paulina como ingrediente central en el marco de la estructura narrativa. Ya hemos observado que, en las *Pleroforias*, es imposible dissociar la relación prodigio, tipología bíblica y condena a herejía. Los prodigios solamente adquieren su legitimación en tanto señales de la voluntad divina cuando entran en contacto con un episodio bíblico análogo que le da forma y significado. Como observa Steppa,<sup>98</sup> el papel asignado por el discurso histórico a los herejes es confirmar la autoridad carismática del santo a través de la oposición permanente de dos campos: un “nosotros” virtuoso y obediente y un “ellos” perverso. De esta manera, la confrontación entre el santo y los herejes, de la misma manera que los relatos de milagros, “*were intended primarily to point out how God acts through the hands of men with ascetic authority.*”<sup>99</sup> La consecuencia principal de esta oposición fue la generación de un lazo de identidad entre el lector / audiencia, el santo y, a través de éste, sus herederos espirituales. Por lo tanto debemos considerar que la oposición entre un

---

<sup>97</sup> Cf. Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 20, 28, 42, 125,

<sup>98</sup> Steppa (2002) p. 144 y ss.

<sup>99</sup> Steppa (2002) p. 144

“nosotros” y un “ellos” no provenía de la historia en tanto pasado narrado sino de la historia en tanto narración sobre ese pasado. Al enfatizar una cierta comprensión de los herejes se reafirma por oposición la autoridad espiritual de los santos ortodoxos y, en consecuencia, el milagro confiere legitimidad a sus palabras. En última instancia la legitimidad se extiende a quienes se han apropiado de esa tradición y que reclaman un monopolio sobre ella. En otras palabras, en tanto aquel estaba revestido de la aprobación divina, que se expresaba por medio de la intervención sobrenatural, sus palabras adquirían autoridad ya que emanaban de del milagro mismo. El narrador se apropia de ellas y les confiere un significado de validación de su comunidad, en tanto es heredera del santo y difusora de su memoria.

La segunda observación, en conexión con la primera, se refiere al entramado simbólico de la profecía misma. Ya hemos demostrado como, desde la perspectiva de la propaganda monofisita, se establecía una estrecha conexión entre el concilio de Calcedonia y los judíos. Dicha conexión no es ajena a las lecturas escatológicas acerca del Anticristo. Una larga tradición exegética en torno a la segunda carta a los tesalonicenses y la segunda carta de Juan, interpretaba la figura del Anticristo como una figura ligada al judaísmo. En el *Tratado sobre las herejías* de Filoxeno de Mabbug que citamos más arriba, el autor asumía que el Mesías que todavía era esperado por los judíos se correspondía con él.<sup>100</sup> Incluso la tradición escatológica judía medieval hacía un interesante paralelo entre ambas figuras. El Apocalipsis de Zorobabel<sup>101</sup> compuesto durante las guerras persas de Heraclio, traza un sorprendente paralelo entre el Mesías judío y el “antimesías” cristiano (es decir Jesús, identificado además con el emperador bizantino).<sup>102</sup> Además, en el discurso de Timoteo, del cual se apropió Juan Rufo, la asociación entre judaísmo y Anticristo caían bajo la misma semántica, es decir, el paradigma de la desobediencia de Dios. Por extensión, los calcedonianos eran una *mimesis* de ambos, porque habían transgredido la ley divina (es

---

<sup>100</sup> Filoxeno distinguía la espera de la segunda venida de Cristo con respecto a las expectativas mesiánicas de los judíos, asociando al “Mesías” judío con el Anticristo “ellos esperan al Anticristo (*αὐτοὶ ἠσπασθησάντες*), el falso Mesías (*Δ, Λυαο*).”

<sup>101</sup> *Apocalipsis de Zorobabel*. pp. 129-160. Agradezco al Dr. Ubierna por la referencia.

<sup>102</sup> Ubierna (2005a)



decir la *tradición* de los padres y los tres primeros concilios ecuménicos) y por esta razón, quedaban excluidos del cuerpo eclesial, eran un “otro” que carecía de legitimidad, no era el verdadero pueblo de Dios, sino unos rebeldes.

Ya aclaramos que si buscamos en estas referencias una alusión a una figura en particular el resultado debe ser necesariamente negativo. En este sentido el Anticristo es un arquetipo de la desobediencia a Dios, ya que su inclusión estaba diseñada con el fin de desactivar las pretensiones de los calcedonianos a constituirse como la “verdadera Iglesia” y como manera de establecer una clara delimitación de los alcances de la intervención imperial en los asuntos eclesiásticos.<sup>103</sup> Una argumentación de este tipo se sustentaba en la concepción “descendente”<sup>104</sup> de la soberanía, criterio último que definía al imperio como orden sagrado y a la Iglesia como entidad trascendente que legitimaba ese orden. Pero, como afirmaban Timoteo y Juan Rufo, al invertirse los roles, la Iglesia se había convertido en Anticristo, por lo que su validez como *corpus* se anulaba y ésta devenía en una entidad demoníaca opuesta al plan divino. Esta anulación del carácter sagrado de la monarquía había sido expresada claramente por Timoteo Eluro al referirse al destino del emperador Marciano quien, a poco de reunir el concilio, había perdido su poder.<sup>105</sup> La evolución de la argumentación de Timoteo ponía a la figura del Anticristo en el centro de la estrecha relación entre piedad y destino político. Para éste, los obispos herejes habían sido los culpables de la ruptura de un orden que vinculaba a los emperadores en una línea de sucesión.<sup>106</sup> La impiedad de Marciano había sido, en última instancia, el desencadenante de una condena que lo había llevado a su muerte. La corta duración de su reinado era un

---

<sup>103</sup> cf. *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*. pp. 43-48. Blaudeau (2006) pp. 279-280 señala correctamente que esta reflexión de Timoteo no significaba una oposición política al imperio en tanto tal sino en la construcción de una *Kaiserkritik* en la que se separaba las intervenciones legítimas del monarca en los asuntos eclesiásticos (siempre tutelada y limitada por el “cuerpo de especialistas” es decir los obispos) y la tiranía que transgredía esos límites. Lo que en otras palabras constituiría una “Hierocracia” en términos weberianos.

<sup>104</sup> Ullmann (1985) pp. 23 y ss.

<sup>105</sup> (...) y a Marciano que era emperador, lo proclaman fiel, piadoso y animado por el celo del temor de Dios, que fue investido del Imperio por Dios al final y por poco tiempo y dicen que poseía el celo del temor de Dios, para dar a entender, por desvío que el bienaventurado Teodosio no lo era más que los emperadores ortodoxos que lo precedieron hasta Marciano que reinó al final y por poco tiempo. *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*: p. 216

<sup>106</sup> *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*: p. 215

testimonio de la rebelión que ha de suceder en los últimos tiempos. Durante este corto intervalo se sucedieron persecuciones contra los fieles, se produjo la apostasía de la Iglesia y se difundió “la blasfemia” que negaba a Cristo en su dimensión divina, destruyendo la unidad de la Iglesia y la prosperidad del Imperio.<sup>107</sup>

En suma, la profecía paulina de una “última rebelión” que precede a un Anticristo provenía de un vocabulario heredado de la patrística de los siglos anteriores al que los primeros polemistas anticalcedonianos (en este caso Timoteo Eluro) habían apelado para sostener su posición. Este vocabulario fue incorporado a la narración histórica, en diferentes contextos, para definir a los herejes como rebeldes y la antítesis de Cristo. El paralelo que interpreta la figura del “Anticristo” de la primera carta de Juan a partir del “hombre del pecado” de la segunda carta a los tesalonicenses es un interesante ejemplo de “exégesis intertextual” en el que un pasaje de la Biblia interpreta a otro y ambos son la herramienta hermenéutica que permiten construir un antecedente bíblico que ubica a la herejía, en tanto acontecimiento histórico, en un contexto inteligible. Una generación después, Juan Rufo recurrió a la misma imagen bíblica con el fin de incorporar la polémica religiosa en un modelo de devenir histórico cuyo eje se centraba en la providencia divina. Esta incorporación de la Biblia al relato histórico no se debía a la expectativa de la “inminencia del fin del mundo” sino a una lógica simbólica. Por medio de ella la narración establecía, sobre la base de la polarización entre un “nosotros” y un “ellos”, la superioridad espiritual de una tradición iniciada por los primeros opositores al concilio y se proyectaba al futuro en aquellos que guardaban su memoria.<sup>108</sup> Éstos últimos, entre los que se contaba Juan Rufo, se apropiaban -por medio del relato- del pasado para constituirse en una “verdadera Iglesia” cuyas bases estaban en el carisma individual y la santidad que emanaba de un comportamiento identificable en las escrituras. Frente a ellos se ubicaban los herejes, desobedientes y rebeldes que habían abandonado a Dios por los designios de un monarca

---

<sup>107</sup> En este punto cabe destacar que esta estrategia no era exclusiva de la polémica anticalcedoniana. El mismo Papa León, en una carta dirigida al Emperador de Oriente Zenón, había acusado a Timoteo de ser “un Anticristo” por exigir la revocación de Calcedonia. *Ep.* 156. PL 54 col. 1132. cf. *Zacarias de Mitilene. Historia eclesiástica* p. 178/124.

<sup>108</sup> Menze (2004b)

tiránico. Su Iglesia era una *pseudoiglesia* conformada por las falsas virtudes que caracterizan el amor al mundo, es decir, el oportunismo y la ambición.<sup>109</sup>

La invocación de la figura del Anticristo como medida que define tanto la santidad como su opuesto permitió a Juan Rufo ubicar la acción de los santos como a sus rivales en un marco interpretativo en el que la intervención de lo sobrenatural es regida por la lógica de la *mimesis* bíblica. En un universo gobernado por la providencia divina y en el que, lo sobrenatural es el motor subyacente en cada acontecimiento, sólo así era posible establecer una clara distinción entre lo divino y lo demoníaco.<sup>110</sup> Por esta razón, la asociación de la herejía con la figura arquetípica del Anticristo nos muestra al discurso histórico anticalcedoniano orientado hacia un contexto escatológico. Sin embargo, esta preocupación por la figura del Anticristo no se vio acompañada de una necesidad concreta de ubicar esta fase de la historia dentro de una cronología exacta del fin de los tiempos. A pesar de todo esto, la finalidad de la misma estrategia comprendía una verdadera reflexión acerca de las consecuencias que acarrearía la herejía.

De aquí que podemos considerar este discurso como una reformulación del discurso imperial y, siguiendo la misma lógica providencialista, las consecuencias de la caída en la herejía se enmarcaban en un contexto equivalente.<sup>111</sup> En tanto la Iglesia asignaba al emperador el papel de garante de la prosperidad del Imperio, por medio de la conservación de la ortodoxia,<sup>112</sup> la consecuencia inmediata del discurso escatológico anticalcedoniano fue reinterpretar esa ideología, e invirtiéndola a la luz de la escatología paulina. Al mismo tiempo el debate devino en una lucha por establecer la verdadera liturgia o, mejor dicho, un debate en torno a la validez de una liturgia que emanaba de una cristología herética.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> Esto no significa la ausencia de todo pensamiento escatológico, sino que resaltamos su valor polémico. No debemos pensar en los propagandistas anticalcedonianos como Juan Rufo como simples manipuladores.

<sup>110</sup> Brown (1996)

<sup>111</sup> Magdalino (2006) p. 1

<sup>112</sup> Ullmann (1976)

<sup>113</sup> Menze (2004b)

## 6.2 Las consecuencias de la herejía.

A pesar de su centralidad, esta recurrencia del Anticristo como arquetipo es sólo un componente más dentro de un mecanismo simbólico de mayor alcance. Las referencias escatológicas no sólo permitían hacer una descripción de un determinado escenario histórico a partir de la hermenéutica bíblica sino que también proyectaba sus consecuencias hasta el futuro próximo. Dichas estrategias formaban parte de una batería de recursos polémicos, que quedan evidenciadas en el extenso fragmento homilético que acompaña a la anécdota del cierre de las *Pleroforias*.<sup>114</sup> Esta anécdota estaba dedicada a la memoria de un ermitaño que vivía en la puerta del palacio imperial de Antioquia en la década del 460 cuyo nombre permanecía, aún para el autor, en el misterio. La estructura del relato es una curiosa composición que intercala la descripción de su práctica ascética con un extenso pasaje polémico, en el que se entrelazan diversos eventos históricos. Todos estos componentes se encuentran vinculados por medio de una cadena de referencias bíblicas que les otorga unidad. Su estructura ofrece un valioso ejemplo de la manera en que se combinaba una narración hagiográfica, texto bíblico y exégesis polémica con el fin de provocar determinados significados en el lector / audiencia. Sin embargo, dichos significados sólo se hacen evidentes cuando los abordamos como un entramado simbólico que recorre la estructura misma del relato.

Este último capítulo de las *Pleroforias* consta de dos partes, una parte narrativa y un largo *excursus* doctrinal. La parte narrativa está dividida en dos segmentos. El primero es una breve semblanza del santo y una escueta referencia sobre su martirio a mano de los calcedonianos; probablemente a mediados de la década del 480.<sup>115</sup> El segundo segmento, describe la visita que el autor y el obispo Nono de *Qenneshrin*<sup>116</sup> le hicieron *circa* 469,<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 146-156.

<sup>115</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 144 Juan Rufo dice que el martirio del ermitaño se produjo “*luego de mi partida (de Antioquia)*” por obra de las heridas que le inflingieron “los nestorianos” es decir, por los extremistas calcedonianos. Steppa (2004) p. 60 sugiere que Juan Rufo huyó de Antioquia en el año 482, luego del asesinato del Patriarca Esteban.

<sup>116</sup> Es la ciudad de Calcis al sur de Alepo. Nono era además abad del vecino monasterio de Aba Aquiba.

<sup>117</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 142-146

en la que el ermitaño había roto su voto de silencio perpetuo para profetizar la futura apostasía del obispo por la herejía calcedoniana.<sup>118</sup> Ambos segmentos contienen referencias escatológicas que proveen un marco para la descripción de las virtudes ascéticas del santo y anticipan los temas que desarrolla en la parte doctrinal.<sup>119</sup>

La parte narrativa comienza con una detallada descripción del palacio imperial de Antioquia, a cuyas puertas el santo vivía. En este contexto, se produjo el primer encuentro entre el autor y el santo quien se había interesado por el ermitaño porque consideraba que *el día de la consumación se aproximaba y que tú (i.e. el santo) nos habías sido enviado como testimonio para anunciarlo*.<sup>120</sup> La visita al ermitaño nos ofrece detalles aún más interesantes: Juan había llegado hasta el ermitaño acompañado por el abad Nono de Qenneshrin. En ese tiempo, Juan y el abad se encontraban en buenas relaciones y formaban parte de la incipiente facción anticalcedoniana de Siria que se oponía al patriarca Martirio de Antioquia. Juan destacaba que el futuro obispo gozaba de una fama como asceta devoto y hombre ortodoxo.<sup>121</sup> Además, Juan lo consideraba uno de los protagonistas principales en la deposición del patriarca Martirio (c. 469), y el primer período de Pedro el batanero como su sucesor (*circa* 469-471),<sup>122</sup> lo que le habría valido su consagración como obispo de la ciudad de Qenneshrin, que se encontraba próxima a su monasterio.

Sin embargo, la reacción del santo no había resultado la esperada, teniendo en cuenta la jerarquía del visitante. El ermitaño, ante la sola presencia de Nono, estalló en un

---

<sup>118</sup> En efecto, Steppa (2004) p. 130 sugiere que Nono apoyó la política procalcedoniana del Patriarca Calendión, lo que fue visto por Juan Rufo como un acto de traición.

<sup>119</sup> Cf. El diálogo (uno por medio de palabras, el otro por gestos) entre el santo y el autor. *Juan Rufo: Pleroforias* p. 143

<sup>120</sup> *Juan Rufo: Pleroforias* p. 146

<sup>121</sup> *Juan Rufo: Pleroforias* p. 146

<sup>122</sup> Pedro el batanero fue el patriarca monofisita de Antioquia intermitentemente durante 20 años (aunque la cronología no es clara probablemente entre 469-488). Por su postura firmemente anticalcedoniana, fue depuesto por el emperador León, medida que mantuvo Zenón debido a su estrecha relación con el usurpador Basilisco. En el año 484 Pedro recuperó su sede hasta su muerte en el 488. Maraval (1998) pp. 115-119

ataque de furia y se negó a recibirlo gritando “*Aquí está, aquí está*”.<sup>123</sup> Juan fue el perplejo testigo de su furia y solo pudo interpretar el significado de esta actitud incomprensible con el desarrollo de los acontecimientos. En efecto, éste alcanzó a comprender su actitud a partir de la conducta posterior del obispo durante el patriarcado del calcedoniano Calendión (481-482), cuando aquel cambió súbitamente de bando y adscribió a la fórmula extrema de diofisismo, introduciendo formulas heréticas en su cristología.<sup>124</sup>

En este punto la anécdota parece limitarse a una mera confrontación entre un obispo hereje y un santo ortodoxo. Pero si tomamos en cuenta la importancia del contexto en el que se desarrolla la narración, podemos establecer con cierta precisión la necesidad de la inclusión del discurso que le sigue. Es evidente que Juan Rufo ubicaba la anécdota en relación a los turbulentos años que transcurrieron en Antioquia entre la deposición de Martirio y la definitiva instalación en el trono patriarcal de Pedro el batanero (476). Durante estos años, la ciudad de Antioquia se vio envuelta en una violenta lucha facciosa.<sup>125</sup> Este complejo escenario aunque apenas mencionado en la trama de la historia, permanece implícito en toda la narración, del cual constituye un testimonio (πλεροφορία). Esta construcción de la narrativa como testimonio se organiza a partir de la contraposición entre el santo y el obispo, en tanto son figuras antitéticas. Los defectos de uno (elocuencia, impaciencia, desobediencia, herejía, inconstancia) son el reflejo de las virtudes del santo (silencio, paciencia, obediencia a Dios, ortodoxia, martirio).<sup>126</sup>

En este sentido, la presencia dentro de la misma narración del lenguaje escatológico es un indicio importante de la polémica que ha llevado a la situación de conflicto. Una serie de coincidencias lexicales entre la narración de la vida del ermitaño y la sección polémica

---

<sup>123</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 146

<sup>124</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 146-147

<sup>125</sup> Cf. Juan Diakrinomenos: *Historia eclesiástica*: pp. 401-402, Evagrio escolástico. *Historia eclesiástica*. p. 133, Juan Malalas *Crónica* p. 379, *Vida de Daniel el estilita* pp. 179-180, Ps. Dionisio de Tell Mahre. *Crónica*: pp. 229-230. Ver además Frend (1972a) p. 167-178, Menze (2004a) pp. 174-184, Steppa (2002) pp. 57-59.

<sup>126</sup> Steppa (2002) p. 145 y ss.

que le siguen permiten pensar la estrecha vinculación entre una y otra. Este lenguaje es el que dota de sentido a la polaridad mencionada, pero además anticipa el giro que dará la narración hacia su parte polémica. No es casual que el narrador se dirija al santo con unas palabras que tiene mucho en común con la tradición paulina desarrollada en la parte doctrinal: “Yo había pensado que se acercaba el tiempo final y que nos habías sido enviado como testimonio para anunciarlo en el mundo en este lugar.”<sup>127</sup> En este breve comentario, que pasa casi desapercibido entre los sucesos, hay una clave para explicar la íntima relación entre la parte narrativa y la parte doctrinal que la sigue. Esta y otras declaraciones formularias de igual contenido en la parte polémica no son meros ejercicios retóricos, sino que están cuidadosamente incorporados a la narración en virtud de una lógica que parte de la sumatoria de significados aportada por el texto bíblico.

A partir de esta estrecha vinculación entre el santo y su dimensión escatológica se comprende el papel que ocupa el episodio en el plan general de la obra. Los acontecimientos futuros habían confirmado la actitud desmesurada del santo en tanto la premonición de la herejía del obispo, aún cuando no se haya manifestado públicamente.<sup>128</sup> Así vemos que la intervención del santo operaba a un nivel sobrenatural que sólo podía ser explicado por la “revelación” de un acontecimiento futuro, esto es, que el obispo aceptaría a Calcedión como nuevo patriarca y además suscribiría al dogma calcedoniano. El accionar del obispo Nono abre el camino para el *excursus* doctrinal donde Juan Rufo enumeraba los errores de los calcedonianos. El primer segmento de esta segunda parte estaba dedicado a criticar los aspectos estrictamente cristológicos de la doctrina que, en apariencia, aquel sostenía. Su principal objetivo radicaba en demostrar que su vocabulario cristológico parte de una mala interpretación que han hecho los calcedonianos de la literatura patrística:

*[...] llamando al Mesías un hombre portador de Dios (ἄνθρωπος ἔχων θεόν) equivalente al gr. θεοφόρος) y un hombre asumido (por Dios) y a la virgen santa ‘madre del Mesías’ y afirmando en el Mesías la confusión, la mezcla, la dualidad y otras cosas semejantes que nuestros padres ortodoxos rechazaron. Si algunos de los padres las han dicho (esas cosas), con vulgaridad (βλασφημία) seguramente, no era para confesar que hay dos hijos,*

<sup>127</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 143-144.

<sup>128</sup> Cf. Juan Rufo: *Pleroforias* p. 145

*o dos personas (فردان), o dos Mesías o dos naturalezas (متن) sino que fue para establecer y afirmar que la encarnación era verdadera y completa, como lo aprendimos en sus escritos y sus libros. Pero a causa de los herejes que se ayudaban a la ligera con palabras como aquellas, como si ellas hubieran confirmado la perversidad de sus opiniones, es de una manera perfecta, como he dicho, que los padres ortodoxos las rechazaron, así niegan que se diga 'dos naturalezas después de la unión' y además que no han dicho, al dar la santa eucaristía 'el cuerpo del Mesías', sino 'el cuerpo de Dios la palabra' y 'el cuerpo del Mesías Dios la palabra y nuestro salvador', así lo ha enseñado el venerable Cirilo en la exposición del capítulo XI<sup>129</sup> como el venerable Timoteo (se refiere a Timoteo Eluro) en el tratado compuesto sobre el Tomo de León y el concilio de Calcedonia.<sup>130</sup>*

Esta primera parte del discurso estaba orientada a la refutación de la pretensión calcedoniana de fundar sus argumentos en favor de la doctrina “*en dos naturalezas del verbo encarnado*” sobre precedentes patrísticos. Pero resultaba imposible para Juan negar la existencia de precedentes a las ideas calcedonianas, particularmente en Cirilo de Alejandría, por lo que eligió como ángulo de ataque no a la existencia de testimonios acerca de la doctrina sino a la interpretación misma que hacían los calcedonianos de los antecedentes patrísticos. Su conclusión era que los herejes habían malinterpretado a los padres de la Iglesia, quienes habían permitido la distinción de dos naturalezas en Cristo por una cuestión didáctica (“*con vulgaridad*” dice), es decir, con el objetivo de mantener la intacta su humanidad. Por supuesto, el argumento de Juan presuponía el hecho de que la figura de Cirilo de Alejandría podía ser invocada como autoridad para legitimar la fórmula del concilio.<sup>131</sup> Para evitar este punto, la fórmula “*en dos naturalezas luego de la unión*”, concluyó Juan Rufo, no era una forma apropiada para confesar a Cristo encarnado y, si bien los padres habían aceptado distinguir las para evitar la tentación de una cristología docetista,

<sup>129</sup> Es decir, el XI anatema contenido en la segunda carta de Cirilo de Alejandría a Nestorio “*Si alguien no confiesa que la carne del Señor es dadora de vida y que es la misma carne del verbo mismo que proviene de Dios padre, en cambio dice que pertenece a otro distinto a Él, conectado a él por dignidad o como poseído solamente por la divinidad y no es, como decimos, dadora de vida porque ha sido hecha la misma carne del verbo que es todopoderosa, que sea anatema.*” PG LXXVII, col. 43 ss.

<sup>130</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 146-147

<sup>131</sup> Lebon (1909) fue el primero en identificar la conexión entre la teología severiana y el cirilianismo precalcedoniano. Cf. Gray (1982) p. 62



no era posible concluir que después de la unión hipostática hubiera una separación entre ambas naturalezas.

La polémica se trasladaba, de aquí en más, a un plano litúrgico adjuntando a las posiciones doctrinales sus derivaciones eucarísticas. En particular, Juan Rufo se concentró en la liturgia eucarística de los calcedonianos de Antioquia como una consecuencia inmediata de sus errores cristológicos.<sup>132</sup> En efecto, éste observaba que algunos sacerdotes incurrieran en impiedad al trasladar su doctrina a la fórmula utilizada durante la eucaristía “*el cuerpo del justo*” (جسد الرب، روحه) que tenía evidentes connotaciones adopcionistas.<sup>133</sup>

Este ataque no obedecía al mero purismo formular sino que expresaba una preocupación por el valor eclesiológico de la liturgia y sus implicaciones escatológicas. Para Juan Rufo, de la misma manera que para sus contemporáneos, la lucha por el control eclesiástico era una batalla por probar la superioridad de la eucaristía. Aquel veía la eucaristía impartida por el clero ortodoxo (esto es, monofisita) como los verdaderos cuerpo y sangre de Cristo y la eucaristía calcedoniana era un elemento mágico sin valor religioso y

---

<sup>132</sup> La polémica en torno a la comunión con los herejes es un tópico recurrente en la literatura del período, tanto entre Calcedonianos como entre monofisitas. Entre los hagiógrafos de los siglos VI y VII la cuestión de la validez de los sacramentos impartidos por el bando opositor es un tema en el que el autor puede a menudo moralizar acerca de las desventajas del contacto con los herejes. Ver *Atanasio. Vida de Antonio*, 69; *Vida de Siméon el estilita el joven*. 131, 221, 226; *Cirilo de Escitópolis. Vidas de los monjes de Palestina*, 61 *Juan de Éfeso Vidas de los santos orientales*. pp. 25, 126, *Juan Mosco. El prado espiritual*, 17, 19, 21, 32, 77-78, 89, 100, 165, 211, 205-206. *Juan Rufo: Pleroforias*: p. 135

<sup>133</sup> Estas connotaciones están presentes en el título de “justo” atribuido al Cristo encarnado, muy común en la tradición neotestamentaria y comúnmente asociada a una dimensión puramente humana de Cristo. Sobre el título de Justo en la tradición neotestamentaria ver Vidal Manzanares (1995) pp. 256-258. El adopcionismo era la doctrina que sostenía que la divinidad era asumida por Jesús, como un simple ser humano, en algún momento en el tiempo después de su nacimiento. Esta doctrina fue condenada como herética en el siglo III y asociada a los seguidores del obispo de Antioquia Pablo de Samosata quien, de acuerdo a Eusebio de Cesárea *Historia eclesiástica*, 7. 27-28, fue acusado de adopcionismo entre 264 y 266 y depuesto por un sínodo. Teodoreto de Cirros, que paradójicamente era acusado de sostener estas mismas opiniones, condenaba a los judeocristianos nazarenos porque “*honraban a Jesús como un hombre justo*” (τόν χριστόν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον) cf. *Teodoreto de Cirros Haereticarum Fabularum compendium*. col. 390. Hipólito de Roma atribuía ideas adopcionistas a varios y heresiarcas y sus seguidores como Cerinto, los ebionitas, los Melkicedecianos y a Teódoto de Bizancio, ver *Hipólito de Roma. Philosophumena* VII, 33, 1-2; VII, 34, 1-2; VII, 35, 1-2; y VII, 36, 1. Precisamente el motivo adopcionista de “hombre justo” era uno de los conceptos tomados para definir al Cristo terreno que formaban parte de las acusaciones esgrimidas contra los nestorianos. Ver *Severo de Antioquia Homilias*. p. 69

que debía evitarse a cualquier costo.<sup>134</sup> Por otra parte, este desplazamiento de lo doctrinal a lo litúrgico expresa una de las mayores preocupaciones entre los opositores al concilio. Dicha preocupación, si bien parece haber sido una constante desde que se provocaron los primeros disturbios con motivo de la reunión del concilio,<sup>135</sup> recrudesció desde las primeras décadas del siglo VI.<sup>136</sup> Juan Rufo identificaba esta fórmula como herética, no sólo porque fue rechazada por la tradición patristica (a la tradición que adscribía Juan Rufo, por cierto) sino también por una blasfemia a Cristo, al establecer una clara separación entre su naturaleza humana y su naturaleza divina.

De esta manera, podemos concluir que la preocupación de Juan Rufo por las consecuencias litúrgicas de la cristología calcedoniana se insertan en el marco más amplio de un debate eclesiológico. La litúrgica con su doble carácter, a la vez litúrgico y ascético, era la piedra de toque de una concepción de la Iglesia que cristalizaría en los siglos siguientes.<sup>137</sup> En este sentido, la liturgia eucarística tenía un fuerte anclaje en la simbología de la liturgia celeste como modelo de la liturgia terrenal.<sup>138</sup> La visión de los sacramentos como *typos* esta fuertemente arraigada en la teología oriental, en particular en los trabajos de Jacobo de Sarugh y Efrén.<sup>139</sup> Beggiani ha observado este juego en la tipología de los sacramentos partiendo de la idea de que la tipología no se limita a la interpretación bíblica, sino a todos los aspectos de la relación entre Dios y su creación:

---

<sup>134</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 24; cf. *Juan Rufo Vida de Pedro el Íbero* p. 56.

<sup>135</sup> Cf. *Conmemoración de la muerte de Teodosio de Jerusalén* p.15; *Zacarías de Mitilene. Historia Eclesiástica*, p.101/146 y ss.

<sup>136</sup> Menze (2004a) p. 152, Cf. *Severo de Antioquía: Cartas*, p. 124-25; 138-140, Ver *Filoxeno Mabbug Carta a los monjes de Senoun*. p. 30

<sup>137</sup> Taft (1977)

<sup>138</sup> Taft (1977), (1983).

<sup>139</sup> ver Beggiani (2003) p. 544 "Syriac sacramental theology combines an entitative view of typology with the biblical idea of mystery, that type and symbol are embodiments of the divine presence in Creation, and that the sacraments are understood as antitypes of the salvific actions of Christ extending the work of divinization through time."

*God the Father as the "Archetype," enshrouded in the mystery of his being, whose self-revelations were in types and shadows until the full revelation was made when the Word became flesh in Jesus. The divine likeness in humans is a "type" of him who is the Archetype, while possessing the divine likeness in itself, it points beyond itself. This is the attitude behind Philoxenus's typological interpretation of Scripture. It is to be distinguished from a purely allegorical interpretation where the factual content of a passage is irrelevant to the hidden or spiritual meaning it is said to indicate.<sup>140</sup>*

Esta "participación" de lo terreno en lo divino (del cual funciona como *typos*) deriva de una teología de la liturgia que era considerada dentro de la tradición patrística como una imagen simbólica del universo celeste. Esta percepción se hace evidente en el sentido del concepto de origen persa *razâ* (misterio) que fue adoptado por el judaísmo helenístico en la raíz aramea ܠܗ aplicado para los misterios divinos. Los teólogos cristianos a su vez adoptaron el término en un sentido epifánico.<sup>141</sup> De esta manera, la presencia divina como *typos* en la liturgia se expresa en el carácter soteriológico de la liturgia.<sup>142</sup> La característica fundamental de esta aproximación a la liturgia es su proyección a un contexto escatológico, en la medida que se convierte además en un *typos* de la segunda venida de Cristo.

En la *Vida de Pedro el íbero*, se descubre una relación similar entre la liturgia y la escatología. En Jerusalén, Juan el Eunuco tuvo una visión de la segunda venida de Cristo durante la celebración de la liturgia:

*Vio la grandiosa y gloriosa segunda venida de nuestro Señor del cielo, el cual se abrió de repente con ensordecedoras trompetas,<sup>143</sup> temblores de tierra y transformación, esto es de elementos (στοιχεῖα) del gr. στοιχείου,<sup>144</sup> y el universo estaba completamente iluminado, terrible*

---

<sup>140</sup> Beggiani (2003) p. 545

<sup>141</sup> Dalmais (1990) p. 174

<sup>142</sup> "The Church and the sacraments represent the penultimate manifestation of divine presence, eschatologically pointing to and awaiting the final heavenly realization." Beggiani (2003) p. 545

<sup>143</sup> 1 Cor. 15: 52

<sup>144</sup> 2 Pe 3: 10-12

turbulencia, caos y desorden. Primero venían los ángeles y los primeros órdenes (القيود) de fuerzas celestiales; ángeles, arcángeles, poderes (مقدرات),<sup>145</sup> principados,<sup>146</sup> dignidades,<sup>147</sup> [luego] los órdenes (القيود) de los santos apóstoles, los profetas, los mártires, los sacerdotes, querubines y serafines. Luego de ellos apareció la cruz venerable y salvadora,<sup>148</sup> y luego el mismo Señor, salvador y Mesías, que era llevado y llegó con la gloria del padre y con un poder incomprensible, y preparó los tronos (العرش)<sup>149</sup> y el gran tribunal (الدين) divino, que desde los primeros tiempos y muchas veces ha sido proclamado por los santos profetas y por el mismo juez y salvador como testimonio para nosotros. Vio un altar sobre la tierra como el que se preserva entre nosotros, y ante el cual un gran número de monjes se reunían a su alrededor, cada uno llevando su propio báculo (...)<sup>150</sup>

En la visión del santo, la segunda venida de Cristo es representada como una procesión en la que, ordenados jerárquicamente, desfilan los ángeles y demás *tropas celestiales*. A continuación le siguen el orden de los hombres que en vida sirvieron a Dios, apóstoles, profetas, mártires y justos. Luego de ellos aparece la cruz, portada como insignia imperial. Por último, Cristo aparece cargado e investido *con la gloria del padre y con un poder incomprensible*. La escena se desarrolla en el marco del universo como gran basílica, es decir como una corte celestial donde se habían dispuesto tronos para *el juicio grande y terrible*. El único altar en la escena simboliza la única Iglesia indivisa de la tierra (la ortodoxa) que es un símbolo del altar terrenal de la Iglesia.<sup>151</sup>

La inclusión del vocabulario bíblico señala el profundo significado escatológico de la liturgia. Ésta, en efecto, era percibida como un vínculo estrecho entre el orden mundano

<sup>145</sup> Ef. 3: 10 y 6: 12

<sup>146</sup> Ef. 3: 10, 1: 21 Col. 1: 16

<sup>147</sup> 2 Pe 2: 10

<sup>148</sup> Mt 24: 30

<sup>149</sup> Mt 19: 28, Lc 22: 30, Apoc. 20: 4, 11: 16

<sup>150</sup> Juan Rufo *Vida de Pedro el ibero*. pp. 42-43/44-45

<sup>151</sup> Observemos que además este altar celeste es un *typos* del altar físico que se encuentra en la iglesia de Maiuma. Cf. Juan Rufo *Vida de Pedro el ibero*. pp. 43-44 y Horn (2003a) p. 121 (Aunque la atribución de la anécdota a las *Pleroforias* haya sido un descuido de la autora).

con sus fundamentos sagrados.<sup>152</sup> El propósito de la visión de la liturgia celeste era mostrar hasta que punto la liturgia de los ortodoxos funcionaba como *mimesis* del mundo ultraterreno en cuanto esta constituía una perfecta alabanza a Dios. Aquella como conmemoración del sacrificio de Cristo en la última cena (un *typos* de su encarnación, muerte y resurrección) era percibida como una ceremonia comunitaria y jerárquica en la que todos los hombres debían participar en honor al Dios del universo. Ambos niveles resultaban indisociables en el imaginario de Juan Rufo en particular y del imaginario social de la Antigüedad tardía en general.<sup>153</sup> Su simbología es, pues, no sólo la pertenencia a la comunidad de fieles (la Iglesia) sino la debida obediencia al gobernante (terreno o celestial) en su correcta imagen.

El fragmento de la *Vida de Pedro el ibero* nos permite entender con mayor exactitud los argumentos en las *Pleroforias*. La liturgia herética provocaba la cólera divina contra el pueblo que había desobedecido y blasfemado al adorar incorrectamente al Cristo encarnado. Por extensión, esta práctica blasfema constituía una seria transgresión de la ley divina (adorar a Dios en una *orthopraxis*) que sólo podía generar como retribución el castigo divino. Así, la intención primaria del autor era demostrar que las implicaciones de una liturgia eucarística celebrada incorrectamente excedían el plano individual y se proyectaban hacia el plano colectivo. Para él, no sólo estaba en juego la salvación personal sino que el destino colectivo de la Iglesia se encontraba en riesgo en tanto la misma liturgia calcedoniana, al separar ambas naturalezas del verbo encarnado, perdía su carácter de “comunión” entre lo humano y lo divino para convertirse en una *praxis* perjudicial para el *corpus* eclesial. En este punto, el vocabulario con el que Juan Rufo expresa su percepción de la relación entre piedad y orden terrenal parte de la proyección de la lógica retributiva de la salvación personal en Heb. 10: 28-29, al plano colectivo dándole al texto bíblico un valor normativo y a la vez profético:

---

<sup>152</sup> Para no agotar aún más al lector, nos remitimos a las observaciones hechas en la Introducción.

<sup>153</sup> Otros dos ejemplos análogos de esta dimensión escatológica de la liturgia en Juan Rufo pueden verse en *Juan Rufo Vida de Pedro el Ibero* p. 18/25 y *Juan Rufo: Pleroforias* p. 45

*Es a ellos que corresponde decir con justicia la siguiente palabra del apóstol como sigue 'Si, en efecto, aquel que ha transgredido (حَدَّ) la ley de Moisés (لَا تَجِدُ مِثْلَهُ), muere sin misericordia con la presencia de dos o tres testigos, cuan duro castigo recibirá, según ustedes, aquel que ha pisoteado al hijo de Dios, que la ha tenido por una sangre vulgar la sangre de su alianza'<sup>154</sup> por la cual hemos sido santificados, y que ha ultrajado al espíritu de la gracia.<sup>155 156</sup>*

El fragmento citado de Hebr. 10: 28-29 pertenece al ciclo pseudopaulino dedicado a la exhortación de los fieles a mantener la fe en tiempos de tribulación. Este fragmento se concentraba menos en las recompensas prometidas en el mundo por venir que en el castigo reservado a la apostasía. La intención primaria de la carta era señalar, en el contexto de la polémica judeocristiana, la superioridad de la nueva Alianza en Cristo por sobre la Ley mosaica. Para el autor de la carta, su transgresión constituía una falta superior cuyo castigo se postergaba a la consumación de los tiempos con la exclusión de la vida eterna. Para establecer su punto, el autor de la carta a los hebreos desarrolló un comentario midráshico, centrado en el problema de la apostasía, en el que la comunidad cristiana era asimilada al Israel histórico. Pero en este caso, el autor retomaba el argumento paulino de la superioridad de la nueva alianza sobre la alianza del Antiguo Testamento para condenar la blasfemia cristológica.

La cita de Hebr. 10: 28 comienza con la conjunción de dos pasajes relativos a la idolatría contenidos en el Pentateuco. El primero es Deut. 17: 6 que exige, para condenar a una persona a muerte por el pecado de idolatría, la presencia de “dos o tres testigos”. La adición de “sin misericordia” remite a la prescripción análoga de Deut. 13: 8-9. La conjunción de las prescripciones del deuteronomio permite establecer una correspondencia entre la ley mosaica y la nueva Alianza establecida a través de Cristo y, a la vez reivindicar la superioridad de ésta última. En este caso, la inclusión del verbo حَدَّ (transgredir) como equivalente al verbo griego ἄθετεῖν (en un mismo sentido, transgredir, violar) muestra

<sup>154</sup> לַאֲשֶׁר, del Gr. διαθήκη coincide con la Peshitta mientras que la versión filoxeniana translitera: לַאֲשֶׁר,

<sup>155</sup> Heb. 10: 28-29

<sup>156</sup> Juan Rufo: Pleroforias p. 148

la dependencia de la versión de las *Pleroforias* de la versión canónica del texto.<sup>157</sup> Esta es, como hemos señalado, la raíz verbal del término **ⲉⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ**, transgresión o prevaricación, que es el término por el cual en las *Pleroforias* se definía la doctrina de Calcedonia. En este contexto, el término **ⲛⲁⲓ** denota el significado de “actuar con infidelidad” o “cometer apostasía” correspondiente al uso de la *Septuaginta*,<sup>158</sup> pero que desplazaba el sentido de la cita bíblica del plano descriptivo al prescriptivo.

Por lo tanto mediante la incorporación de sutiles desplazamientos lexicales en la referencia bíblica, el autor de las *Pleroforias* operaba sobre el texto bíblico de una manera análoga al redactor de la carta a los hebreos, es decir apelando a la misma estructura midráshica, para sumar un significado profético al valor normativo original. Este doble significado se hace explícito tanto en los deliberados cambios lexicales<sup>159</sup> como en las marcas de autor que están interpoladas en la cita. Dichas interpolaciones agregaban en ella valores adicionales, que transforman el carácter admonitorio original de Hebr. 10: 28-29 en una profecía acerca de la ruptura de la alianza entre Dios y los hombres. Del análisis lexical de estas referencias bíblicas se puede inferir que, desde el punto de vista de Juan Rufo, la blasfemia (es decir el concilio de Calcedonia y sus derivaciones litúrgicas) proferida contra la nueva alianza (la que se sella con la encarnación y pasión de Cristo) implicaba una ruptura radical entre la Iglesia y Dios a través de la contaminación del cuerpo con la enfermedad de la herejía,<sup>160</sup> por lo que, de esta manera, el cuerpo eclesial se encontraba invalidado y era merecedor del castigo.

<sup>157</sup> En efecto, en este caso el traductor de Rufo traduce literalmente el texto de la Peshitta **ⲉⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ** “Si en efecto aquel que transgrede la ley de Moisés” mientras que la versión filoxeniana traduce **ⲉⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ** “el hombre que viola la ley de Moisés”

<sup>158</sup> Cf. Ez. 22:26(a diferencia de la *Peshitta AT* que traduce el hebreo **ⲛⲁⲓ** por **ⲛⲁⲓ** (violar).

<sup>159</sup> El texto de las *Pleroforias* sigue casi literalmente el texto *Peshitta NT* (que, por su parte ofrece lecturas coincidentes al *GNT*) salvo por dos cambios. En particular, el segundo de los cambios es significativo para nuestro argumento. En éste la tercera persona del perfecto singular **ⲉⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ** (*ha sido santificado*, en obvia alusión a la pasión de Cristo) cambia por la primera perfecto plural **ⲉⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ** (*hemos sido santificados*, el alusión a la eucaristía) lo que transforma sustancialmente el significado del texto, proyectándolo de un pasado puntual (la pasión de Cristo) a un pasado general (su reedición en el sacrificio eucarístico).

<sup>160</sup> Ver el concepto de herejía como enfermedad en Steppa (2002) pp. 155-160 cf. Zuccotti (1992)

Una fórmula teológica incorrecta (en este caso la definición calcedoniana de “*en dos naturalezas después de la unión*”) conlleva una praxis incorrecta (las fórmulas eucarísticas). Así, se desplazaba de la doctrina a la práctica errónea, una fórmula eucarística herética, y de aquella a la contaminación de la comunidad entera. Las consecuencias escatológicas de las prácticas litúrgicas heréticas aparecen en un primer plano. La liturgia es el punto de contacto entre el mundo celeste y el mundo terrenal, partiendo de una lógica regida por el principio de la *mimesis*. La ruptura en este principio, lleva a la ruptura entre ambos mundos contaminando el cuerpo eclesial y transformándolo en una falsa Iglesia. Si la Iglesia pierde su carácter, pierde, por lógica transitiva, su protección divina, y en tanto comunidad política quedaba destinada al fracaso. Es por eso que, como prueba del cumplimiento de esta profecía, el foco del discurso se traslada, de aquí en más, a una reflexión sobre el destino político de la ciudad de Roma, leído a la luz de las peripecias de los israelitas en su asentamiento en Canaan en el libro de Josué.

La evocación de los avatares sufridos por la ciudad de Roma era el complemento histórico del recurso tipológico al libro de Josué. En este sentido su presencia no constituía un simple *excursus*, sino que era parte de la sumatoria de significados sobre los cuales el autor caracterizaba los efectos del sínodo herético.<sup>161</sup> De la misma manera, la historia de su trágico destino quedaba íntimamente vinculada a la anécdota que antecedía al *excursus* ya que ambos se inscribían en el plano de la *oikonomía* divina. Ambos eventos se inscribían en el marco de dicha *oikonomía* por medio de su integración dentro de un paralelo simbólico gracias *typos* al de la derrota de Israel por los Amorreos.<sup>162</sup> La historia de Jos 7: 1-2 recordaba la derrota de los ejércitos israelitas ante sus enemigos luego de que uno de ellos (un personaje que se llamaba Acán) tomara objetos reservados a Dios del saqueo de Jericó.<sup>163</sup> El episodio finalizaba con un discurso de lamentación de Josué por las desgracias derramadas sobre Israel, y la respuesta admonitoria de Dios atribuyendo a la derrota de

---

<sup>161</sup> Debemos notar que la caída de Roma no constituye un acontecimiento histórico desde un punto de vista positivo. Poco importa al autor las circunstancias “históricas” del evento sino su inscripción en el plan divino. De ahí que su valor sea más simbólico que histórico.

<sup>162</sup> Jos. 7: 1-12

<sup>163</sup> Jos. 7:1



Israel al elemento impuro (Acán) quien, por su sacrilegio, había provocado la derrota frente a los ejércitos enemigos. Así la victoria de los Israelitas quedaba supeditada a la separación del impío quien, con su sacrilegio había provocado el abandono de Dios.

La interacción entre los dos fragmentos bíblicos (Hebr: 10: 28-29 y Jos. 7: 1-12) permitía al autor incorporar una reflexión acerca del destino reservado para la Iglesia el contexto de la escatología imperial, la cual ligaba los éxitos militares a la piedad del pueblo de Dios. En dicha escatología la piedad estaba ligada intrínsecamente a la pureza ritual, la cual constituía el elemento que instituía la sacralidad del orden político:

*Es una bella palabra y un buen testimonio que Dios ha dirigido a toda la tierra habitada, aquello que ha dicho al santo Josué Bar Nun, que fue heredero del gran Moisés en su jefatura y en su gracia. En efecto, después de los grandes milagros que Dios hizo en Egipto, en el mar y en el desierto, después del maná, después de las numerosas victorias aplastantes, luego del cruce del Jordán, con acuerdo de Dios, después de la toma de Jericó, la caída de sus muros con un solo grito del pueblo, su completa destrucción y su interdicción, luego de todos esos milagros, a causa del pecado de un solo hombre que transgredió el mandamiento de Dios (ואכן חלל פסוקי אלהים) y que tomó y robó las cosas interdichas, Dios se encolerizó con todo el pueblo. E Israel fue vencido por un pequeño número de combatientes, de tal manera que murieron muchos hombres y todo el pueblo fue presa del terror, a tal punto que el pueblo, incluso su jefe, el gran Josué, perdió toda esperanza: en efecto, está escrito: 'el corazón del pueblo se ablandó y se convirtió como de agua'.<sup>164</sup>*

La simple referencia deviene en cita mediante la incorporación del diálogo entre Josué y Dios (Jos. 7: 6-12).<sup>165</sup> De esta manera Juan Rufo proyectaba el discurso de lamentación al contexto de las vicisitudes de los romanos.<sup>166</sup> Ante las lamentaciones de Josué por la derrota de los Israelitas, Dios le revela la verdadera causa de aquella: Él ha abandonado a Israel a causa del hombre (Acán) a través del cual “*el pueblo ha pecado y*

---

<sup>164</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* pp. 148-149

<sup>165</sup> Nau observa que se trata de una traducción descuidada de la *Septuaginta*.

<sup>166</sup> Jos. 7: 6-12

han transgredido la alianza (סכנת חסד) aquella que yo he establecido para ellos”<sup>167</sup> y sólo volverá a favorecer a los Israelitas si ellos apartan al impío. El vocabulario de la cita está deliberadamente armonizado con Hebr. 10: 28-29 conformando una fuerte unidad de sentido.

Ahora bien, podemos notar que mediante Hebr. 10: 28-29 Juan Rufo trazaba un paralelo entre Jos. 7: 1-12 y los avatares de la ciudad de Roma al establecer una relación tipológica entre ambos. En este sentido, la superioridad del pecado de los romanos residía en que éstos habían blasfemado contra Cristo y la nueva Alianza:

*Si por uno solo del pueblo que transgrede (חסד) el mandamiento (פסוק) de Dios y peca entre todo el pueblo que esa gran cólera del Señor se derrama contra todos los hijos de Israel sin excepción,<sup>168</sup> ¿cómo no se derramaría contra el abominable concilio de Calcedonia donde se reunió una asamblea de numerosos obispos, no sólo una asamblea de obispos sino que también un gran número de pueblos (חסד) que violaron [su promesa] y transgredieron (חסד) por su intermedio?<sup>169</sup>*

En este punto, conviene recapitular la estructura de todo el capítulo de las *Pleroforias*. La estructura del texto presenta un esquema simple en el cual la parte narrativa (el encuentro entre el obispo y el santo) era sucedida por a una larga refutación de la cristología calcedoniana. Así Juan Rufo era capaz de pasar del discurso narrativo al doctrinal, y de éste a una discusión sobre la fórmula eucarística y sus consecuencias escatológicas. A través de las figuras de Nono y el santo, el episodio oponía el carisma a la autoridad espiritual, y la fortaleza en la fe ante la apostasía y la inconstancia de aquellos obispos que la abandonan debido a las cambiantes circunstancias políticas. En este sentido la argumentación del autor se dirigía a la condena del obispo apóstata y su posición era

---

<sup>167</sup> Cf. la *Septuaginta* “ἡμάρτηκεν ὁ λαός καὶ παρέβη τὴν διαθήκην μου” *Juan Rufo: Pleroforias* p. 149.

<sup>168</sup> Nótese que en la paráfrasis de Jos. 7: 29 el traductor de Juan Rufo elige seguir la traducción de la *Peshitta AT* dejando de lado la versión de la *Septuaginta*.

<sup>169</sup> *Juan Rufo: Pleroforias* p. 150

clara: no debe haber ninguna transacción ni arreglo con los nestorianos, y aquellos que no se mantienen intransigentes en el rechazo al concilio son culpables de apostasía.

Por otra parte, la intervención milagrosa del santo se produjo a través de la previsión y advertencia de la transgresión futura del un obispo,<sup>170</sup> y, por lo tanto, la referencia bíblica no hacía más que poner en contexto la narración. De la misma manera que la transgresión de un hombre en Israel llevó a todo el pueblo a la destrucción, la actitud de Nono amenazaba la paz de la Iglesia. El corolario de esta afirmación era la evocación del destino de Roma que, como elemento integrado a la lógica del episodio, ofrecía un antecedente, y una advertencia, sobre el destino de la Iglesia apóstata.

El libro de Josué permitía al autor volver su atención a las reflexiones de Timoteo sobre el destino de la ciudad de Roma. La historia de la derrota de Israel podía ser un vehículo eficaz para especular sobre la relación que existía entre el pecado de los romanos que habían blasfemado contra Cristo y la ruptura de la nueva Alianza. La interpretación acerca de la caída de la ciudad de Roma se apoyaba sobre dos elementos convergentes. El primero de ellos es la evocación de las lamentaciones por la caída de Jerusalén:

*Porque he aquí que el Imperio de los romanos (ܠܡܢܘܨܝܢ, ܠܡܢܘܨܝܢ) ha llegado a su fin luego de que ha sido el principio del mal y ha hecho aparecer la abominación que se llama la carta de León, la ciudad que era ama y soberana de todo el mundo habitado ha sido tomada y oprimida por los bárbaros. Es por ella que Jeremías se lamenta diciendo: '¿Cómo permanece solitaria esta ciudad que estuvo llena de pueblos?' y luego 'la princesa de las regiones ha sido sometida a tributo'<sup>171</sup>; la gran ciudad, coronada de gloria, alegría de toda la tierra, ha sido despojada de toda su belleza.<sup>172</sup> 'Jerusalén ha multiplicado sus pecados; es por lo que ella se ha convertido en un objeto de horror, porque el señor la ha reducido a la pobreza a causa de su gran número de iniquidades porque hay anatema entre sus habitantes'<sup>173 174</sup>*

---

<sup>170</sup> circa 469.

<sup>171</sup> Lam. 1: 1-2

<sup>172</sup> Cf. Lam. 1: 6

<sup>173</sup> Cf. Lam. 1: 8 En los tres versículos citados, la traducción difiere de la Peshitta AT, probablemente sea una traducción del texto griego, aunque ofrece muchas variantes.

A través de la incorporación de las citas del libro de las lamentaciones al relato, el autor establecía un vínculo mimético entre la caída de Roma en manos de los bárbaros y a la caída de Jerusalén en el 587 a.C. en manos de Nabucodonosor. Esta conexión era factible gracias a la coincidencia de sus respectivos destinos. Ambas ciudades fueron capitales del pueblo elegido; la primera del reino davídico, la segunda, había sido capital del imperio cristiano. Ambas habían caído por sus pecados en manos de los pueblos extranjeros, y permanecieron en ruinas y sometidas a tributo por sus captores.<sup>175</sup>

Por lo tanto, de la misma manera que Jerusalén, Roma, a causa de su herejía, se había convertido en desierto; la primera porque su población cayó en el cautiverio y fue llevada al exilio, la segunda porque cayó bajo el dominio de los bárbaros. Pero por sobre todo, en ambos casos la ciudad capital del pueblo elegido, por sus pecados ha dejado de ser parte del mundo civilizado, de la *oikoumene* que deviene del pacto entre Dios y los hombres. Un elemento clave en esta asociación es la inclusión de las lamentaciones al profeta Jeremías. Esta atribución, que proviene de la tradición rabínica y patrística en virtud de las afinidades estilísticas entre ambos libros,<sup>176</sup> tiene en el caso de las *Pleroforias* un componente adicional. Al apropiarse de las palabras del profeta, el autor establecía un vínculo entre el texto bíblico y su obra o, mejor dicho entre el profeta y su propia persona.<sup>177</sup> Con este mismo espíritu, agregaba las lamentaciones de Isaías a su discurso:

*De la misma manera Isaías llora sobre esta ciudad [...] '¿Cómo ha sido que la fiel ciudad de Sión se ha convertido en prostituta? Estaba llena de*

---

<sup>174</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 150-151

<sup>175</sup> Cabe destacar el uso ambiguo del término *imperio de los romanos* (*Ἰστανία, Ἰστανία*). En efecto, en este párrafo Juan Rufo atribuía un valor limitado a éste término, es decir no en tanto orden político, como la posición de privilegio de la ciudad de Roma dentro de ese orden.

<sup>176</sup> Sin embargo, la actual crítica bíblica desestima la tradición. Renkema (1998) p. 45 atribuye la autoría al círculo de cantores del templo que permanecieron en Jerusalén después de la destrucción del templo por Nabucodonosor (587 a.C.).

<sup>177</sup> Juan Rufo se percibía como un heredero de la tradición profética, no en tanto en su capacidad de anticipar el futuro sino por su función de "conciencia" colectiva. Cf. Paczkowski (1997)

*equidad, y la justicia habitaba en ella y ahora se encuentra llena de pueblos que matan las almas y no conocen la verdad*<sup>178</sup> *Es a ellos [es decir los romanos] a los que les dice en otro lugar [...] ¡Ay de ustedes hijos rebeldes! Ustedes hacen planes mas sin mí, ustedes han hecho un pacto pero en contra de mi espíritu*<sup>179</sup> [...] <sup>180</sup>

Esta asociación entre Roma-Jerusalén, Imperio romano-Israel se traducía en la deliberada confusión entre del destino del Imperio con el de su ciudad antigua capital. La ciudad que fue dominadora del mundo se ha convertido en una prostituta (es decir, ha abrazado la herejía) y por esa razón había caído bajo el poder de los bárbaros. Sin embargo, sus lamentos nos permiten ver, más que una reflexión acerca del destino del imperio, los lamentos por la pérdida del lugar de Roma en un imperio cristiano. Como Acán en el éxodo, Roma ha sido separada de la comunidad cristiana, es ahora una ciudad perteneciente a “las naciones” es decir los que están por fuera del nuevo pueblo elegido, fuera de la *oikumene* civilizada.

Como dijimos, la superposición de citas bíblicas actúa a partir de los mismos criterios de la escatología imperial aunque sus valores quedaban invertidos. Ésta reconocía en la eterna victoria militar sobre sus enemigos la señal inequívoca del carácter sagrado del orden que representaba.<sup>181</sup> En su carácter de *Imperio cristiano* la victoria sobre sus enemigos, que eran a la vez los enemigos de Dios, podía ser entendida a la luz de las victorias de los héroes bíblicos sobre los enemigos del pueblo de Israel. En este sentido no hay nada, en las *Pleroforias* que sea esencialmente diferente o contradictorio a la ideología imperial. Dentro de esta *tradición*, los fenómenos históricos nos remiten a *typoi* contenidos en la revelación divina detrás del texto sagrado. La diferencia radical es la manera en que el uso de la tipología bíblica invierte esos criterios. Según esta lógica, Roma había cometido apostasía como su *typos* (Israel) al contener un elemento impuro y eso condujo al abandono de Dios en manos de sus enemigos.

---

<sup>178</sup> Is. 1: 21 con agregados

<sup>179</sup> Is. 30: 1

<sup>180</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 151

<sup>181</sup> McCormick (1986) pp. 100-110.

Hasta el momento hemos hecho referencia a la percepción de un cristiano del Oriente (Juan Rufo) acerca de la situación de Roma a principios del siglo VI. Ahora es preciso preguntarnos ¿cuáles fueron los acontecimientos a los que aludía Juan Rufo? En primera instancia no parece difícil encontrar en la historia de la ciudad de Roma durante el siglo V situaciones precisas que puedan encajar dentro de su referencia. Desde el saqueo de la ciudad por los Godos (410) hasta su reconquista por parte del general romano Belisario (536) no escasean acontecimientos dramáticos.<sup>182</sup> No obstante, es imposible no identificar, nuevamente, la impronta de las obras de Timoteo Eluro en toda la argumentación del autor,<sup>183</sup> De hecho, este mismo conjunto de ideas se encuentra en sus obras, en las que asociaba las desgracias de Roma a su herejía.<sup>184</sup> El patriarca alejandrino hacía una clara referencia al saqueo de Roma por los vándalos en 455 con la intención de establecer una correlación entre el castigo sufrido por los romanos y la ortodoxia alejandrina. Por otra parte, sabemos que durante todo el siglo V y la primera mitad del siglo VI, los acontecimientos políticos de Occidente alcanzaron una particular recepción en oriente. Esta recepción no estuvo despojada de cierto interés, aunque el Mediterráneo occidental fue visto cada vez más desde la distancia. En su pormenorizado estudio de las diferentes reacciones orientales en torno al destino de Roma, Walter E. Kaegi<sup>185</sup> ha trazado una lenta evolución que va desde la fuerte intervención de los emperadores orientales en los asuntos occidentales (en particular las cuestiones sucesorias) a una pasividad que marcaría las últimas décadas del siglo V y las primeras del VI. En contraste de la intervención activa de Teodosio II (408-450) y León I (457-474); Marciano (450-457) y sobre todo Zenón (474-491) aplicaron, por distintas razones, políticas pasivas y distantes hacia Occidente. Por su parte, Anastasio (491-518) demostró un creciente interés por la situación en Italia causada por la intolerancia de los ostrogodos arrianos hacia los súbditos católicos.<sup>186</sup> Por otra parte,

---

<sup>182</sup> Cf. Zósimo, *Historia Nueva*, 246-317, *Procopio De Bellis*: vol. 2 pp. 6-14.

<sup>183</sup> Aunque resulta imposible discernir cuanto hay de préstamos a la obra del alejandrino y cuanto de reformulación del Juan Rufo.

<sup>184</sup> *Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas*: p. 215-216. Cf. Blaudeau (2006) p. 287

<sup>185</sup> Kaegi (1968)

<sup>186</sup> Pablo Diácono *Historia de los Longobardos*. p. 80; Cf. *Wallace Hadrill* (1962) pp. 44-50.

Kaegi señala que existía una estrecha relación entre la caída del gobierno central en Occidente y la incapacidad de intervención oriental en las luchas cortesanas.<sup>187</sup> Sin embargo, desde el punto de vista del mundo intelectual, la reflexión sobre la presente situación de la ciudad de Roma había alcanzado no poca atención. Esta reflexión no sólo ocupó buena parte del debate entre paganos y cristianos sino que fue objeto de las argumentaciones de las distintas facciones cristianas a favor de sus posiciones teológicas. Tanto el arriano Filostorgio<sup>188</sup> como Nestorio<sup>189</sup> leyeron los acontecimientos que involucraban a la antigua capital imperial en el mismo sentido para defender sus propias posiciones teológicas.<sup>190</sup>

A partir de la argumentación de Kaegi, podemos percibir hasta qué punto el debate se enmarcaba estrictamente dentro de los límites de la ideología imperial. Los teólogos cristianos de las facciones disidentes generaron interpretaciones del devenir histórico que no rompían, en lo esencial con la tradición Eusebiana. Tanto arrianos, como nestorianos y

---

<sup>187</sup> Según Kaegi, dos importantes elementos concurren para esta inactividad. La primera son los permanentes desacuerdos entre los soberanos de ambas partes del Imperio. El último Emperador de Occidente, Rómulo Augústulo, no contaba con el reconocimiento de su colega Zenón, que había dado su apoyo al Prefecto de Iliria, Julio Nepote (quién es de hecho el último emperador de occidente, ya que gobernó con ese título hasta el 480). La segunda razón se relaciona con la misma situación política en Oriente. En los cruciales diez años que van del 475 al 485, se produjeron dos levantamientos contra el emperador Zenón que impidieron cualquier intervención efectiva. Recordemos que, la primera, del general Basilisco (474-475) que ya hemos mencionado, alcanzó el control de la capital con apoyo del clero monofisita. Zenón debió refugiarse en Isauria (su base de poder) y sólo retomó el control de la ciudad en el 476 luego de la deposición de Rómulo Augústulo. La segunda, de Leoncio e Illo (484-488) con cierto apoyo pagano, distrajo la atención del emperador impidiendo cualquier posibilidad de intervención en occidente. Una vez seguro en el trono, Zenón, desestimó las intervenciones en occidente, prefiriendo mantener el *statu quo* a partir del reconocimiento tácito de Odoacro en Italia y luego apoyando su posterior reemplazo por el ostrogodo Teodorico (488), o por medio de un tratado de paz con los Vándalos en África. Ver Kaegi (1968) pp. 51-58.

<sup>188</sup> Filostorgio *Historia Eclesiástica* 12.3

<sup>189</sup> En *El bazar de los Heráclidas* pp. 365-379, Nestorio realiza un extenso *excursus* donde relaciona el saqueo de Roma por los vándalos (455) con los errores litúrgicos introducidos por aquellos. Al final de su tratado, Nestorio concluye con su corresponsal: *¿Por qué razón supones que quienes poseyeron el mundo habitado como su hogar se convirtieron en botín de los bárbaros? ¿No era porque no hicieron uso de la supremacía que les fue dada como es correcto, para que las naciones puedan conocer la gracia que les fue dada, de tal manera que ellos puedan aprender como esclavos lo que fue requerido, porque ellos no aprendieron como amos? (...) cuando asumieron la supremacía del imperio, no preservaron en el imperio la supremacía de su religión en Dios; por esta razón también no eran supremos en otras cosas, por lo que la supremacía pasó a sus enemigos. Nestorio: El bazar de los Heráclidas p. 372*

<sup>190</sup> Kaegi (1968) pp. 166-171

monofisitas mantuvieron las raíces de sus ideas acerca de la relación entre la Iglesia y el Imperio en dicha tradición. Pero esta misma tradición los habilitaba a reconstruir argumentos válidos en el caso de la polémica religiosa. Recordemos algunos argumentos en este sentido. Ya hemos visto como las herramientas conceptuales para construir la identidad entre *Imperio* y *Cristiandad* se desarrollaron a partir de imágenes bíblicas. La eclesiología desarrollada por Gregorio de Nacianzo a partir de la exégesis de 1Pe. 2:9 y Ex.19: 6, en combinación de la cristianización del modelo de rey filósofo pagano de Eusebio<sup>191</sup> transformaba a la Biblia en el punto de partida en la formulación de una percepción de la Iglesia como “nuevo Israel” y la figura del emperador como “imitador de Cristo” en tanto era el sacerdote oficiante de un sacrificio metafórico puro e inmaculado, pero que nunca devenía en un sacerdote institucional.<sup>192</sup> Mientras la exégesis bíblica aportó las herramientas intelectuales para construir un modelo de realeza sacralizada y definida en torno a la tipología de la encarnación,<sup>193</sup> la liturgia se transformó en la expresión práctica de su eclesiología.

En suma, Juan Rufo participaba de un clima intelectual que no podía dejar de leer la presente situación de la *Pars occidentis* a la luz de los conflictos teológicos en los que el obispo de Roma había sido un protagonista lejano pero determinante. No obstante la dependencia de Juan Rufo con respecto a la obra de Timoteo, el devenir de los acontecimientos en las últimas tres décadas del siglo V habían cambiado la percepción que los habitantes de la *Pars orientis* tenían de occidente. Ciertamente la política de hostilidad del emperador Anastasio hacia los ostrogodos de Italia, que fue acompañada con algunos intentos de acercamiento teológico entre Roma y Constantinopla, devolvió a un primer plano la cuestión de la unidad teológica. En este contexto la incorporación a las tribulaciones de Roma se inscribían en el contexto ideológico que caracterizó a la Iglesia oriental desde el siglo VI. Las tribulaciones que sufrió la *pars occidentis* del imperio en los últimos años del siglo V sirvieron de punto de apoyo para Juan Rufo para iniciar una

---

<sup>191</sup> Cf. Chesnut (1976) pp. Dagron (1996) p. 145

<sup>192</sup> Dagron (1996) p. 143 y 247

<sup>193</sup> Lo que Kantorowicz (1957) pp. 53-92 ha definido para occidente como *realeza cristocéntrica*.



reflexión acerca de la relación entre herejía y el destino de la Iglesia en tanto comunidad. A diferencia de Timoteo, la preocupación de Juan Rufo no se concentra solamente en el castigo divino como consecuencia de la herejía, sino en una reflexión más profunda que se expresaba en un discurso que es a la vez litúrgico y escatológico. La ruina de Roma devino en castigo divino por la herejía de sus pastores (en particular el Papa León) de la misma manera que su dominio era consecuencia de su lugar de privilegio como sede apostólica. El encadenamiento de diversos elementos bíblicos combinados (el Deuteronomio, la epístola a los Hebreos, la profanación de Acán en el libro de Josué) refuerza el significado de la afirmación acerca del destino de Roma.

Pero ese significado excede el mero destino trágico de la ciudad que fue arrasada por los bárbaros. Una breve mirada al contexto de producción de las *Pleroforias* puede explicar la preocupación del autor por la ciudad de Roma. La información que brindan las propias *Pleroforias* permiten identificar su *Terminus post quem*<sup>194</sup> en el año 512, mientras que la fecha más tardía para su composición resulta más insegura. Nau<sup>195</sup> es extremadamente cauto en cuanto al *terminus ante quem* durante el patriarcado de Severo (512-518). De la misma manera, y a partir de los datos internos de la obra, Steppa<sup>196</sup> sostiene que resulta imposible aceptar una fecha de composición posterior al 518 a diferencia de Honigmann<sup>197</sup> que propuso ubicar las *Pleroforias* en torno al 518; sin embargo la evidencia de esta última fecha es dudosa.<sup>198</sup> Si aceptamos que la fecha de composición de las *Pleroforias* entre el

---

<sup>194</sup> Ver Juan Rufo: *Pleroforias* p. 56 n. 3

<sup>195</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* p. 7

<sup>196</sup> Steppa (2002) p. 78

<sup>197</sup> Honigmann (1950) p.265

<sup>198</sup> Steppa sostiene que a partir de la declaración acerca de la fuerza de la fe ortodoxa en todo el imperio en Juan Rufo: *Pleroforias* p. 57 "it is hardly probable that the collection was written after the expulsion of Severus in 518 and during the persecution against the anti-Chalcedonians that lasted until 530." Steppa (2002) p. 78. Sin embargo, el alcance de dichas persecuciones, aceptadas casi universalmente por los historiadores, han sido relativizadas por Menze (2004) quien propone un proceso gradual de imposición del bando calcedoniano mediante la gradual expulsión de los obispos opositores entre 518 y 522. Por lo tanto no sería arriesgado extendernos hasta una fecha alternativa en los primeros años de la década del 520. Por el tono polémico de las *Pleroforias* proponemos una fecha tardía entre 518 y 520.

512 y el 518 o incluso los primeros años de la década del 520<sup>199</sup> podemos notar que la presencia de Roma no es en absoluto neutra. Desde la redacción del *Henoticon* por el Patriarca de Constantinopla, Acacio, en el 482 se produjo una ruptura de relaciones entre las grandes sedes Patriarcales. El Papa Simplicio y el Patriarca de Antioquia Calendión se opusieron violentamente al documento,<sup>200</sup> y de esta manera, desde el año 484 la comunión entre Roma y Constantinopla estaba formalmente rota.<sup>201</sup> Las razones del cisma fueron más jurisdiccionales que doctrinales, pero fueron lo suficientemente profundas como para durar los próximos 35 años. Mientras que en Siria, Egipto y Constantinopla se sucedieron patriarcas dóciles a una política de conciliación,<sup>202</sup> Roma seguía siendo la última plaza fuerte de resistencia a todo compromiso. El Papa Gelasio (492-496) condenó lo que consideraba una inaceptable intervención imperial en los asuntos de la Iglesia, sentando las bases de la ruptura definitiva entre las Iglesias oriental y occidental.<sup>203</sup> Pero las buenas relaciones entre el emperador Zenón y el rey ostrogodo Teodorico empujaron a algunos intentos de reconciliación durante el papado de Anastasio II (496-498), aunque éstos fracasaron y en lo sucesivo el papado mantuvo su resistencia hostil a la reconciliación.

Para los primeros años de la década del 510 la situación había cambiado. En Antioquia, Severo establecía el predominio del monofisismo en oriente mientras que en Jerusalén el patriarca Elías fue depuesto por su apoyo explícito al concilio. Otro tanto había sucedido en Constantinopla cuando el patriarca Macedonio fue reemplazado por Timoteo que aceptó condenar el concilio e introdujo en la liturgia constantinopolitana la fórmula del *trisagio* monofisita.<sup>204</sup> Todos estos acontecimientos se daban en un contexto de

---

<sup>199</sup> Por el tono polémico de las *Pleroforias* en general, y del fragmento en particular, resulta difícil pensar en un anticalcedonianismo monolítico y triunfante. Más bien proponemos una fecha tardía entre 518 y 520 cuando el monofisismo, aunque en contradicción con la política imperial, conservaba una gran fuerza.

<sup>200</sup> Calendión apoyó la rebelión de Illo por esta misma razón. Frend (1972a) pp. 179-181

<sup>201</sup> Frend (1972a) p. 182

<sup>202</sup> Frend (1972a) pp. 188-193

<sup>203</sup> La doctrina de las dos espadas fue la base del desarrollo posterior de las doctrinas medievales acerca de la superioridad del Papado sobre los príncipes seculares. Ver Ullmann (1985) y Frend (1972a) p. 194-195.

<sup>204</sup> Grillmeier & alli (1996) pp. 256-258; Ubierna (2005b) p. 64

fuerte reacción de los calcedonianos. En respuesta al sínodo de Tiro del 514 muchos obispos sirios enviaron una sentencia de deposición contra Severo en el 516 y Palestina escapaba de la órbita de control monofisita.<sup>205</sup> Mientras tanto, en las provincias europeas, donde el papado obtenía el apoyo de los obispos de Iliria y Tracia, la rebelión de Vitaliano se fundaba en argumentos teológicos.<sup>206</sup> El emperador Anastasio intentó llevar a cabo negociaciones con el Papa, pero la oposición de los monjes procalcedonianos y la comunidad latina de Constantinopla las hizo fracasar, por lo que la posición procalcedoniana se hizo cada vez más fuerte.<sup>207</sup> Poco tiempo después, el sucesor de Timoteo I de Constantinopla, Juan II el capadocio, intentó un acercamiento con el Papa Hormisdas con el objeto de reunir ambas las Iglesias.<sup>208</sup>

El eco de estos sucesos en el último capítulo de las *Pleroforias* ubicaría su redacción de en el transcurso de la década del 510. Si nuestra observación resulta correcta estaríamos en condiciones de considerar la referencia a Roma en medio de la polémica litúrgica de Antioquía como la reformulación de los argumentos polémicos que esgrimía Timoteo Eluro contra la sede romana tres décadas antes. En efecto, Juan Rufo apelaba una vez más a la autoridad de Timoteo para trasladar el eje de la relación desde la comparación entre Roma e Israel a las profecías escatológicas del anticristo.<sup>209</sup> Ya hemos mencionado el valor tipológico del Anticristo como arquetipo de la desobediencia a Dios. También destacamos que Juan Rufo se había apropiado de esta tipología que aparecía por primera vez en las obras de Timoteo. En este caso, nos ocuparemos concretamente de las consecuencias de esta asociación. El autor, recurriendo a la autoridad de Timoteo, intentó establecer una

---

<sup>205</sup> Frend (1972a) p. 230

<sup>206</sup> Frend (1972a) p. 231.

<sup>207</sup> Frend (1972a) p. 233

<sup>208</sup> Tanto Vasiliev (1950) p. 136 como Frend (1972a) pp. 233-237, explican el cambio de la política eclesiástica imperial a partir del ascenso de Justino un soldado de origen occidental y calcedoniano convencido, sin embargo, es más probable que la política de Justino se haya guiado más por consideraciones de tipo política que doctrinal. En este caso Justino simplemente optó por la opción política más viable para sostenerse en el poder. Ver Menze (2004a) pp. 13-26.

<sup>209</sup> Juan Rufo : *Pleroforias* p. 153

conexión mimética entre la caída de Roma ante los bárbaros y el fin de los tiempos profetizados en la epístola de Pablo a los Tesalonicenses.

*Es en ese repudio que se cumplió la palabra del apóstol, he aquí que la soberanía del reino de los romanos (ܐܘܨܬܘܬܐ, ܐܘܨܬܘܬܐ, ܐܘܨܬܘܬܐ) ha encontrado su fin, aquello que nunca se produjo en Roma luego de que ella se convirtiera en dominadora, pero (ha ocurrido) ahora. Ella cometió un gran pecado: la impiedad hacia Dios y apostasía, y ella abrió el camino de la impiedad que se llama la carta de León.<sup>210</sup>*

En este contexto, por “la palabra del apóstol” se refería al fragmento, antes analizado, de la segunda carta de Pablo a los tesalonicenses y su particular vinculación con la tradición escatológica contenida en 1Jn 2: 18. En aquel caso, vimos que el cruce de citas permitía la vinculación entre el concilio en el marco escatológico de la “última rebelión” previa a la llegada del anticristo. Así podemos apreciar con mayor claridad la argumentación de Juan Rufo. La referencia escatológica de 2 Tes. 2: 1-13 comprobaría el cumplimiento de la profecía paulina en Roma.<sup>211</sup>

La particularidad de la cita no sólo radica en su extensión (casi trece versículos) sino también en la propia traducción, que presenta sensibles variantes tanto de la Peshitta como de la versión griega. Este fragmento de la segunda carta a los tesalonicenses debió ocupar un lugar privilegiado para Timoteo; por desgracia, no nos es posible saber el desarrollo total de la argumentación. Sin embargo, la perspectiva elegida en las *Pleroforias* no pudo haber sido muy diferente. El texto de 2 Tes 2: 1-13 es una larga descripción de los signos que preceden a la venida del anticristo. La intención, tanto de Juan Rufo como de Timoteo, era demostrar la relación entre esos signos con el tiempo posterior al concilio de Calcedonia. Los hombres, dice la profecía, se rebelarán contra Dios en los últimos días y se volcarán hacia el mal. Lo mismo ha ocurrido con los romanos al aceptar la apostasía, se han convertido en transgresores y en anatema que enfermaba el cuerpo eclesial. El pasaje concluye con un breve y curioso comentario exegético:

---

<sup>210</sup> Juan Rufo : *Pleroforias* p. 152

<sup>211</sup> Juan Rufo : *Pleroforias* p. 153

*En cuanto a aquello que ha de venir dice que 'el misterio de la iniquidad (Μαχ, ΙΙ)*<sup>212</sup> *ya ha comenzado a actuar; sólo falta que aquello que lo retiene ahora sea quitado del medio.*<sup>213</sup> *Los Santos Padres y los doctores han dicho que él (Pablo) había hablado del Imperio de los romanos que hablaba por signos.*<sup>214</sup>

Una nueva clave interpretativa se encuentra en la mención del “*misterio de la iniquidad*” que tiene una importante carga simbólica. En el contexto del Nuevo Testamento la palabra μυστήριον (syr. ΙΙ) se relaciona con los designios aún no revelados por Dios de la misma manera que en los textos de Qumram (en su forma hebrea y aramea זר).<sup>215</sup> Por otra parte, el μυστήριον divino está unido a menudo a la figura de Cristo;<sup>216</sup> por ejemplo, en Col 2:2 el misterio de Dios se usa directamente para designarlo. Por su parte, el μυστήριον τῆς ἀνομίας es la contraparte del misterio divino que es Cristo, es decir, la manifestación del Anticristo. Pero en el contexto eclesiástico del siglo V, μυστήριον/ΙΙ se relaciona además con la liturgia cristiana, en especial la eucarística. Nuevamente, encontramos un desplazamiento del texto entre el aspecto litúrgico y escatológico, asignando al párrafo bíblico un significado doble. Este “*misterio de la iniquidad*” espera a que aquello que lo retiene sea removido para manifestarse plenamente. Por supuesto, para Juan Rufo “el misterio de la iniquidad” no es el Imperio romano sino la herejía misma (junto con su liturgia impía) y aquellos que la sostienen. El imperio era aquello que lo retenía y fue removido en su devastación y su exclusión de la *oikoumene*. Luego de un breve párrafo en el que Juan exhorta a mantenerse fieles ante los embates de los heréticos, agrega:

---

<sup>212</sup> La *Peshitta* traduce la GNT μυστήριον τῆς ἀνομίας: por Μαχ, ΙΙ; lo que es una muy ligera variante con respecto al texto de las *Pleroforias*.

<sup>213</sup> 2Tes. 2: 7

<sup>214</sup> Juan Rufo : *Pleroforias* p. 154

<sup>215</sup> Sobre el término *raza* ver Beggiani (2003), Dalmais (1990).

<sup>216</sup> Gal 1:12; 1 Pe. 1:7; Ap. 1:1

*Y así se cumplirá propiamente la profecía del profeta Zacarías que dijo: 'No habrá más anatema ni cananeos en la casa del Señor'*<sup>217</sup> *El concilio de Calcedonia, con su fe perversa y sus decretos innovadores es el signo impuro del fin, el anatema, el precursor del Anticristo y aquellos que han participado en él como aquellos que lo han aceptado voluntariamente son los cananeos malditos y execrables [...]*<sup>218</sup>

Con este fragmento Juan señalaba que Roma había aceptado el anatema y fue removida de la comunidad de fieles. Aquí notamos una notable coincidencia con los fragmentos conservados de Timoteo Eluro. Con el mismo espíritu polémico de Juan Rufo, el patriarca de Alejandría escribía acerca de la posición de los romanos en el concilio de Calcedonia:

*Ellos [los romanos] han cometido dos males, han renegado de su Señor y Dios y se han condenado a sí mismos con su propio anatema luego de haber sido condenados con anterioridad por el bienaventurado (apóstol) Pablo y por los santos padres. Es de ellos que el bienaventurado Pablo escribió: 'En los últimos tiempos, algunos renegarán de la fe'*<sup>219</sup> *y 'en los últimos días, vendrán circunstancias difíciles, pues los hombres serán egoístas, amigos del dinero, jactanciosos, soberbios, difamadores, rebeldes a sus padres, sin inteligencia, ingratos, impíos, duros, implacables, calumniadores, intemperantes, crueles, enemigos del bien, traidores, orgullosos, más amigos de los placeres que de Dios, que tendrán la apariencia de la piedad pero que renegarán de aquello que la practica. ¡Aléjate de esos hombres!*<sup>220,221</sup>

Junto con su contenido escatológico, heredado de las obras de Timoteo, se puede percibir un desplazamiento de énfasis hacia lo litúrgico. Este nuevo aditamento es el indicio de un cambio de actitud que se operó entre los años 470-518. Si la utilización de Timoteo de la escatología fue fruto de la necesidad de integrar a la tradición romana por medio del rechazo de la figura del Papa León,<sup>222</sup> para Juan Rufo esa misma escatología se aplicaba en un sentido inverso. Pero no había nada, en las *Pleroforias* que sea esencialmente diferente o

<sup>217</sup> Zac. 14: 11 La cita no se condice ni con la setenta ni la versión hebrea ni la *Peshitta AT*.

<sup>218</sup> Juan Rufo: *Pleroforias* pp.154-155

<sup>219</sup> 1Tim. 4: 1

<sup>220</sup> 2Tim. 3: 1-5

<sup>221</sup> Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*: p. 215

<sup>222</sup> Cf. Blaudeau (2006) pp. 287-288

contradictorio a la concepción providencialista del devenir histórico. Su universo cultural era el mismo de Gregorio o Eusebio, y no constituía una manifestación ni popular ni particularmente autónoma de pensar. Su pensamiento pertenecía al mismo entorno neoplatónico de Palestina, heredero de las tradiciones filosóficas alejandrinas que fueron la columna vertebral del monofisismo.<sup>223</sup> Dentro de esta *tradicón*, los fenómenos históricos nos remiten a *typoi* contenidos en la revelación divina detrás del texto sagrado. Según esta lógica, Roma ha cometido apostasía como su *typos* (Israel) y eso condujo al abandono de Dios en manos de sus enemigos. En otras palabras, gracias a su herejía ha dejado de ser el pueblo elegido, la manifestación terrena del orden celestial para convertirse en un orden político meramente humano, es decir sometido a las leyes de las cosas terrenales.

El discurso escatológico de Juan Rufo se inscribía, por lo tanto, en un contexto litúrgico y, por extensión, político. Sus fundamentos estaban en la escatología paulina y su finalidad era esencialmente propagandística. La herejía resultaba una mancha, un anatema, una enfermedad que contaminaba el cuerpo eclesial y la alejaba de su ideal de comunidad de culto. El resultado era la pérdida del favor divino y la ruina moral y política. En este cuadro, las prácticas litúrgicas (en particular la comunión) se ubicaban en el centro del debate. La eucaristía, en tanto *sacrificium* que conecta a los hombres con Dios y *typos* terreno del reino celeste, era la manera en que la *oikoumene* en tanto comunidad política se legitimaba como orden providencial.

### 6.3 Conclusión.

El debate entre calcedonianos y anticalcedonianos era un debate en torno a la liturgia y su incidencia en la legitimación del orden político. Ambos se abocaron a la misma tarea, es decir, la lucha por construir y legitimar una elite religiosa, un grupo de “especialistas en lo sagrado” que controlaran una serie de prácticas concretas y eficaces que conectaban a los hombres con Dios. En esta lucha, que se da en un contexto ambiguo e inestable, la eficacia de los ritos se apoyaba, para Juan Rufo, en su carácter de *antitipo* bíblico. Para Juan Rufo no bastaba predicar la superioridad de la comunión monofisita, además era necesario

---

<sup>223</sup> Cf. Steppa (2002), Horn (2003a), Watts (2006-2007)

fundamentar la necesidad del cisma y de permanecer fieles a la verdadera Iglesia evitando cualquier compromiso con sus rivales. El lenguaje bíblico resultaba el criterio a través del cual construyó una polaridad que quedaba plasmada en la anécdota de Nono y el ermitaño. De un lado se agrupaban el obispo herético, el clero de Antioquia y la Iglesia de Roma. Este conjunto conformaba una pseudoiglesia, paradigma de la rebelión a Dios y anticipo del juicio y de la cólera divina hacia su desobediencia.

Por el contrario, el santo ermitaño representaba a la verdadera Iglesia, una comunidad de santos y mártires que luchaban por la verdadera fe. Era una comunidad espiritual que trascendía el orden profano y se asentaba en el poder carismático que emanaba de la inspiración divina. Pero en un marco donde lo sobrenatural podía ser tanto la expresión de la intervención de lo divino como de lo demoníaco, el patrón bíblico funcionaba como desambiguador. Éste hacía posible distinguir la autoridad que venía de Dios del poder demoníaco. En ambos casos lo sobrenatural reflejaba la acción de Dios en la historia. Uno llevaba la salvación del individuo, el otro a la ruina que antecede el juicio retributivo de Dios. Así, el discurso escatológico nos permite identificar un doble modelo de la Iglesia, como reflejo terrenal de la consumación en el tiempo por venir. Por un lado la Iglesia de los santos como anticipo terrenal del reino de los cielos y por el otro la pseudoiglesia como anticipación del Anticristo y la rebelión que prefigura el final. Esta lectura era posible debido a que el texto bíblico estaba contenido del presente, el cual a la vez, estaba modelado por la narración bíblica. Por medio de un cuidadoso manejo de referencias, el texto bíblico se nos presenta como constituyente de una concepción de la historia que, si bien no podemos calificar de cíclica, permitía integrar el pasado bíblico con el presente como parte del plan divino de la historia.



Ὁ βασιλεὺς δὲ ὁ ἅγιος πολὺν τόπον ἔχει τὴν ἐκκλησίαν [...] οἱ βασιλεῖς ἐστήριξαν καὶ ἐβεβαίωσαν τὴν εὐσέβεια ν εἰς πᾶσαν τὴν οἰλουμένην, καὶ τὰς οἰκουμενικὰς συνόδους οἱ βασιλεῖς συνήγαγον, καὶ τὰ περὶ τῶν ὁρθῶν δογμάτων καὶ τὰ περὶ τῆς πολιτείας τῶν χριστιανῶν, ἃ λέγουσιν οἱ θεῖοι καὶ ἱεροὶ κανόνες, αὐτοὶ ἐβεβαίωσαν. καὶ ἐνομοθέτησαν στέργεσθαι, καὶ πολλὰ ἠγωνίσαντο κατὰ τῶν ἀίρέσεων [...] καὶ χειρονεῖται βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ τῶν Ῥωμαίων, πάντων δηλαδὴ τῶν χριστιανῶν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ καὶ παρὰ πάντων πατριαρχῶν καὶ μητροπολιτῶν καὶ ἐπισκόπων μνημονεύεται τὸ ὄνομα τοῦ βασιλέως, ἐνθα ὀνομάζονται χριστιανοὶ [...]. Οὐδὲν ἐνὶ καλῶν, υἱέ μου, ἵνα λέγῃς, ὅτι ἐκκλησίαν ἔχομεν, οὐχὶ βασιλέα, οὐκ ἐνὶ δυνατὸν εἰς τοὺς χριστιανούς, ἐκκλησίαν ἔχει καὶ βασιλέα οὐκ ἔχειν. ἢ γὰρ βασιλεία καὶ ἡ ἐκκλησία πολλὴν ἔνωσιν καὶ κοινωνίαν ἔχει, καὶ οὐκ ἐνὶ δυνατὸν <sup>1</sup>

## Capítulo 7: Tipología bíblica entre Iglesia e Imperio.

En la segunda década del siglo VI la política religiosa del Imperio se apartó progresivamente del equilibrio entre facciones y se volcó activamente en favor de la teología calcedoniana.<sup>2</sup> Los motivos de este cambio de timón pueden obedecer a razones de índole tanto geopolítica como de orden institucional. En cuanto al primer punto, cabe señalar la renovada atención de la corte de Constantinopla en los asuntos de occidente y, como consecuencia de esto, la necesidad de estrechar la alianza con el Papa.<sup>3</sup> A partir del distanciamiento de Teodorico y Justino I la política imperial hacia el reino ostrogodo pasó

<sup>1</sup> *Pues el santo emperador ocupa un lugar importantísimo en la Iglesia [...] porque los emperadores siempre han afirmado y fortalecido la religión en toda la tierra, han reunido los concilios ecuménicos, han garantizado las reglas fijadas por los sagrados cánones sobre dogmas justos y sobre la constitución de los cristianos dándoles fuerza de leyes, y han dado numerosas batallas contra las herejías [...] y es consagrado emperador y autócrata de los romanos, en efecto de todos los cristianos, y el nombre del emperador es conmemorado en todo lugar por parte de todos los patriarcas, metropolitanos y obispos, en tanto se consideran cristianos [...] No está bien hijo mío que digas: 'tenemos una Iglesia pero no un emperador' porque no es posible que los cristianos tengan una Iglesia sin emperador, ya que el Imperio y la Iglesia tienen una gran unidad y tienen una comunidad y no es posible separarlos.* Carta del patriarca de Constantinopla Antonio IV a Basilio, príncipe de Moscú (c. 1393) en Mikloisch, F. & Müller, I. (eds.) *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, vol. II, pp. 190-191.

<sup>2</sup> Sobre las motivaciones y dimensión exacta de este vuelco ver Frend (1972a) pp. 221-254

<sup>3</sup> Menze (2004a) pp. 17-30

de la alianza a la hostilidad, y, para reforzar su posición en occidente, el emperador y su sucesor Justiniano buscaron estrechar su relación con el Papado por medio del reconocimiento de la validez del *Tomo de León*.<sup>4</sup>

Por otra parte, a la coyuntura política se sumaba el endurecimiento de las posiciones entre las Iglesias oriental y occidental en torno al problema de la naturaleza y alcances de la autoridad papal, problema que ya en el siglo VI evidenciaba una tendencia que hizo eclosión en el siglo IX, con el cisma de Focio.<sup>5</sup> Como vimos, sin abandonar nunca la concepción de la Iglesia como una pentarquía, el Patriarcado de Constantinopla asumió un papel cada vez más importante como contrapeso de la autoridad universal el Papado Romano. Esta tendencia, profundizada con la concesión del título de “Patriarca ecuménico” al arzobispo de la capital oriental, implicaba una contracción de la autonomía de las sedes orientales debido a la injerencia de la capital en sus asuntos internos. Por lo tanto, es indudable que junto a los elementos de orden doctrinal también debe ser tomada en cuenta la ampliación progresiva de sus potestades jurisdiccionales y una profundización en la injerencia del aparato estatal dentro del orden jurídico de la Iglesia que se consolidó definitivamente con Justiniano.<sup>6</sup>

La tensión provocada por el ímpetu centralizador de las políticas de Justiniano y de sus sucesores permite identificar en la persecución estatal el factor que posibilitó la creación de una identidad anticalcedoniana distintiva.<sup>7</sup> Por supuesto, existían precedentes de ella<sup>8</sup> pero, en la medida que la ilegalidad se asentaba como un *modus vivendi* para los

---

<sup>4</sup> Vasiliev (1950) pp. 132-253.

<sup>5</sup> Sobre la evolución de la relación entre las Iglesias de oriente y occidente ver Castellán (1950), Lemerle (1965)

<sup>6</sup> Lemerle (1965) p. 236 Debemos recordar que el cisma de Acacio obedece en buena medida a este proceso. *Vide supra* cap. 3, Cf. CJ. 1, 5; Dig. 6.1; y Nov. 42 todos reunidos en la *Collectio tripartita* pp. 72-89. cf. Allen (1981) p. 212-214, *Juan de Efeso Historia eclesiástica*: pp. 26-41 /16-28, Evans (1996) p. 58.

<sup>7</sup> Cf. Harvey (1988)

<sup>8</sup> Desde el concilio mismo hubo medidas represivas tomadas por los emperadores filocalcedonianos del siglo V. Pero su alcance fue limitado y desigual. Con la excepción de Palestina donde el Patriarca Juvenal impuso por la fuerza, el resto de los episodios parecen más asuntos de violencia sectaria.

anticalcedonianos dentro de los confines del imperio, el carácter semiclandestino se transformó en el elemento aglutinante sobre la que se asentó la identidad de la Iglesia monofisita. Esta identidad se expresó en un lenguaje *tradicional*, es decir bíblico; lo que implicaba una cierta redefinición de su significado histórico. En este capítulo es nuestra intención analizar esos modelos bíblicos que subyacen en los relatos dedicados a describir las situaciones en que diversos miembros del clero anticalcedoniano debieron enfrentar la acción del Estado en su contra. Como veremos, la persecución se convirtió en un elemento creador de identidad, pero, al mismo tiempo su función en la perspectiva histórica del movimiento anticalcedoniano excedía el mero registro histórico (innegable por cierto) para ocupar un lugar simbólico privilegiado, del cual emergió una identidad distintiva de la Iglesia anticalcedoniana.

Las sucesivas medidas persecutorias emprendidas por Justino I entre las comunidades anticalcedonianas en Oriente y por Justiniano y Justino II contra los emigrados en Constantinopla tuvieron distintas motivaciones y alcances.<sup>9</sup> Sin embargo, el tratamiento que se da desde la historiografía monofisita presenta analogías que omiten el contexto histórico para enfatizar elementos simbólicos que evidencian un afán propagandístico.<sup>10</sup> En consecuencia, estas narraciones se caracterizaron por una estructura formal similar, en particular en el vocabulario desplegado y en las referencias bíblicas que lo acompañaban. Estas referencias apuntaban a afianzar la sensación de disociación entre la Iglesia monofisita y la ideología imperial que unía su destino al del Estado tardoromano.<sup>11</sup> En otras palabras, el rasgo característico que vincula a los historiadores anticalcedonianos de la segunda mitad del siglo VI es la generación una reflexión sobre el destino de la Iglesia como cuerpo de creyentes, que se desvinculaba progresivamente de su

---

<sup>9</sup> Al respecto ver Van Ginkel (1992), Evans (1996) pp. 105 y ss.

<sup>10</sup> Cf. Van Ginkel (1992) p. 324 y ss. Observa las inconsistencias y anacronismos en los relatos que surgen de las diferentes obras de Juan de Éfeso. Los motivos y duplicaciones de relatos permiten inferir que su construcción de los acontecimientos está mayormente conformado por estereotipos e imágenes tomadas de martirologios.

<sup>11</sup> Cf. Harvey (1988)

relación con una eclesiología que se unía a un orden político determinado.<sup>12</sup> Por lo tanto, nos concentraremos en particular en el período que se abre con el vuelco procalcedoniano de Justino I que fue seguido por la exclusión de todos los obispos anticalcedonianos de sus sedes. La consecuencia de esta política de no-compromiso no sólo fue una opción teológica, sino que además reveló el progresivo afianzamiento del intervencionismo de la autocracia en los asuntos internos de la Iglesia y, con él, la cristalización de una jerarquía eclesiástica monofisita que cuestionaba la legitimidad de la intervención imperial.<sup>13</sup>

### 7.1 El sabio emperador: Anastasio.

La política religiosa de Zenón (474-475/476-491) y Anastasio (491-518) se caracterizaron por su ambigüedad: mientras que por lo general intentaron favorecer a miembros del clero anticalcedoniano y mantuvieron buenas relaciones con ellos, nunca revocaron la validez del concilio.<sup>14</sup> Esta ambigüedad no ha dejado de incomodar a los historiadores tanto en la Antigüedad tardía como a los especialistas modernos. Mientras que los historiadores del siglo VI podían explicarla en términos psicológicos, culturales y morales,<sup>15</sup> los especialistas modernos han intentado dar cuenta de ella a partir de cuestiones geopolíticas o de equilibrio de fuerzas entre facciones.<sup>16</sup> Sobre este punto, ya señalamos

---

<sup>12</sup> Excluimos deliberadamente de nuestro análisis al primer período, que fue abordado en los capítulos anteriores. Este cubre los reinados de los emperadores procalcedonianos Marciano y León I (451-474) y estaba íntimamente relacionado al desarrollo del concilio. Las razones de esta exclusión obedecen a la hipótesis misma que guía este trabajo. Nuestras fuentes, los escritores del siglo VI, habían proyectado en aquel pasado situaciones imperantes desde las primeras décadas del siglo VI, aunque la existencia de una Iglesia monofisita homogénea y coherente fue el producto de un proceso que sólo puede hacerse apenas perceptible a fines del siglo VI y no antes. En consecuencia, la identidad de la Iglesia monofisita no había cristalizado de manera formal, sino que encontramos oposiciones puntuales en el marco de una Iglesia cruzada por tensiones, pero de sólo podríamos hablar de un cisma con cauta reserva. En este caso preferimos entender el cisma no desde un punto de vista exclusivamente teológico, que evidentemente existía desde el primer concilio de Éfeso (431) sino desde un punto de vista eclesiológico, es decir, a partir de la fractura de dos jerarquías eclesiásticas paralelas y en conflicto, compitiendo por monopolizar el papel de “especialistas en lo sagrado”. Esto último debemos ubicarlo a partir de la segunda década del siglo VI con la creación de una jerarquía monofisita, a partir del trabajo misionero de Juan de Tella y Jacobo Burd’aya. Cf. Menze (2004b), Harvey (1988).

<sup>13</sup> *vide infra*. Cf. Banfi (2005) pp. 281-317,

<sup>14</sup> Cf. Charanis (1939) y Frend (1973) Cap. 4 y 5, en particular este último que, con el título “*Toward a Monophysite solution*”, enfatiza el pretendido filomonofisismo de los emperadores Zenón y Anastasio.

<sup>15</sup> Ver *Evagrio escolástico: Historia eclesiástica* pp. 134-135; 156-158; *Zacarías de Mitilene Historia eclesiástica*. p.199 (Para esta cita y para las siguientes en el capítulo utilizamos la versión de Land)

<sup>16</sup> Vasiliev (1950); Capizzi (1969); Frend (1972a), Cap. 4-5; Gray (1979); Menze (2004) Cap. 1

que es innegable la influencia de la política exterior de Constantinopla en su necesidad de “revivir” al concilio de calcedonia en las primeras décadas del siglo VI. Además, es cierto que el fracaso de Marciano y León I en unificar criterios en torno al concilio pudo justificar la política de acercamiento del *Henoticon*. Pero no es menos cierto que esa política se dirigía más a conciliar posiciones entre posiciones teológicas enfrentadas que a reunir Iglesias separadas. La distinción puede parecer demasiado sutil pero es fundamental. Como vimos, en el siglo V varias facciones rivales convivían en un mismo entorno en el que no existían lugares de culto separados ni jerarquías claramente opuestas. La tan señalada preocupación (que desvelaba a Juan Rufo, por ejemplo<sup>17</sup>) en torno a la comunión con los herejes no demuestra tanto la existencia del cisma como la propia debilidad de los miembros de una u otra facción en diferenciarse mutuamente.<sup>18</sup>

Los historiadores que escribieron entre mediados y fines del siglo VI a uno y otro lado del conflicto mantuvieron, como veremos, posiciones imprecisas. Los historiadores calcedonianos varían en sus opiniones, desde una cauta apología hasta la oposición más extrema.<sup>19</sup> Por el contrario, entre los historiadores anticalcedonianos este período fue caracterizado como el momento dorado de su causa y sus descripciones fueron, por lo general, positivas.<sup>20</sup> Podemos atribuir la actitud “positiva” de algunos autores monofisitas (sobre todo Zacarías de Mitilene) a la participación directa de algunos de sus líderes en el diseño de la política que se basó en el *Henoticon*.<sup>21</sup> Sin embargo, las fuentes disponibles

---

<sup>17</sup> Steppa (2002) pp. 156-158

<sup>18</sup> Gray (1979) p. 17

<sup>19</sup> *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*. pp. 119-120 retrata a Zenón como un tirano bárbaro, pero describe a Anastasio en términos generalmente positivos (pp. 157-159), aunque menciona las sospechas que pesaban sobre este último por ser maniqueo, una de las acusaciones más comunes contra los monofisitas (p. 165). Mientras que otros autores se sienten con mayor libertad para atacarlos, *Pablo el diácono Historiae Romanae* 16.2 lo describe como abiertamente monofisita. *Juan Mosco El prado espiritual* p. 28 asocia la repentina muerte del emperador Anastasio con el trato sacrílego al Patriarca Calcedoniano de Constantinopla Macedonio no por sus opciones teológicas sino porque se oponía a la ruptura de la comunión con Roma. *La Vida de Daniel el estilita*: 71, 91. Ver Withby (2003) p. 471. y 485.

<sup>20</sup> Sobre la percepción de las figuras imperiales en la historiografía monofisita ver Van Ginkel (1992).

<sup>21</sup> Frend (1972a) p. 192. Incluso *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*. pp. 157-159 alaba los intentos de Anastasio de apaciguar el virtual estado de anarquía doctrinal.

no permiten afirmar de manera concluyente que la política de ambos emperadores haya sido abiertamente favorable al monofisismo.<sup>22</sup> Las políticas de Anastasio y Zenón pueden ser explicadas mejor si las consideramos como una negativa a modificar el *statu quo* religioso omitiendo cualquier debate teológico.<sup>23</sup>

Anastasio (en mayor medida que Zenón<sup>24</sup>) era la figura heroica del emperador devoto de la causa anticalcedoniana. Juan de Éfeso lo consideraba “*el Emperador piadoso*”<sup>25</sup> por excelencia y la crónica de Josué el estilita resaltaba su devoción por la fe ortodoxa.<sup>26</sup> Pseudo Zacarías no dudó en describirlo como “*poteroso en su aspecto, vigoroso de mente y un hombre piadoso.*”<sup>27</sup> Entre las historias anticalcedonianas de la época islámica, Anastasio era retratado como un monarca profundamente ortodoxo y como un campeón en la lucha contra los herejes.<sup>28</sup> Su activa participación en la persecución de la herejía es comentada con aprobación por el mismo Pseudo Zacarías, en su capítulo dedicado al episodio de la destitución del Patriarca Martirio de Constantinopla, al que acusaba de haber resucitado el nestorianismo.<sup>29</sup> De la misma manera, su participación durante los enfrentamientos entre ambas facciones por la adición de la fórmula antioquena en el *Trisagio* es a menudo interpretada como evidencia de sus sentimientos anticalcedonianos.<sup>30</sup>

---

<sup>22</sup> Nos basta con notar que ni Zenón ni Anastasio condenaron explícitamente al concilio.

<sup>23</sup> Cf. Gray (1979) p. 46

<sup>24</sup> Recordemos que, a pesar de la política conciliadora del *Henoticon*, Zenón sostuvo el exilio de muchos obispos monofisitas.

<sup>25</sup> *Juan de Éfeso Vidas de los santos orientales.*: pp.142-143; p.187; p. 567

<sup>26</sup> *Crónica de Josué el estilita*: p. 6 y 13.

<sup>27</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia Eclesiástica*, p. 201

<sup>28</sup> Cf. *Ps. Dionisio de Tell Mahre. Crónica*: pp. 230-235/ 171-174; *Crónica del 846 d.C.* p.216/164, *Jacobo de Edesa, Crónica*. p. 316/238. *Miguel el sirio: Crónica*. Pp. 154-159, *Bar Hebraeus. Crónica eclesiástica*. pp. 69-73.

<sup>29</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia Eclesiástica* pp. 216-218

<sup>30</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia Eclesiástica*: p. 218. Sobre el tema ver Ubierna (2005b)

A pesar del tono favorable de los historiadores anticalcedonianos, los testimonios del uso de la tipología bíblica como apología imperial resultan escasos. Apenas podemos considerar dos ejemplos que nos remiten a sus usos más ambiguos. En ninguno de ellos la tipología imperial guarda alguna relación con la función del emperador como guardián de la fe, pero ciertos detalles narrativos merecen cierta atención. El primero de ellos forma parte del prólogo de la *Crónica* de Josué el estilita que comienza con una cita bíblica que introduce el plan general de la obra.<sup>31</sup> En ella el autor de la crónica ensayaba una defensa del emperador ante la acusación de haber sido el responsable de la guerra con Persia asociándolo con Salomón en tanto rey sabio y pacífico.<sup>32</sup> El segundo ejemplo, asocia también, aunque de manera indirecta y desde otra perspectiva, a Anastasio con el rey Salomón. Nos referimos a una breve referencia que se encuentra contenida en la vida de Juan Bar Aftonia.<sup>33</sup> El autor se propuso describir la llegada del santo al cargo de Abad de su comunidad como un reflejo de la paz que reinaba en la Iglesia gracias al emperador. El vocabulario presenta ecos de la metáfora corporal de 1Cor. 12: 12-17:

*En un cierto momento, se podría decir, florecía entre nosotros la prosperidad de la Iglesia, la palabra verdadera tenía libertad (Syr. ܠܘܥܝܢܐ del Gr. παρρησία) y nos reuníamos en el templo de Dios con unanimidad de pensamiento, aquellos que dividían la santísima trinidad, la humanidad del verbo, las esencias (Syr. ܘܥܘܝܘܬ del Gr. οὐσία) y naturalezas, fueron radicalmente destruidos. Pero, igual que el cuerpo, pasamos de una buena salud excesiva al estado opuesto, al corromperse esa salud, y que estábamos enfermos sin medida, fuimos abandonados a nuestro propio sentido y nos hicimos culpables por aquello que hicimos.<sup>34</sup>*

Para el autor, la metáfora de la salud corporal en exceso como producto de la enfermedad estaba ligada a una concepción organicista de la Iglesia, donde los males que sobrevendrían en ella eran consecuencia directa de esa “salud corrompida”. A continuación, el autor señalaba que, con la muerte del emperador Anastasio y el ascenso de Justino I, el

---

<sup>31</sup> *Crónica de Josué el estilita*: pp. 6-7

<sup>32</sup> cf. *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica*: p. 206

<sup>33</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22/32

<sup>34</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22/31-32


Imperio entró en un período de divisiones internas. La imagen que enmarca la situación está inspirada en la división del reino de Salomón en los reinos de Israel y Judá y la persecución desatada por el emperador es comparada con idolatría impuesta en Israel bajo el rey Jeroboam.<sup>35</sup>

*Luego de todos aquellos signos de vuelta al mal, el emperador piadoso (Anastasio) tuvo una bella muerte y desde ese momento fuimos como Israel y Judá. Muchos adoraron a las dos naturalezas, como aquellos dos novillos fabricados antiguamente,<sup>36</sup> porque ellos amaban sobre todo al mundo y no al Mesías. Y entre aquellos que se libraron de las dos naturalezas, unos se dejaron conducir porque algunos fueron arrastrados por sus familias, los otros flaquearon a causa de los sufrimientos.<sup>37</sup>*

Hemos notado en el capítulo anterior el papel de la tipología del antiguo Israel en la polémica religiosa, a partir del paralelo entre la apostasía de Israel y el concilio. En este caso la misma forma de tipología se aplicaba al viraje en la política religiosa de Justino I. En este sentido, la incorporación de la referencia a 1Re. 12: 28 expresaba una percepción de las consecuencias, a la vez religiosas y políticas para el Imperio. El pueblo de Dios se había dividido no sólo en términos religiosos sino que también en términos políticos. En cuanto a las consecuencias religiosas de la persecución es necesario observar la simbología de los dos becerros de Jeroboam. Para el autor, la figura es a la vez un acontecimiento histórico (los ídolos paganos que adoraban los israelitas) y una prefiguración de los dos Cristos de la teología diofisita. Entonces, por asociación Justino era un “nuevo Jeroboam” un tirano impío que, por su propia conveniencia abandonó el culto al verdadero Dios y empujó a su pueblo a la idolatría. A continuación el redactor recuerda que, entre aquellos que rechazaron las dos naturalezas, hubo quienes bajo presión, “*flaquearon en sus sufrimientos*”,<sup>38</sup> es decir, sucumbieron ante la persecución, y adoptando, por flaqueza o

---

<sup>35</sup> 1Re. 12: 1-33

<sup>36</sup> Se refiere a los dos novillos () que el rey Jeroboam de Israel fabricó para sustituir el culto del Templo de Jerusalén. Cf. 1 Reyes 12: 28-29

<sup>37</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22/32

<sup>38</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22/32



ambición la teología del emperador. En contraste, el santo pertenecía al reducido grupo de héroes que se negaron a abandonar la fe:

*[...] de acuerdo con la profecía de nuestro salvador.<sup>39</sup> Porque su hijo enviaba al padre a la muerte, la hija a su madre, la nuera a su suegra, el hermano al hermano.<sup>40</sup> La persecución se ensañaba contra los monjes y separaba los mejores de los indolentes. El camino que debieron hacer los exiliados probó también sus cuerpos y separó al débil del fuerte. Nosotros conservamos la fe, pero fuimos reducidos a un pequeño número (...) y fuimos juzgados dignos de sufrir por el Mesías. Aquellos que fueron echados sin retorno corrieron hacia nuestro héroe para ganarlo a su causa, porque pensaban que por medio de él se ganarían a todos. Y él fue salvado, como Pablo que fue bajado escondido en una canasta,<sup>41</sup> a fin de que sea librado de la mano de sus perseguidores por la ayuda de Dios.<sup>42</sup>*

Por medio de la incorporación de la cadena de citas bíblicas el autor transformaba la persecución desatada contra los monasterios fieles a Severo en un criterio diferenciador por el cual era reconocible la superioridad de la Iglesia monofisita. Esta transformación se daba de dos maneras. Por un lado, ocultaba una serie de realidades negativas al santo y sus seguidores. Al respecto, señalaba que los aquellos que permanecieron fieles a Severo en el monasterio fueron reducidos a una minoría y que incluso se vieron obligados a abandonarlo. Esta minoría eligió a Juan como su nuevo líder puesto que el anterior abad “[...] estaba en el partido malvado puesto que había sido atraído al mal, Dios, en lugar de Saúl, nos entregó un David, un hombre (favorable) a su corazón y que cumpliera su voluntad.”<sup>43</sup> Por medio de la incorporación de la referencia a Hch. 9: 24-25 y 1Sa. 31 y 2Sa. 1, el autor había encontrado la manera de convertir una situación penosa en un instrumento propagandístico. Éste transformó a Juan Bar Aftonia de un monje rebelde y tráfuga en un émulo de Pablo que huyó para la salvación de su comunidad; y como nuevo abad en un “nuevo David” que reemplaza a un antecesor malvado.

---

<sup>39</sup> Mt. 10: 21

<sup>40</sup> Evagrio escolástico *Historia eclesiástica*. pp. 191-192

<sup>41</sup> Hch. 9: 24-25

<sup>42</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22/32

<sup>43</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22/32

En otro nivel, el encadenamiento de citas y referencias bíblicas relacionaba la muerte de Anastasio con la vida del santo. No sólo se trataba de un cambio de política religiosa y un punto de quiebre en el equilibrio faccioso, sino que además era la apertura de una nueva fase en la historia de la Iglesia, que se caracterizaría por la apostasía y la persecución de los fieles. En este marco, la persecución no era presentada tanto como un elemento objetivo de la narración sino que, además, era un criterio simbólico que establecía líneas precisas de demarcación. La inclusión de Mt. 10: 21 era un complemento necesario de 1Re 12: 28, puesto que una cita se oponía a la otra como una polaridad en la que la apostasía que se enfrentaba a la constancia. Así, el relato desembocaba en la acción del santo, quien era presentado como un “nuevo Pablo”, un apóstol perfecto que se ha librado de la opresión cuando otros han cedido ante la presión (سجلا del Gr. ἀναγκή), o en el rey David que heredó el trono de un antecesor que ha abandonado a Dios y un nuevo Job, que resiste todas las pruebas.<sup>44</sup>

En la *Vida de Juan Bar Aftonia* el cambio de política religiosa y las persecuciones al clero anticalcedoniano emprendidas por Justino I son el resultado de una elaborada construcción retórica dispuesta no sólo para legitimar una figura controvertida sino que, además, para constituir un criterio diferenciador en la identidad comunitaria.<sup>45</sup> La muerte del emperador, el cambio de política religiosa y la persecución al clero disidente constituían una unidad lógica en la que la Biblia operaba como principio diferenciador. Por lo tanto, el autor construyó todo el episodio sobre la base de superponer diferentes textos bíblicos, mientras que los acontecimientos “positivos” apenas merecen mención.

La figura de Salomón como modelo de rey sabio y piadoso formaba parte de la típica imagería veterotestamentaria aplicada a la investidura imperial desde tiempos

---

<sup>44</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 21/31

<sup>45</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 21/31. Este era un principio paradójico porque, como introducción al relato de la persecución, el autor apuntaba a esa misma prosperidad de la Iglesia en tiempos de Anastasio como la responsable. Como vimos, la imagen a la que recurre es biologicista. La Iglesia se asemeja a un cuerpo que, de la excesiva salud pasa a la enfermedad producida por la corrupción. Probablemente haya sido la política conciliadora del emperador la que estuviera, en última instancia, sujeta a críticas.

constantinianos.<sup>46</sup> En el caso de la *Vida de Juan Bar Aftonia* es importante advertir cómo se entremezclaban las referencias a diferentes niveles, creando un efecto de simetría en las figuras. Por un lado, Anastasio es asociado a Salomón, mientras que Justino a Jeroboam; por otro, el abad del monasterio a Saúl, mientras que Juan Bar Aftonia a David. Con este tipo de desarrollo simétrico, el autor establecía un vínculo entre las funciones monárquica y eclesiástica. Pero, de éste vínculo, no emerge una reivindicación del carácter sacerdotal de la función imperial, más bien todo lo contrario. El oficio imperial no era garantía, por sí sola, de la piedad puesto que la figura reivindicaba un “deber ser” del monarca desplegado para limitar sus poderes.<sup>47</sup> Esto que, en la tradición posterior a Eusebio se encontraba revestido de un lenguaje típicamente romano,<sup>48</sup> lo encontramos, aunque en una lectura similar, a partir de una lógica que se encuentra fuertemente influida por conceptos cristianos. La relación entre la suerte imperial y su ortodoxia se encuentra reforzada por paralelos bíblicos. En este caso, la mención de la muerte pacífica de Anastasio<sup>49</sup> y el posterior cisma en la Iglesia son leídas a la luz de la tradición de la monarquía israelita. Pero este recurso tipológico no es una simple cristianización de los motivos clásicos de la monarquía imperial; es, también, una suerte de lectura en clave cristiana, acerca del papel de la monarquía en los asuntos religiosos. Lo que aparece esbozado en la *Vida de Juan Bar Aftonia*, se convertirá en un recurso permanente entre los historiadores posteriores. Sin embargo, la dirección parece ser diametralmente opuesta. Si los emperadores rara vez aparecen, entre los historiadores anticalcedonianos, revestidos del carácter sagrado que otorga la tipología bíblica, los contramodelos del rey impío (bajo la forma de los reyes de la monarquía de Israel o los emperadores paganos) dominan la escena.

---

<sup>46</sup> Tomando la expresión de Dagron (1996) pp. 20, 155.

<sup>47</sup> El emperador piadoso era aquel que aceptaba, protegía y difundía la ortodoxia, y su fijación no era, de ninguna manera, parte de sus prerrogativas. Este problema ya había sido percibido por otros historiadores eclesiásticos que analizaban la íntima relación entre el destino de los emperadores y su ortodoxia. Por citar solo un ejemplo *Teodoreto Historia Eclesiástica*. pp. 66-67 y 94-96 Recuerda la debilidad de Constancio a la hora de aceptar las intrigas de los Arrianos, o la oculta impiedad de Juliano. Ver Chesnut (1976), Altheim (1966) pp. 126-130; McCormick (1986); Ullmann (1976). Para el período altoimperial ver Scheid (1991) pp. 127-129.

<sup>48</sup> Ver *Evagrio escolástico. Historia eclesiástica*. Pp. 43-46

<sup>49</sup> *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22/32

## 7.2 Pseudo Zacarías: Cristo y la adúltera.

A pesar de las dudas que puedan tenerse acerca de la verosimilitud de ciertos detalles que presentan las fuentes, la muerte de Anastasio y la turbulenta sucesión imperial que llevó al trono a Justino I permaneció en la memoria monofisita como un punto de quiebre en la política imperial acerca de los asuntos eclesiásticos. A favor de esta afirmación no sólo concurren las agrias descripciones de la política religiosa de Justino que hicieron Pseudos Zacarías y Juan de Éfeso sino también el bagaje de referencias bíblicas que, en sus obras, están asociadas a sus figuras.

En la *Crónica* de Pseudo Zacarías podemos observar abundantes referencias bíblicas que nos presentan un bagaje de significados que exceden la habitual *Kaiserkritik*,<sup>50</sup> ya que éste incorporó el reinado de Justino I dentro de un esquema del devenir histórico en el que lo sobrenatural ocupaba el lugar central. Para ilustrar esta relación entre devenir histórico, eventos sobrenaturales y texto bíblico analizaremos dos episodios. En el libro VII el cronista ligaba la muerte de Anastasio y el ascenso de Justino con una serie de signos funestos, entre los cuales se destaca un episodio ocurrido en Jerusalén:

*Y en el año en que el Emperador Anastasio murió, algunos egipcios y alejandrinos, y personas de más allá del Jordán, edomitas y árabes, vinieron al festival de la dedicación, el cual es el de la invención de la cruz en Jerusalén [...] y unos demonios se apoderaron de muchos de ellos, que ladraron<sup>51</sup> ante la cruz, y luego de terminar salieron. Y aquello causó ansiedad y temor a los prudentes; aunque no sabían la razón, hasta que ocurrió el evento, y significó la discusión sobre la fe, y los disturbios que provocó luego. Esto hizo Dios saber de antemano, para que podamos considerar la tentación y que seamos probados por ella; y por nuestra resistencia y constancia en la fe tengamos alegría, como Santiago el apóstol dice: 'Alégrense todos, hermanos, cuando pasen por muchas y diversas pruebas; pues saben que la prueba de la fe les dará paciencia. Pero la paciencia debe tener su obra perfecta, para que ustedes sean completos y*

<sup>50</sup> Cameron (1976b)

<sup>51</sup> Syr. *لجس* que corresponde al gr. *ὐλόκτειν* ladrar: Payne Smith (1895) p. 2269 El sentido que le ha atribuido el continuador de Zacarías resulta verdaderamente oscuro, por lo que nos decidimos a mantener una traducción literal. Una forma de interpretar, que abandona el sentido literal y adopta uno más libre sería el de gritar sin sentido. En cualquier caso queda claro que Zacarías intentaba dar al episodio, en tanto constituye un acto irracional por parte de los peregrinos, el valor intrínseco de la posesión demoníaca.

*perfectos, sin necesidad de nada.*<sup>52</sup> *Y Anastasio murió el noveno día de Julio. Y su sucesor fue Justino [...] y era un apuesto anciano con cabellos blancos, pero no era letrado, y compartía las opiniones de los romanos en cuanto a la fe, porque pertenecía a ese país de la fortaleza llamada Mauriana*<sup>53</sup>, *cuya agua es mala, y se transforma en sangre cuando hierve.*<sup>54</sup>

En este oscuro párrafo Zacarías compuso el relato de la ascensión de Justino en base al característico esquema narrativo formado por la tríada milagro-evento-referencia. En primer lugar, hacía mención de la coincidencia temporal entre la muerte del emperador y un supuesto prodigio en el que los peregrinos, de diversas procedencias, “ladraban” (لجس) durante la ceremonia.<sup>55</sup> En segundo lugar, la naturaleza del prodigio es particularmente significativa si se tiene en cuenta la secuencia en la que los eventos están enmarcados. Pero antes debemos hacer una precisión lexical; el verbo لَجَسَ significa ladrar o, por extensión producir ruidos estridentes e incomprensibles. No podemos más que suponer en qué consistían estas articulaciones incomprensibles, sin embargo podemos identificar dos elementos significativos. Por un lado el autor las inscribe en un marco simbólico que combinaba la noción de locura y herejía como producto de la posesión demoníaca.<sup>56</sup> Por otro lado, el comportamiento de los peregrinos había interrumpido el normal desarrollo de la ceremonia, anunciando una serie de desastres naturales y políticos que acompañaron la transición. Efectivamente, todos estos acontecimientos estaban dispuestos a lo largo del libro VII en una secuencia que anticipaba al reinado de Justino y lo encuadraba en el marco del desorden cósmico.<sup>57</sup> Así, los disturbios en Jerusalén prefiguraban el estado de la

---

<sup>52</sup> Sgo 1: 2-4

<sup>53</sup> En Iliria.

<sup>54</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* p. 231

<sup>55</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* p. 231. El cronista indicaba además que el emperador Anastasio murió el 9 de Tammuz (9 de julio) y que el prodigio se produce el 14 de Elúl del mismo año (14 Septiembre) aproximadamente dos meses después de su muerte

<sup>56</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* pp. 235-246. Trenchard-Smith (2006) p. 216 y más en detalle en (2007) p. 8 relaciona este episodio con la propensión a la posesión demoníaca por parte de los heterodoxos. La autora identifica en este curioso prodigio la creencia en la sensibilidad de lo demoníaco ante los objetos sagrados y en la posibilidad de la acción divina a través de la posesión demoníaca. Por otra parte, la autora destaca la estrecha conexión entre el ladrido como comportamiento zoomórfico y la polisemia del relato que permitía interpretar el evento de diferentes maneras.

<sup>57</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* pp. 246-249

Iglesia durante el reinado de Justino, que, desde el punto de vista del autor se caracterizaron por el desorden y la persecución. Los gritos ininteligibles de los peregrinos (todos ellos extranjeros) eran un antecedente de la pérdida de la τάξις (orden) que provocaría la política religiosa del emperador. Esta pérdida del orden se manifestaba a través de la sucesión de eventos catastróficos tanto políticos<sup>58</sup> como naturales.<sup>59</sup>

El ascenso del emperador herético y los disturbios estaban mediados por la incorporación de Sgo 1: 2-4. En este caso, la cita operaba como profecía de los acontecimientos por venir y era el elemento que establecía la relación entre la muerte del emperador, los disturbios ante la cruz y las disputas en la Iglesia junto con la persecución. Los tres acontecimientos eran interpretados a partir de la oposición civilizado-salvaje. La referencia al carácter del nuevo emperador puede relacionarse con el tópico historiográfico que caracterizaba la personalidad de los monarcas desde un punto de vista de la influencia del medio geográfico.<sup>60</sup> Debido a sus orígenes casi bárbaros,<sup>61</sup> Justino era un equivalente perfecto al comportamiento animal de los peregrinos en Jerusalén.

El segundo episodio que nos interesa pertenece a los capítulos 5, 6 y 7 del libro VIII,<sup>62</sup> donde el cronista, se refería —en medio de la narración de los debacles militares en

---

<sup>58</sup> Es interesante señalar que las campañas del Shah Kawad y las razzias árabes en territorio romano ya habían empezado durante el reinado de Anastasio. Sin embargo, Zacarías las integra al relato del reinado de Justino, haciendo un evidente salto temporal que acomodase la guerra romano persa dentro de su reinado. Sobre todo confrontar con el relato de la guerra romano persa del 507 *Zacarías de Mitilene. Historia Eclesiástica* pp. 206-216.

<sup>59</sup> Sobre el valor propagandístico de los milagros cf. Cracco Ruggini (1965) y (1977).

<sup>60</sup> Cf. *Procopio: Anecdota* pp. 42-46

<sup>61</sup> El país del que proviene (Iliria) determinaba su carácter rústico, de la misma manera que los hombres del desierto (árabes y edomitas) o los alejandrinos y egipcios (reconocidos por su carácter díscolo y antisocial). Sobre la polaridad bárbaro-civilizado ver Momigliano (1975), Pohl (2003), Pohl & Reinitz (1998), en particular para Palestina ver Shahid (2000) pp. 209-218 y Fowden (1999) p.65 y ss.

<sup>62</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* pp. 244-249. Seguimos la edición de Land. Cf. *Miguel el sirio: Crónica*: pp. 174-178

los primeros años del reinado de Justino I<sup>63</sup> - al exilio sufrido por los líderes monofisitas de Siria. Entre ellos destacaba la figura del obispo de Amida, Mara Bar Qûnstant, al que dedicó una breve viñeta de tipo hagiográfico. En la breve semblanza del santo, el redactor hacía un resumen de su vida: su consagración canónica como obispo de Amida y su exilio, primero en Petra y luego en Alejandría, para finalizar con su muerte y una descripción de su tumba en el *Martyrion* de la aldea de *Beth Shuro*.<sup>64</sup>

Dado el énfasis local de la composición de Pseudo Zacarías, la historia de Mara adquiriría especial relevancia por dos razones. Por un lado, el exilio asumía un papel simbólico determinante en la construcción de la autoridad del obispo, en tanto su figura como líder de la ortodoxia monofisita estaba indisolublemente ligada a la dimensión ascética del exilio. En efecto, su exilio en Egipto se inscribía en el registro martiroológico, en tanto era un acto voluntario del santo en defensa de la fe. Así, su significado “político”, en tanto medida represiva del Estado, quedaba desplazado para transformarse en un equivalente a la renuncia al mundo y, en consecuencia, en punto de referencia de la autoridad carismática.<sup>65</sup>

En segundo lugar, esta dimensión ascética del exilio circunscribía a la persecución en el marco de la providencia divina, de la que el santo era testimonio. La viñeta finalizaba con una doble mención de la amnistía dictada por Justiniano y la vuelta de todos los líderes monofisitas del exilio, entre ellos Mara, y la invasión de los Hunos a Mesopotamia.<sup>66</sup> Ambos eventos introducían un elogio al obispo con una curiosa referencia relativa a su

---

<sup>63</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* pp. 244-245, el autor integra en la misma narración las infructuosas negociaciones de paz entre romanos y persas, las razzias árabes en la provincia de Siria II, los destinos de algunas comunidades monásticas y obispos disidentes.

<sup>64</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* pp. 245-246

<sup>65</sup> *compiló una biblioteca que contenía libros valiosos; en los que hay abundancia y gran provecho para aquellos que buscan instrucción, los que tienen entendimiento y los estudiosos. Esta (biblioteca) fue transferida al tesoro de la Iglesia de Amida después de la muerte de este varón. Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* p. 245-249

<sup>66</sup> *Zacarías de Mitilene. Historia eclesiástica* pp. 249

comentario de los evangelios.<sup>67</sup> En el capítulo 6, el cronista interrumpió su narrativa para incorporar una lista de los obispos de las principales sedes (Roma, Antioquia, Alejandría, Jerusalén) en la época de Justino.<sup>68</sup> En el capítulo 7,<sup>69</sup> agregaba aún más confusión incorporando un fragmento del comentario de Mara al tetraevangelio.<sup>70</sup> El fragmento está compuesto de dos citas<sup>71</sup> que, en apariencia, no están en absoluto vinculadas a los capítulos precedentes. El primero pertenece al prólogo, que contiene una cadena de paráfrasis bíblicas dedicada a probar la realidad de la encarnación, refutando argumentos tanto nestorianos como eutiquianistas.<sup>72</sup> Esta refutación toma la forma de comentario exegético cuando señala como objetivo de su trabajo el ordenar los evangelios en capítulos para causar la contemplación (θεωρία) del texto bíblico, es decir, dilucidando el sentido profundo de las escrituras.<sup>73</sup>

El segundo fragmento<sup>74</sup> hacía mención a la *Pericope Adulterae* contenida en el comentario de Mara.<sup>75</sup> La inclusión de este *excursus* exegético aumenta aún más la sensación del lector moderno de estar ante la grotesca compilación de datos sin ningún

---

<sup>67</sup> Y como prueba de la expresión elocuente de su amor por la instrucción agrego al final de este libro [se refiere a un comentario a los Evangelios] el prólogo que compuso en lengua griega y inserta en sus cuatro evangelios. Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 249

<sup>68</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* p. 249

<sup>69</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 249-252

<sup>70</sup> Mara fue obispo monofisita de Amida hasta su deposición por el emperador Justino. Su comentario al Tetraevangelio, compuesto en griego probablemente durante su exilio en Alejandría, nos es conocido solamente por este fragmento.

<sup>71</sup> Es imposible dilucidar si el fragmento es una cita textual o una paráfrasis. Por su extensión, nos inclinamos por lo primero.

<sup>72</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* pp. 249-252

<sup>73</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* p. 250

<sup>74</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia Eclesiástica* p. 252

<sup>75</sup> Nos referimos a Jn. 8: 1-11, mejor conocido como la *Pericope Adulterae*. Este episodio incluido en el evangelio canónico de Juan es una interpolación del siglo II d.C. La mayoría de los Mss de la Biblia anteriores al siglo IX carecen de este capítulo y la referencia de Mara de Amida prueba que era desconocido en las versiones siríacas de la Biblia hasta por lo menos el siglo VI (la *Vetus Syriaca* y la *Filoxeniana* carecen del episodio). Sobre el complejo problema de la *Pericope Adulterae* ver Petersen (1997), en particular el comentario de la versión de Mara de Amida en pp. 200-201.



orden lógico. Sin embargo, lejos de ser el errático resultado de un redactor descuidado, puede entenderse como fruto de la decisión conciente del autor de enmarcar los eventos de los capítulos 5, 6 y 7 en un contexto inteligible. En este sentido, la intrincada composición de los capítulos finales del libro VIII y la incorporación de la *Pericope Adulterae* en la versión de Mara guardaban una relación intrínseca que, como veremos, le otorgaba a la cita bíblica un valor profético en relación con los eventos narrados.

Antes de abordar este último punto debemos hacer una breve referencia a la historia de la transmisión del pasaje de Jn 8: 1-11, conocido como la *Pericope Adulterae*. Este episodio incluido en el evangelio canónico de Juan, es considerado por la mayoría de los especialistas en el canon bíblico como una interpolación posterior, probablemente extraída de la literatura apócrifa.<sup>76</sup> A diferencia de la tradición latina en la que está atestiguado en manuscritos del siglo V, la mayoría de los Manuscritos griegos de la Biblia anteriores al siglo IX (con excepción del *Codex Bezae* del siglo V) carecen de él. Además está ausente de la tradición siríaca anterior al siglo VII, mientras que en la *Peshitta* está atestiguado -de manera desigual y en diferentes ubicaciones- sólo desde el siglo IX.<sup>77</sup> De hecho, la referencia de Pseudo Zacarías es uno de los primeros testimonios (junto con la *Didascalia Apostolorum*) que tenemos de él en la literatura siríaca.

Por otra parte, diversos autores han notado que la mención de Pseudo Zacarías de Jn. 8: 1-11 es sensiblemente diferente a la versión canónica de Juan sin que haya habido intentos sustanciales para dar cuenta de tales discrepancias.<sup>78</sup> La explicación más común al respecto apunta a la posibilidad de que el autor recurriera a alguna recensión alternativa durante su estancia en Alejandría.<sup>79</sup> Sin perjuicio de aceptar esta (improbable) afirmación acerca del origen de la recensión de Mara de la *Pericope Adulterae*, creemos que es posible

---

<sup>76</sup> Metzger (2002) pp. 187-190, Petersen (1997), Zervos (2004).

<sup>77</sup> Burkitt (1901) p. 87, Petersen (1997) pp. 199-201, Zervos (2004) p. 60. Por su parte Ehrman (1988) n. 18 sugiere que la inclusión de la *Pericope adulterae* se produjo en el siglo VII a partir de una versión proveniente de Egipto.

<sup>78</sup> Petersen (1997) p. 201

<sup>79</sup> Gwynn (1909) p. 3

relacionar su redacción con la arquitectura misma de la *Crónica*. La razón que habría guiado esta inclusión, como veremos, fue la voluntad de legitimar la autoridad de los líderes monofisitas frente al desafío de la persecución. En este sentido tanto la *Pericope Adulterae* como el *excursus* doctrinal son coincidentes con una declaración de fe monofisita que buscaba transformar el exilio de los obispos anticalcedonianos en el testimonio de su autoridad espiritual y un llamado a la esperanza por la unidad de la Iglesia. Esta interpretación de la *Pericope Adulterae* en clave eclesiológica estaba anclada en la manipulación del texto bíblico (en este caso en la incorporación de una tradición extracanáica). En suma, la paráfrasis de la cita extracanáica (que con posterioridad quedará incluida en Jn 8: 1-11), cualquiera sea su origen, habilitaba una lectura eclesiológica y una reflexión acerca de la compleja relación entre ortodoxia y herejía.

Para ilustrar este argumento nos debemos hacer una breve comparación entre las versiones canónicas de la *Pericope Adulterae* (GNT y *Peshitta*) y la presentada por Pseudo Zacarías. Comencemos por un análisis de las respectivas estructuras de la *Pericope Adulterae*. La principal característica de la versión de Mara es la carencia de marcas espaciotemporales que sugieran una secuencia con los versículos previos o posteriores del evangelio de Juan. Mientras que la versión canónica de Jn 8:1-2 indica que Jesús se trasladó al Monte de los Olivos y al amanecer se dirigió al templo a enseñar, la versión de Mara carece de toda indicación del contexto<sup>80</sup> o de los interlocutores de la anécdota.<sup>81</sup>

A la ausencia de toda marca contextual,<sup>82</sup> se agrega otra divergencia significativa. La recensión de Mara se separa de la versión canónica en lo referido a la mención del fruto de su adulterio. En efecto, mientras que la versión canónica de Jn. 8: 3 dice “[los escribas y fariseos] trajeron una mujer sorprendida en adulterio”

<sup>80</sup> Introduce el relato con un escueto *y sucedió un día* que se vincula con otros episodios similares en el canon neotestamentario, por ejemplo: Lc 20: 1 (cf. Lc 21: 37 y Lc 19: 47)

<sup>81</sup> En la versión canónica de Jn 8: 2-3 el pueblo se acercó a Jesús (καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἦρχετο πρὸς αὐτόν - *oḻad soa ll? lha oḻoo*) quien a su vez se detiene a enseñarles para entablar un diálogo con los escribas y fariseos (Jn. 8: 3). Por el contrario, Mara mencionaba “cuando Jesús estaba enseñando” (*oḻad p vce*) eludiendo cualquier identificación de los interlocutores de Jesús.

<sup>82</sup> Esto mismo sucede en otra recensión de la *Pericope Adulterae* en la *Didascalia apostolorum*.

(Άγουσιν [...] γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην / ١٥٣١, ١٥٣٢), la versión de Mara señala que la mujer estaba encinta “le acercaron cierta mujer que fue encontrada encinta por adulterio” (١٥٣١, ١٥٣٢).<sup>83</sup> La diferencia es sustancial puesto que mientras la versión canónica la mujer es encontrada en el acto del adulterio, en la versión de Mara el pecado sólo es corroborado por sus frutos. Esta divergencia resulta significativa en tanto desplazaba al pecado del adulterio, poniendo fugazmente en el centro de la escena al resultado del acto.

Más reveladoras aún son las diferencias que emergen del diálogo entre los acusadores y Jesús. En primer lugar, Jesús participa voluntariamente del juicio, y no hay ningún intento de “tenderle una trampa” (Jn 8: 6), ni necesidad de insistencia por parte de sus interlocutores. Además el diálogo sobre la ley mosaica tiene una estructura diferente e interesantes interpolaciones. La versión canónica de Jn 8: 4-6 dice:

*Y le dijeron, ‘Maestro, esta mujer fue descubierta en adulterio; Según la ley de Moisés se nos ordena lapidar (λιθάζειν / ١٥٣١) a esta mujer,<sup>84</sup> ¿Qué dices tú?’ [...] Pero Jesús se arrodilló y comenzó a escribir en el suelo con su dedo. Como persistían en preguntarle se incorporó y les dijo: ‘Que el hombre entre ustedes que no tenga pecado sea el que le arroje a ella la primera piedra’ y se arrodilló nuevamente y continuó escribiendo en el suelo.”<sup>85</sup>*

En cambio, la versión de Mara describe:

*Y le informaron acerca de ella y Jesús les dijo, porque sabía como Dios, que sus pasiones estaban en vergüenza y además sus actos, ‘en la ley ¿Qué nos ordena?’ Entonces le dijeron que ‘por la boca (testimonio) de 2 o 3 testigos<sup>86</sup> sea lapidada (١٥٣١)’.<sup>87</sup> Pero el les respondió y les dijo: ‘De*

<sup>83</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* p. 252

<sup>84</sup> Deut. 22: 23

<sup>85</sup> Jn 8: 4-8

<sup>86</sup> Deut. 19: 15

<sup>87</sup> Deut. 22: 23

*acuerdo con la ley aquel que es puro y libre de pasiones pecaminosas, y pueda dar testimonio contra ella, que arroje una piedra contra ella, y aquellos que le siguen, y ella será lapidada.*<sup>88</sup>

Ambos diálogos difieren en una serie de puntos importantes. En primer lugar, en la versión de Mara la acusación no está formulada sino que simplemente los acusadores someten al juicio de Jesús. Luego, Jesús indaga acerca del contenido de la ley, que le es resumido por una combinación de Deut. 19: 15 y Deut. 22: 23. La primera es una regulación acerca de la validez de los testimonios, el segundo una disposición acerca del adulterio. En ambas recensiones la pena de lapidación reemplaza a la más neutra pena de muerte dictaminada tanto en el texto masorético como en la *Septuaginta* de Lev 19: 10. Por otro lado, la inclusión de Deut. 19: 15 es una característica única de la versión de Mara. La ausencia de testigos válidos que pudieran acusar a la mujer desplaza al argumento de la hipocresía a un segundo plano. Por último, Jesús emerge de la anécdota como juez voluntario, a diferencia de la versión canónica en la que se limita a intervenir para increpar a los acusadores por su hipocresía. En efecto, la respuesta de Jesús es una sentencia que confirma la validez de la ley, pero además hace culpables tanto a los acusadores como a la mujer del mismo pecado: *Pero ellos porque eran reos de condena y culpables a causa de esa pasión de transgresión, salieron uno a uno de su presencia y dejaron a la mujer.*<sup>89</sup> En la recensión de Mara Jesús asume el lugar de juez justo que intervenía con misericordia frente a los pecadores. En el caso de los otros dos protagonistas del episodio (la adúltera y los acusadores) se equiparaban en un plano inferior, transformados en sujetos del juicio divino.

Ahora debemos preguntarnos acerca del sentido específico de estas particularidades en el texto de Mara. Un indicio clave para dilucidar el sentido de la cita se encuentra en el *excursus* mismo. En el inicio del pasaje Mara destacaba la importancia del sentido profundo ( $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ) de las escrituras como vehículo para comprender su contenido.<sup>90</sup> En este sentido,

---

<sup>88</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* p. 252

<sup>89</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* p. 252

<sup>90</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* p. 251

la presencia de la *Pericope adulterae* se explicaría por su valor tipológico, es decir su capacidad de aportar un marco de referencia, que la conectaba al relato que la precedía. Los capítulos 4 y 5 del libro VIII, recordemos, narraban la deposición de los líderes monofisitas (entre ellos a Mara) y su parcial y fugaz reivindicación en tiempos de Justiniano. En relación con dichos eventos Pseudo Zacarías agregaba las desastrosas consecuencias de la invasión de los hunos en Mesopotamia que afectó principalmente al campo circundante y que obligó a los monjes a ocultarse en las ciudades:

*Pero en el noveno año, en el quinto año del reinado de este pacífico emperador; Justiniano, el [emperador] de nuestros días, decretó movido por Dios nuestro Señor, que tenía conocimiento de antemano de sus actos, y ordenó (فهم) que todas las fuerzas (الجنود) del gr. τὰ γμάτα) volvieran desde el exilio y de los campos al que había escapado en su celo por la ortodoxia, mientras que convocó a los obispos ortodoxos ante él. Y luego de eso sucedió que en el noveno año, en el año décimo la horda de los hunos entró en el país de los romanos y masacraron a aquellos que estaban fuera de las ciudades, y cruzaron el río Eufrates, y llegaron al distrito de Antioquia. Se ocultaron de acuerdo con la providencia divina (بالحكمة) que dijo "Pueblo mío entra en tus habitaciones (البيوت) y escóndete hasta que haya pasado mi indignación"<sup>91</sup> y por orden del emperador de nuevo [se ocultaron] los ortodoxos del Oriente.<sup>92</sup>*

La valoración que hacía Pseudo Zacarías de las medidas estaba lejos de ser positiva. La inclusión de Is 26: 20 inscribía la razzia de los hunos como resultado de la providencia divina en tanto anunciaba la vuelta a la persecución luego de un breve período de paz. Así, la inclusión de la *Pericope adulterae* prefiguraba el estado de la Iglesia en tiempos de Justiniano quien había iniciado su reinado devolviendo a los monofisitas a sus sedes pero obligándolos a instalarse en Constantinopla.<sup>93</sup> Los elementos específicos presentes en la recensión de Mara de la *Pericope adulterae* son indicios relevantes de la íntima relación con la narración de la persecución de la que él mismo fue objeto. En consecuencia, la referencia bíblica –y, por extensión su incorporación en el relato de Pseudo Zacarías- puede

---

<sup>91</sup> Is. 26: 20, la cita corresponde a la Peshitta aunque el versículo está abreviado.

<sup>92</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica* p. 249

<sup>93</sup> Sobre los efectos del exilio constantinopolitano de los líderes monofisitas, *vide supra*, capítulo 2.

ser entendida como una metáfora por la cual el autor podía enmarcar el lugar de la Iglesia monofisita ante la persecución. Pseudo Zacarías incorporó el comentario de Mara a su relato con el objetivo de empujar a su lector a comprender su significado profundo, el cual queda develado por el acontecer histórico: En primer lugar, al desplazar el pasaje de la polémica con los fariseos al papel de Cristo como juez, la adúltera se constituyó en un *typos* de la Iglesia presentada ante el juez benévolo (Jesús) que la protegía de sus acusadores. Otro elemento tipológico que es esencial para entender el sentido de la *Pericope adulterae* es el niño. En el contexto del evangelio de Juan el hijo del adulterio es asociado al mismo Jesús (Jn 8: 41), de hecho, el mismo episodio parece relacionarse a una metáfora de la encarnación y, por extensión a la eclesiología. En la exégesis antigua, la imagen de la Iglesia como prometida es un recurso tipológico recurrente para definir la eclesiología.<sup>94</sup> Pero, en el caso de Mara, el *typos* funcionaba por oposición. Un eco de esta forma de tipología la encontramos en Afraates el sabio persa donde la Iglesia era definida como una “prostituta” salvada por Cristo de la misma manera que Josué (es decir Jesús) Bar Nun había salvado a Rahab.<sup>95</sup> El cronista interpretaba el episodio de la adúltera a la luz de esta misma tradición como un *typos* de la relación entre Jesús y su Iglesia que llamaba a mantener a la esperanza en la vuelta de la Iglesia adúltera a la ortodoxia.

En este tipo de juego intertextual empleado por Pseudo Zacarías podemos percibir una línea de interpretación de los acontecimientos producidos entre los años 518-565 que determinará la evolución de la historiografía anticalcedoniana en las décadas siguientes. La persecución, que empezó hacia el 518 y se extendió durante todo el período Justiniano con una breve tregua entre 530-534 fue constituyéndose, directa o indirectamente, como el núcleo argumental en todo discurso acerca del pasado.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Cf. Zervos (2004) p. 112, Murray (1975a) pp. 131-158

<sup>95</sup> *Afraates. Exposiciones* 961: 17-19; cf. Jos 6: 17-25, Murray (1975a) p. 136.

<sup>96</sup> Esta cualidad simbólica ha sido notada con bastante frecuencia entre los historiadores modernos pero raramente analizada. La tendencia predominante ha sido analizarla como un dato más de la realidad, sin atender a su función articuladora en la construcción de un discurso que se orientaba hacia la construcción de una identidad. Ver Harvey (1990); Van Ginkel (1995). En cambio esta perspectiva ha sido más analizada en el caso de la literatura cristiana del período islámico. Ver Hoyland (1997), Witakowski (1987), Morony (2005).

### 7.3 Juan de Éfeso: Santos y profetas frente a los tiranos.

En ninguna otra fuente del siglo VI la persecución religiosa juega un papel con mayor dramatismo que en las obras históricas de Juan de Éfeso. La abrumadora cantidad de detalladas narraciones de los sufrimientos de clérigos y seculares monofisitas -ya sean tomadas como verídicas, o puestas en duda como exageraciones de un propagandista<sup>97</sup> han sido leídas como relatos que representaban la persecución desde un punto de vista “positivo”, sin atender a la altísima carga simbólica de esas narraciones.

Esta carga simbólica de la persecución deriva del hecho que en cada uno de los episodios en los que se pone en juego el testimonio de los mártires de la fe, es posible encontrar una copiosa imaginería bíblica que configuran la narración de las intervenciones de los santos durante las tribulaciones sufridas por causa de su fidelidad a la “ortodoxia”.<sup>98</sup> Este componente simbólico merece ser observado con detenimiento, puesto que en él es posible percibir un conjunto de imágenes y referencias extraídas del Antiguo Testamento (en particular de los libros de Samuel y Reyes) que proveía al autor de una fórmula interpretativa ideal, ya que se acomodan perfectamente a los objetivos que perseguía con sus narraciones. En otras palabras, para Juan de Éfeso, narrar las persecuciones sufridas por los monofisitas fue una elección natural para sus propios fines polémicos, ya que el martirio podía devenir en una forma de práctica ascética que validaba una estructura jerárquica en formación y en competencia con la autoridad imperial.

En este sentido, para Juan de Éfeso la persecución no era sólo un hecho “dado” de la realidad, sino que también era parte fundamental de la legitimidad de un “cuerpo de especialistas en lo sagrado” que enfrentaban sus sufrimientos como parte de su praxis ascética y que, en última instancia, emanaba de su estricta conformidad con el texto bíblico.<sup>99</sup> En consecuencia, Juan de Éfeso describió a los santos ascetas monofisitas de Siria

---

<sup>97</sup> Harvey (1988) y (1990) asume sin mayor crítica la veracidad de los testimonios de Juan de Éfeso, por el contrario, Van Ginkel (1995) reconoce en ellos exageraciones e inconsistencias.

<sup>98</sup> Cf. *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales*. Pp. 21; 81; 89; 113; 313; 318; 323.

<sup>99</sup> Cf. Burton Christie (1993)

y alta Mesopotamia a partir de un modelo heredado de la tradición hagiográfica cristiana.<sup>100</sup> Los monjes de las ermitas y los monasterios monofisitas eran émulos de los profetas de Israel, que se enfrentaban a aquellos reyes que habían caído en la idolatría y cometieron todo tipo de injusticias. La historia de salvación les confería el papel de testimonio de las calamidades que sobrevendrían sobre el reino a causa de sus monarcas perversos. De esta manera, para Juan, los santos monofisitas y los profetas de Israel eran los verdaderos custodios del pacto entre el pueblo elegido y Dios, en un mundo que se había alejado de la verdadera piedad. Pero, para complementar esta imagen del santo perseguido por la fe, el autor construyó un contramodelo ideal en los emperadores procalcedonianos (en especial a Justiniano) y sus agentes (sobre todo los obispos calcedonianos) que se integraban a la narración asociados al paradigma de los reyes impíos de Israel. De esta manera el autor construyó una oposición piedad-impiedad, santo-herexe que intentaba resolver el acuciante problema de una Iglesia marginada de las estructuras de poder que asociadas al Imperio. Así, para Juan de Éfeso, la Iglesia anticalcedoniana, como el movimiento profético de Israel que se desarrolló por fuera de la autoridad del templo y del reino, era un cuerpo sagrado conformado a partir de la legitimidad que emanaba de la autoridad espiritual de sus santos.<sup>101</sup>

Veamos algunos ejemplos concretos. El primero se encuentra contenido en el relato del viaje de Z'ura a Constantinopla *circa* 531.<sup>102</sup> En la *Vida de Z'ura* cada uno de sus episodios está modelado a partir de alguna referencia al ciclo del profeta Elías. Esta dependencia de la vida de Z'ura con respecto al ciclo de Elías se hace evidente con un análisis superficial de la estructura del relato y las numerosas referencias aplicadas a lo largo de ésta. Por ejemplo, la lectura de sus intervenciones nos permiten notar profundas similitudes entre el episodio del debate entre el santo y Justiniano en Constantinopla y los capítulos 17 a 19 del primer libro de los reyes. Estas coincidencias se hacen más notables,

---

<sup>100</sup> Cf. *Atanasio. Vida de Antonio*. p. 114

<sup>101</sup> Harvey (1990) pp. 43-54; Van Ginkel (1995)

<sup>102</sup> *Juan de Éfeso Vidas de los santos orientales*. pp. 18-35. Sobre los detalles del evento *vide supra* cap. 3.



si tenemos en cuenta la forma en la que el autor reconstruyó todo el episodio sobre la base del texto bíblico.

En el episodio de la vida de Z'ura relativo a su viaje a Constantinopla percibimos que todos los elementos se ensamblan dentro de una unidad narrativa del tipo milagro-evento-referencia. Una cadena de citas y referencias bíblicas indican que el autor dispuso para definir la acción del santo una red de paralelos simbólicos que funcionan como puente entre el santo y el profeta Elías. Al vincularlos, el objetivo del autor no sólo era situarlo con relación a los comportamientos bíblicos (es decir definir un modelo de santidad) sino también configurar un escenario preciso en el cual enmarcar la persecución dirigida contra los monofisitas en Oriente. Por lo tanto esta operación exigía al autor jugar con los paralelos, incluso forzarlos, para equiparar ambas narrativas.

Por supuesto, la inserción de un texto (en este caso la Biblia) dentro de otro no se producía de manera lineal ni coherente. La posibilidad de jugar con diversos significados, sumar o suprimir otros, era el resultado de la percepción tanto del texto bíblico como de la vida del santo, en la que las realidades "positivas" estaban mediadas por la creatividad del autor, quien no buscaba crear paralelos estrictos, sino que simplemente asociaba determinadas situaciones en contextos específicos, creando nuevos sentidos que se acomodaban a sus finalidades didácticas. Este tipo de lógica rige la incorporación del ciclo de Elías<sup>103</sup> a la *Vida de Z'ura*, y ambas narraciones fueron manipuladas con el fin de inscribir al santo dentro del *typos* del profeta quien, por su parte era el arquetipo del celo por las cosas divinas. Pero el interés por Elías en tanto prototipo del celo religioso que enfrenta a los poderes del mundo, si bien tenía evidentes raíces neotestamentarias, tiene un desarrollo marginal en la hagiografía cristiana, en la que, sin embargo, podemos encontrar algunos ejemplos significativos. Encontramos antecedentes de la misma exégesis del libro de los Reyes en Juan Rufo quien apeló en varias ocasiones al mismo modelo en las intervenciones de los santos frente a la opresión.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> 1Re 17, 18

<sup>104</sup> Por ejemplo, en la vida de *Pedro el ibero* Juan equiparaba los milagros del santo con los de Elías. *Juan Rufo: Vida de Pedro el ibero* p. 90-91 En otro episodio de las *Pleroforias*, Juan comparaba a Abba Romano

El recurso más notable de la estructura de la *Vida de Z'ura* no se encuentra en las reminiscencias bíblicas del vocabulario<sup>105</sup> sino en la estructura que encadena los episodios. Antes de comenzar con nuestro análisis de la *Vida de Z'ura*, debemos dedicar algunas consideraciones al lugar de Elías en la literatura judeocristiana. El profeta Elías es una de las figuras más intrigantes del Antiguo Testamento, que ha inspirado una gran variedad de lecturas, principalmente simbólicas, tanto en la literatura judía como cristiana. Elías ha ocupado, más que cualquier otro personaje bíblico, una posición central en la tradición judía. De acuerdo con el Talmud,<sup>106</sup> Yohannan Ben Zakkai consideraba a este profeta como un héroe inconformista, el precursor del Mesías y entusiasta en la causa de Dios.<sup>107</sup> Esta percepción judía del profeta Elías como ferviente servidor de Dios coincide con la construcción neotestamentaria de la figura de Juan el bautista, y por extensión, la de Jesús como el Mesías de Israel.<sup>108</sup> A partir del siglo IV, la tradición patrística se valió de esta asociación para construir la imagen de Elías como protomonje y un ideal de vida contemplativa.<sup>109</sup>

---

con el profeta Elías por su celo en la prédica de la ortodoxia, aún ante la adversidad de la persecución. *Juan Rufo: Pleroforias* p. 58 *Y cuando se conoció en todo el Oriente la apostasía y la prevaricación de Juvenal y de aquellos que se reunieron en Calcedonia a los que se les dio el nombre de obispos, los fieles de todos lugares y en especial el ejército de santos monjes fueron invadidos por una tristeza sin límite y de una profunda angustia (...) y le demandaron (a Abba Romanos) de ser como el profeta Elías, consumido por un celo furioso por el Señor (ܡܠܟܝ ܕܗܘܢܐ ܗܘܘܐ ܗܘܘܐ), y de no tolerar la doctrina impuesta ni la impiedad que había [...]*

<sup>105</sup> En la *Vida de Z'ura*, Juan de Éfeso destacaba que el santo intervino en la polémica religiosa movido por el "celo por el Señor"<sup>105</sup> en una obvia referencia a 1Re. 19:10 y 14. La *Peshittâ AT* dice "estoy ardiendo por el Señor" (ܡܠܟܝ ܕܗܘܢܐ ܗܘܘܐ ܗܘܘܐ) que traduce el enfático hebreo לִיהוָה קָמָה קָמָה. Como vemos la Septuaginta mantiene la típica forma siríaca de enfática. En este caso, es imposible comprobar que la cita de Juan Rufo depende directamente de la *Peshittâ AT* o de la *Septuaginta*.

<sup>106</sup> *Talmud de Babilonia* 'Eduy. viii. 7, vol. XVII p. 26

<sup>107</sup> Cf. Michaux (1953)

<sup>108</sup> cf. Mal 4:5; Mc. 1: 1-8; Mc. 9: 11-13 y Mt. 17: 10-13.

<sup>109</sup> *Juan Casiano: Collationes* 14, 4 SC 54, p. 185 y 18, 6 SC 64 p.17, *Gregorio de Nisa: In Canticum Cantorum* PG 44: 40, 883D, *Atanasio. Vida de Antonio: 17, 12-13, Sobre el tema ver Paczkowski (1997), Peters (1960)*

Lo que sabemos de su vida pública se encuentra bosquejado en algunas narrativas populares incluidas en el libro de los Reyes, donde aparece precipitadamente en la escena de la historia para anunciar a Ajab que Dios estaba determinado a vengarse de la apostasía de Israel y de su rey, causando una sequía.<sup>110</sup> Luego de unos pocos episodios que abarcan toda su intervención profética, desaparece tan rápido como llegó. El capítulo 17 del libro de los reyes comienza con la súbita aparición de Elías para profetizar una sequía en Israel como castigo a la idolatría del rey Ajab (17: 1). Luego de su profecía, Elías se refugia en el torrente de Kerith al Este del Jordán (17: 2-6) y en Sareptá (17: 7-24) donde cura milagrosamente al hijo de una viuda. El capítulo 18 continúa con el regreso de Elías a Samaria (18: 1-6) y el encuentro con Abdías, el mayordomo del palacio que se había permanecido fiel a Dios (18: 7-15). Elías entabla un diálogo con aquel en el que le solicita que le informe al rey Ajab acerca de su regreso (17: 8-15).<sup>111</sup> Si bien las causas del autoexilio de Elías no aparecen claramente relacionadas con la persecución desatada por Jezabel (18: 4) la respuesta de Abdías lleva a inferir tal relación. La narración prosigue con el encuentro entre Ajab y Elías (18: 16-19) en el que se recriminan recíprocamente por la sequía. El debate concluye con la recriminación de Elías al rey por su idolatría, la que ha causado la desgracia en su reino. El relato prosigue con la competencia ordálica entre los profetas de Baal y Elías, la matanza de aquellos (18: 20-41) y el fin de la sequía (18: 41-45). Sin embargo, la victoria de Elías no le concede el favor del rey. En el capítulo 19 la esposa del rey, Jezabel amenaza con vengarse por la muerte de sus profetas y obliga a Elías a encaminarse a un nuevo exilio (19: 1-13). Por último (19: 14 y ss.) se cierra el ciclo con el diálogo entre Elías y Dios, en el que el primero reconoce su sufrimiento por la apostasía de Israel, pero también expresa su temor a enfrentarse al rey. Ante la requisitoria de Dios, Elías le contesta “*me consumo de celo por el Señor*” (Peshitta AT: *ܡܥܠܝ ܡܥܠܝ ܕܥܠܝܗܘܢ ܕܥܠܝܗܘܢ*) que coincide tanto con el BHS *אֲנִי אֶחָרָב וְאֶחָרָב* y con la Septuaginta *ζηλῶν ἐζήλοκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι*.

<sup>110</sup> 1Re 17: 1

<sup>111</sup> 1 Reyes 18: 10 La aterrorizada respuesta del mayordomo está, como veremos, en directa relación con la historia de Zura: “*¡Por la vida del Señor, tu Dios! no hay nación ni reino adonde mi Señor Ajab no te haya mandado buscar*”

En la *Vida de Z'ura*, encontramos contenidos, de manera más o menos explícita, cada uno de los episodios que conforman la estructura del ciclo de Elías. El uso deliberado de referencias bíblicas para encuadrar al santo constituye un indicio que empujaba al lector en la identificación de Z'ura con el mismo Elías. De esta manera la Biblia es parte de una estrategia retórica que impone al santo una condición especial, la de un "nuevo Elías", paradigma del defensor de la fe. Su función no es solamente probar la superioridad del santo frente a los poderes terrenales, sino probar también por qué el santo es superior. La razón fundamental es que la intervención tanto del santo como de sus oponentes se integra al relato bíblico en una confrontación de opuestos: celo religioso contra herejía, valor y libertad de palabra contra falsedad y lenguaje seductor; etc.

La narración de la persecución y la intervención del santo en Constantinopla está organizada en cinco episodios sucesivos: 1) El ascenso del santo a la columna y los milagros operados por él,<sup>112</sup> 2) la expulsión del santo por los "sinoditas",<sup>113</sup> 3) el viaje del santo y las cartas de advertencia,<sup>114</sup> 4) El debate con el emperador mismo y el castigo al emperador.<sup>115</sup> Cada uno de los cinco episodios está vinculado a un pasaje concreto del ciclo de Elías. 1) La viuda de Sarepta, la lluvia y la sequía<sup>116</sup> 2) La persecución de los profetas por Ajab y Jezabel y el "celo de Elías",<sup>117</sup> 3) Los mensajeros de Ajab,<sup>118</sup> 5) El diálogo entre Ajab y Elías y la muerte de Ajab.<sup>119</sup>

En el comienzo mismo de la *Vida de Z'ura* Juan inscribía los poderes taumatúrgicos del santo luego de su ascenso al pilar en el marco de una relación de don y contradon con

---

<sup>112</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 20

<sup>113</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 21

<sup>114</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 21-22

<sup>115</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 23-25

<sup>116</sup> 1Re 17: 1; 1Re 17: 7-15

<sup>117</sup> 1Re 19: 1-14

<sup>118</sup> 1Re 18: 10

<sup>119</sup> 1Re 22: 31; 1Re 18: 16-19 y 1Re 21: 26

los fieles: “*aquellos (los enfermos) solían darle agua (ماء) y él solía pronunciar una bendición, y no tardaba en llegar la cura en donde ésta cayera.*”<sup>120</sup> Este inusual intercambio (agua por milagros) ofrecía un primer paralelo con la historia de Elías, en la que el agua guardaba un papel significativo. En primer lugar, en relación con la sequía anunciada por el profeta y las lluvias milagrosamente provocadas por él.<sup>121</sup> Pero, más importante, el mismo esquema de intercambio de agua por milagro se encontraba en el episodio de la viuda de Sarepta. En este marco, quedaba establecida la identificación la bendición del santo (el agua provista por los fieles) era un equivalente a la lluvia que invoca Elías frente al rey Ajab y a la vez evocaba el intercambio (agua por milagro) que establece con la viuda.

Esta inclusión del texto bíblico para encuadrar la acción taumatúrgica del santo es sólo el primero de una serie de paralelos tipológicos. La misma operación se puede apreciar en el contrapunto establecido en segundo episodio de la *Vida de Z'ura*, donde describía el viaje del santo a la corte imperial para elevar su protesta ante el emperador por las medidas persecutorias dispuestas por Abraham, el obispo calcedoniano de Amida. En este caso, el autor articuló la tipología bíblica con el clásico modelo hagiográfico del monje que abandona la vida contemplativa en su pilar para intervenir en defensa de la ortodoxia.<sup>122</sup> En efecto, Juan señalaba que Z'ura había sido obligado a descender de su pilar por haberse negado a comulgar con el obispo herético, y *cuando fue bajado, él fue movido por el celo (حلم) y dijo [...]* <sup>123</sup> Por un lado, la tipología bíblica se percibe en las coincidencias lexicales entre el párrafo y el texto bíblico. El término “celo” (حلم) guarda una correlación con el texto bíblico que, en el contexto de la polémica religiosa, constituía un paradigma bíblico asociado a las palabras de Elías en 1 Re. 19: 10. En este sentido la noción de celo es concepto que adquiere un peso semántico específico que se vincula a las virtudes que

---

<sup>120</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 20

<sup>121</sup> 1Re 17: 1 y 18: 45

<sup>122</sup> Sobre este tópico hagiográfico cf. *Atanasio. Vida de Antonio*: pp. 102-103; *Teodoreto de Cirros. Historia religiosa*. pp. 389-393.

<sup>123</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 21

definen a la santidad y, como tal, forma parte de un vocabulario ascético inspirado en la Biblia.<sup>124</sup>

Pero esta identificación del santo con el profeta Elías permitía, además, extender la identificación a otros personajes a lo largo del relato. Los rivales de Z'ura eran modelados a partir del mismo criterio, como queda evidenciado en el papel asignado a las cartas que precedieron a la llegada del santo a Constantinopla:

*El santo se armó con su celo (عزله و حيله) y su confianza en su Señor, y se levantó y tomó a diez de sus discípulos, y viajó a la misma ciudad imperial; y llegaron a ella precediendo en no pocos días al bienaventurado también cartas de sus adversarios, que daban información de su llegada, con arreglo de la providencia divina, de la misma forma en la cual las cosas fueron efectuadas por Ajab sin su conocimiento, pues, en cuanto él mismo (Ajab) revertía sus planes de asesinar al celoso Elías el grande, pues, enviando a las naciones por su propia decisión sus enviados y sus cartas para (provocar) su muerte (de Elías), era empujado a anunciar y a permitir que se le (a Elías) permitiera, de hecho, cerrar el cielo para que no cayera la lluvia sobre la tierra, y estaba proclamando a los reyes de las naciones<sup>125</sup> a través de sus enviados su heroísmo<sup>126</sup>*

En este párrafo es claramente establecida la dicotomía entre el santo y sus adversarios. Éstos ocupaban un lugar análogo al rey Ajab, en tanto habían enviado mensajeros a la corte para advertir a sus correligionarios de su llegada. Pero esos mensajeros portadores de esas cartas jugaron un papel contraproducente al que se proponían sus autores; porque lejos de preparar a los herejes por la llegada del santo -de la misma manera que los mensajeros de Ajab enviados a los reinos vecinos tenían la misión de provocar su muerte- se convertían en agentes de la providencia divina que desarticuló sus propósitos y que acrecentó su fama. De esta manera, Juan señalaba que dichas cartas habían asegurado la victoria de Z'ura en lugar de prevenirla, provocando el temor en el emperador y su corte.

---

<sup>124</sup> En la misma página el autor repite "y con su celo y con la confianza en su Señor el santo se armó." Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 21

<sup>125</sup> 1Re 18: 10

<sup>126</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 21

Vemos así que, las cartas de advertencia de los enemigos de Z'ura asumían, gracias al paralelo bíblico, un papel paradójico. Por un lado, permitían instituir al santo como un “nuevo Elías” y enmarcaba a sus enemigos en el arquetipo del rey impío que, aún instigando su muerte, solo podía confirmar el éxito del santo.<sup>127</sup> En última instancia, el paralelo bíblico insertaba toda la acción en el marco de la providencia divina para demostrar la superioridad del santo sobre sus rivales. En este sentido, el paralelo bíblico se nos revela en toda su dimensión: los designios de sus adversarios, transformados en involuntarios instrumentos de la providencia divina, se volvían absolutamente ineficaces ante la estrecha proximidad entre santo y Dios. En la escena subsiguiente, el autor continuaba con la dicotomía, desplazando la identificación de los enemigos a los que confronta Z'ura. Sus enemigos anónimos desaparecían para permitir concentrar la confrontación entre el santo y el emperador. Este último asumía el lugar de Ajab en el resto de la narración, lo que le permitió al autor seguir con el paralelo entre Elías y Z'ura.

La cuarta escala de la narración es el debate entre los defensores del concilio y Z'ura. Al saber de su llegada, Justiniano *había ordenado a sus senadores precaución* ante la llegada del santo y *reunió una asamblea de obispos para debatir* con éste.<sup>128</sup> La acción comenzaba con una descripción irónica del vano intento de los calcedonianos por demostrar su buena voluntad, intento que el autor atribuía al terror que había provocado la llegada de Z'ura.<sup>129</sup> En este sentido, el debate fue apenas esbozado en el relato y, mientras que Juan silencia deliberadamente los argumentos de los adversarios, se concentra en la respuesta del monje que se reduce a una mera provocación dirigida a Justiniano:

---

<sup>127</sup> Por otro lado, Juan agrega una segunda referencia en el mismo sentido, que asocia a los adversarios del santo a Caifás, que, por medio de su advertencia (Jn 11: 49-50), “*trajo a muchos de su fe maligna hacia la verdad*”. *Juan de Éfeso Vidas de los santos orientales* p. 22

<sup>128</sup> *Juan de Éfeso Vidas de los santos orientales* p. 22. Nótese la recurrencia de términos griegos en el pasaje. La mención de los senadores (σύνκλητος) y de la precaución (προσφαισία) nos lleva a preguntarnos acerca de la existencia de un relato escrito en griego como base del relato de Juan.

<sup>129</sup> “*las doctrinas que habían sido condenadas fueron expresadas gentilmente* (معتدلاً)” *Juan de Éfeso Vidas de los santos orientales* p. 23

*aquellas [doctrinas] correctas fueron expresadas heroicamente con lenguaje claro para beneficio de los creyentes por el bienaventurado con la libertad de palabra (Λογισ del gr. παρρησία) de su Señor y con la confianza que se enfrenta con la muerte, mientras el hombre espiritual procedió de esa manera de acuerdo con lo escrito que ordenó el rey de Edom 'No combatirás con grandes ni con pequeños sino con el rey de Israel'<sup>130</sup>, puesto que no dirigió su lucha ni contra grandes ni contra pequeños sino contra 'aquel que rugía como un león, y parecía que iba a devorarlo'<sup>131 132</sup>*

Podemos apreciar cómo en la cita las acciones del santo se desplazaban del arquetipo del profeta hacia un nuevo contexto interpretativo que, sin embargo, no abandonaba el marco general del ciclo de Elías. Al señalar la decisión del santo de enfrentarse directamente con el emperador – y no con sus interlocutores en el debate- Juan de Éfeso no remitía a Elías mismo sino a las órdenes del rey de Edom (Aram en la BHS) '*No combatirás con grandes ni con pequeños sino con el rey de Israel*'.<sup>133</sup> Esta referencia, que evocaba a la decisión del rey de Edom /Aram de embestir directamente a Ajab durante la batalla evitando toda confrontación con sus subordinados, desplazaba la identificación – que inicialmente se aplicaba a los adversarios colectivos de Z'ura- hacia el emperador mismo. Con esta manipulación de las referencias bíblicas, Juan de Éfeso podía integrar el debate entre el santo y el emperador en los mismos términos que 1Re. 18: 18 y 21: 21, es decir, el debate en torno a la impiedad del rey que provocó su derrota:

*y dijo [el santo] 'Dios te reclamará todas esas cosas de tus manos cuando llegue el gran día, todas las penurias de los cristianos en todo lugar.' Como el emperador a causa del temor a él, temía (sic) poner una mano sobre el bienaventurado por la libertad de palabra (Λογισ del gr. παρρησία) que poseía, se excitó por la rabia, y apretando su puño tan fuerte como pudo en ira violenta, lo golpeó sobre su pecho y dijo 'Son apóstatas y corruptores, y el sínodo (de Calcedonia) es válido, y no consentiré escuchar esas cosas*

<sup>130</sup> 1Re. 22: 31 Cf. 2Cron. 2: 30

<sup>131</sup> 1Pe. 5: 8

<sup>132</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 23

<sup>133</sup> 1Re. 22: 31



*contra él de ti nunca más, y si fueras un verdadero hombre, Dios me daría una señal de tus manos. Y aquel que condena el sínodo arriesga su vida*<sup>134</sup>

Frente al emperador, el santo lanzó un desafío público, condenando el sínodo y profetizando que la señal pedida por el emperador se materializaría en su persona. Súbitamente, un ataque de ira dejó a Justiniano casi muerto y deformado. La emperatriz Teodora intercedió ante el santo por la curación de su marido y aquel accedió reestableciendo la razón del monarca.<sup>135</sup> Por medio de la reacción irascible, el autor acentuaba el paralelo entre Justiniano y Ajab quien, según el libro de los reyes, había respondido con una ira similar a las acusaciones lanzadas por el profeta.<sup>136</sup> Así, el paralelo tipológico entre Justiniano y Ajab estaba construido a partir de características comunes a ambos, el temor, la ira y la locura. Se trata de características antitéticas de las virtudes de todo monarca piadoso. Si, como señala Peter Brown, toda retórica constituía un medio de *control de la violencia*,<sup>137</sup> la *παῤῥησία* de Z'ura habían generado el efecto opuesto.

Mientras que Ajab rasgó sus vestiduras, se puso *un sayal con el que dormía y vagaba taciturno*,<sup>138</sup> Justiniano fue atacado por locura y su rostro se deformó al punto que debió ser ocultado por la emperatriz Teodora en su palacio.<sup>139</sup> Así, la ira del emperador era el símbolo de su impotencia ante la superioridad espiritual de Z'ura que se materializaba en el milagro operado en el monarca. Pero la victoria del santo sobre el emperador había sido parcial. Esta precariedad quedaba plasmada en otra referencia perteneciente al ciclo de

---

<sup>134</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* pp. 23-24

<sup>135</sup> Sobre este episodio existe una narración similar en *Procopio: Anecdota*. 12: 23 donde el autor resalta el carácter iracundo de Justiniano.

<sup>136</sup> 1Re. 20: 43

<sup>137</sup> Brown (1992) pp. 48-48

<sup>138</sup> 1Re. 21: 27ss.

<sup>139</sup> Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* pp.24-25

Elías (1Re 21: 26) en la que el profeta imputaba a Ajab la idolatría –asociada a los amorreos- por la cual fueron derrotados por los israelitas.<sup>140</sup>

En suma, tanto por su estructura como por su vocabulario, la imagen de Z'ura y de todos los personajes en la narración está construida a partir de paralelos provenientes del ciclo de Elías. Pero esta construcción no suponía una dependencia servil. De hecho algunos elementos, como la figura de Jezabel, están ausentes.<sup>141</sup> La lección que pretendía dejar Juan de Éfeso era que el poder imperial se encontraba subordinado al poder de Dios, el cual actuaba por medio de los hombres santos. Por lo tanto, ejercer el poder sin su ayuda y dirección conllevaba la ruina, tal como Ajab aprendió con su muerte. Aún si el juicio divino podía parecer lento, éste llegaba inexorablemente.

En las *Vidas de los Santos Orientales*, la polaridad Elías/Ajab jugaba un papel significativo en la construcción de un modelo histórico que permitía redefinir la relación entre la Iglesia ortodoxa y el monarca herético. Sin embargo, no es la única referencia veterotestamentaria invocada para definir dicha relación. Otro paradigma bíblico, el libro de Daniel, aportaba una carga simbólica igualmente significativa. Como Elías, Daniel es también una figura relacionada a la vocación ascética que, a menudo, fue incorporado por los hagiógrafos como paradigma de la renuncia al mundo y de modelo de héroe virtuoso que mantuvo la pureza en el contexto de la corrupción del mundo.<sup>142</sup> Esta imagen derivaba de la exégesis tradicional de los capítulos 1 y 3 del libro de Daniel, ambos vinculados a la

---

<sup>140</sup> Y de ahí en más la amenaza del hombre bendito (Zu'ra) cayó sobre él (Justiniano), y éste aceptaba temerosamente todo aquello que le pedía, solamente no acordó en cuanto al estado de la Iglesia, porque talvez todavía no se habían terminado los pecados de los Amorreos (1Re. 21: 26 cf. Gen. 15: 16) Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* p. 25

<sup>141</sup> La explicación de esta ausencia es evidente. La única figura probable para ocupar ese lugar era Teodora y, desde la perspectiva monofisita eso era imposible. Teodora es una figura emblemática en la literatura anticalcedoniana. A diferencia de la descripción de mujer perversa y de origen oscuro que nos ha dejado Procopio *Anecdota*, Teodora es recordada como una emperatriz piadosa Cf. Harvey (2001). No sería ilógico, sin embargo, ubicar la figura de Teodora por oposición. En la narrativa Teodora es la antítesis de Jezabel, tomando permanentemente partido por Z'ura, protegiéndolo e intercediendo ante él en beneficio del emperador. Si aceptamos que este recurso es consciente podríamos establecer que el episodio es, de la misma manera que una apología del santo, una apología de la emperatriz.

<sup>142</sup> Cf. Francisco (2001)

cautividad en Babilonia. A partir de la exégesis intertextual, que encuentra un claro eco en el libro del Apocalipsis, se establecía una polaridad entre la corrupción del mundo (simbolizado por la idolatría de Babilonia) y el joven profeta que guardaba su piedad en un entorno pagano, rechazando la impureza del culto de los ídolos y a los alimentos vinculados al sacrificio. En el discurso hagiográfico, Daniel representaba a la vez el modelo de filósofo, confesor y profeta, un paradigma de θεῖος ἄνθρωπος en cuya persona estaba prefigurada la vida de Cristo, que, a través de la filosofía ascética, superó los límites de la naturaleza humana y alcanzó los poderes taumáturgicos, entre ellos el don profético.<sup>143</sup>

Este fue el punto de partida exegético que aplicó Juan de Éfeso para quien el paradigma del profeta Daniel era otra poderosa imagen disponible en la polémica. La reclusión de los principales líderes anticalcedonianos en Constantinopla bajo la “protección” de Teodora podía ser fácilmente asociada, a través del libro de Daniel, con el cautiverio en Babilonia. Sin ninguna duda, esta era la intención de Juan de Éfeso cuando diseñó su viñeta dedicada al obispo egipcio Juan de Hefestópolis.<sup>144</sup>

Como vimos en el capítulo dos, la *Vida de Juan de Hefestópolis* pertenece al ciclo de narraciones dedicadas a los obispos misioneros que desarrollaron la tarea de reconstruir una jerarquía eclesiástica anticalcedoniana por todo el Oriente durante los reinados de Justino I y Justiniano. En la labor misional de Juan, y a diferencia de otros relatos como las vidas de Juan de Tella o Jacobo Burd'aya, las restricciones impuestas por el emperador solo aparecen como un contexto secundario, y el autor pone énfasis en el debate interno de la comunidad anticalcedoniana. La política tanto del patriarca Teodosio de Alejandría (en ese momento cabeza del clero monofisita confinado en Constantinopla) como su protectora Teodora se había orientado a evitar cualquier confrontación con las políticas de Justiniano, manteniendo un bajo perfil en la capital.<sup>145</sup> Sin embargo, Juan de Hefestópolis desafió la política pacificadora de la emperatriz asumiendo el liderazgo y enfrentando a los herejes en

---

<sup>143</sup> Así lo entiende Teodoreto de Cirros en su comentario sobre el libro de Daniel. *Teodoreto de Cirros Commentarium in visiones Danielis Prophetarum*. Col. 1359-1360 ver Francisco (2001).

<sup>144</sup> *Juan de Éfeso Vidas de los santos orientales* pp. 324-338

<sup>145</sup> Harvey (2001)

la capital. La justificación a esta posición radical del santo es introducida a partir de una referencia bíblica que obedecía a la necesidad del autor de defender al santo ante aquellos que criticaban su proselitismo militante:

*[...] y cuando se levantó y se hizo abiertamente conocido, una envidia semejante a la de Caín se instaló en los corazones de muchos de los cuales estaban adentro y no afuera (...) que decían: estamos parados frente a la boca del león, y tú causas que nos atrape y nos devore en un instante.<sup>146</sup>*

Es evidente que el objetivo central de la referencia consistía en callar aquellas voces críticas que condenaban al santo por empeorar la situación de los monofisitas en la capital. La imaginería relacionada al león como el enemigo de los santos está claramente desarrollada en 2Tim. 4: 16 y 1 Pe. 5:9 tomado de Ps. 22: 21. No es difícil concluir que la frase está incluida para ser contrapuesta con el párrafo siguiente, en el cual la respuesta del autor, por boca del santo, refuta los temores de los oponentes al encontrar un antecedente en las escrituras:

*En cuanto al león que se acerca que ningún hombre se acerque a él, que se dirija solamente hacia mí, puesto que, como ustedes dicen, soy yo quien lo ha provocado, y Dios hará lo que le plazca. "Las fauces de los leones acostumbran a estar cerradas por orden de lo alto."<sup>147</sup> <sup>148</sup>*

La referencia al libro de Daniel en el pozo de los leones permitía al autor legitimar un acto de desobediencia al enmarcar la acción del santo en el contexto de la resistencia ante la persecución. A partir de su combinación con Heb. 11: 33 (que es un pasaje midráshico en torno a Dan. 6: 22) los diversos pasajes bíblicos entrelazados por un mismo significado (león-persecución, Daniel-santo, Babilonia-Constantinopla, herejía-exilio de la verdadera Iglesia) la exégesis intertextual instituía un marco interpretativo válido. El episodio asumía, a la vez, el lugar de un nuevo comentario midráshico, esto es, en una narración adornada con elementos sapienciales que, sustentados en aforismos bíblicos, reconstruye los eventos

---

<sup>146</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. p. 329

<sup>147</sup> cf. Dan. 6: 23 y Hebr. 11: 33

<sup>148</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. p. 330

a la luz de la historia sagrada. Por supuesto su conclusión era la victoria del santo y la confirmación de su autoridad. Así, Juan de Hefestópolis se transformaba en un “nuevo Daniel” que había enfrentado con éxito no sólo a los perseguidores (el león rugiente) sino que además se había mostrado fiel en su constancia, a diferencia de sus críticos que lo acusan de poner en peligro a la Iglesia por su actitud extremadamente rigorista.

### 7.3.1 Piedad y retribución: el santo como testimonio de la ortodoxia.

Si la actitud de los historiadores monofisitas de las primeras décadas del siglo VI ante los emperadores era, cuanto menos, ambigua; a partir del tercer cuarto del siglo las posiciones se fueron definiendo con mayor nitidez. Como vimos, los emperadores podían ser criticados o ensalzados individualmente de acuerdo a sus posiciones teológicas, como en el caso de Marciano, León y Justino I -que son casi unánimemente considerados tiranos impíos-<sup>149</sup> o de Zenón y Anastasio que ocupaban el papel de héroes de la causa ortodoxa.<sup>150</sup>

La imagen que Juan de Éfeso nos provee de los emperadores de la era postjustiniana, en cambio, es sustancialmente más coherente. Como dijimos, si analizamos individualmente a cada uno, el tratamiento que hizo Juan de Éfeso de las figuras de los emperadores no es muy diferente del que hicieran los historiadores eclesiásticos de la tradición eusebiana. Sin embargo, las descripciones de Juan de Éfeso encierran un sensible cambio de actitud ante la dignidad imperial.<sup>151</sup> Las referencias individuales a los emperadores contenían, independientemente de su descripción particular, una nueva concepción de la monarquía cristiana que demuestra un quiebre sustancial con la ecumenicidad romana. Si bien se basaba, por un lado, en el viejo motivo tardo-romano de la interrelación entre piedad y destino -que partía de la ecuación piedad-prosperidad, impiedad-castigo rigiéndose por la lógica de la retribución de las acciones humanas-<sup>152</sup> por otro lado, no sólo se concentra en los destinos individuales de los monarcas sino que

---

<sup>149</sup> Van Ginkel (1992) p. 326

<sup>150</sup> Van Ginkel (1992) pp. 326-7

<sup>151</sup> Van Ginkel (1992) p. 332.

<sup>152</sup> Cf. Chesnut (1976) pp. 33-64

además generó una inusual reflexión en torno a la definición del Imperio como “nuevo Israel” y su destino providencial.

En este sentido, la abundante y compleja literatura anticalcedoniana del período 451-540 en el imperio romano contrastaba claramente con las de las décadas finales del siglo VI. El sentimiento de retracción y fracaso que evidencian sus obras difiere con el optimismo por asegurar el favor imperial demostrado por Zacarías de Mítilene o por su continuador. El primer testimonio se encuentra en la historia de un asceta de alta Mesopotamia llamado Addai.<sup>153</sup> Addai era el corepíscopo<sup>154</sup> y abad de un monasterio en la aldea de *Fardaisa* (paraíso) del distrito de Hanzit (Arzacene de los romanos), en la frontera con la Armenia persa. La narración de la *vida* de este santo tiene como eje su exitoso emprendimiento de cultivar con viñedos las colinas cercanas al monasterio con el fin de conseguir recursos para asegurar el financiamiento de su monasterio (asediado por los ataques de los herejes) y, a la vez alimentar a los pobres de la región.<sup>155</sup> Esta anécdota es otro claro ejemplo de la vinculación entre intervención ascética y polémica religiosa que hemos analizado en el capítulo dos. Pero en este caso queremos concentrarnos en los pasajes escatológicos que contextualizan dicha intervención. En efecto, los discursos que se encuentran intercalados en la narración presentan elementos de tipo escatológico que actuaban como profecías de la persecución que caería sobre la comunidad. Según Juan, el santo había advertido a sus discípulos (entre ellos el mismo Juan) sobre las persecuciones que en un futuro cercano se desatarían contra los ortodoxos. Esta profecía estaba compuesta sobre la base de una cadena de citas extraídas de las epístolas paulinas y católicas:

---

<sup>153</sup> *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales*. pp. 124-137

<sup>154</sup> El corepíscopo era un obispo auxiliar en el ámbito rural. A menudo era el archimandrita o abad de un monasterio que ejercía funciones episcopales en las aldeas circundantes.

<sup>155</sup> *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales*. pp. 126-128. Como muchas de las narraciones contenidas en las *Vidas de los santos orientales*, no se tratan de biografías propiamente dichas sino de viñetas acerca de elementos relevantes para la edificación del lector. Para Juan de Éfeso Addai es un modelo de santo anacoreta que se transforma en un líder monástico envuelto en los avatares del mundo, cuidando de los necesitados e interviniendo activamente en favor de las comunidades que lo rodean. Harvey (1990) p. 32 y pp. 46-47cf. Harvey (1990) p.46

*Hijos míos no ignoremos las palabras del grande y divino Pablo. Escuchemos de él lo que nos grita como con una trompeta<sup>156</sup> y dice 'Hijos, es el último tiempo (رحلتهم اليوم). Y por esto entendemos que es el último tiempo, por los falsos Mesías (معتسل, مقلد) que han llegado entre nosotros<sup>157</sup> y luego dice 'el fin de todas las cosas (النهاية) se acercó<sup>158</sup> y luego 'El fin de los tiempos (الوقت, زمانه) se ha puesto sobre nosotros.<sup>159</sup> Y por esa razón, como hombres que leen esas cosas y meditan siempre acerca de ellas, conduzcámonos en el tiempo de nuestro tránsito con temor<sup>160</sup> porque, 'el día del Señor vino como un ladrón en la noche<sup>161</sup> y 'se ha acercado el día de la venganza<sup>162</sup> y el día del juicio que juzga (sic syr.) a cada hombre de acuerdo a sus obras<sup>163</sup> está a mano y por esa razón 'vigilen justamente y no pequen<sup>164</sup> [...]'<sup>165</sup>*

En primera instancia, resulta notable el paralelo entre el discurso de Addai y el vocabulario que ya hemos analizado en las *Pleroforias* para describir el concilio. La coincidencia más notable es la errónea atribución del título Anticristo (aquí en una forma siríaca plural *معتسل, مقلد*) a la profecía paulina. El autor introdujo el discurso con una paráfrasis de 1Jn 2: 18<sup>166</sup> al que añadió 1Pe 4: 7 y 1 Cor. 10: 11 las cuales reforzaban por repetición, la autoridad de la primera cita. Para entender la particular configuración que crea la cita bíblica, debemos avanzar un poco más en el relato. La profecía fue verificada por el advenimiento de la persecución y un debate entre éste y los enviados del obispo Abraham. Juan introdujo el episodio de la siguiente manera:

<sup>156</sup> Cf. 1Tes. 1: 8; 4: 1; 4: 13; 4: 17.

<sup>157</sup> Cf. 1Jn. 2: 18

<sup>158</sup> 1Pe. 4:7

<sup>159</sup> 1Cor. 10: 11

<sup>160</sup> 1Pe. 1:17

<sup>161</sup> 1Tes. 5: 2

<sup>162</sup> Is. 43: 4

<sup>163</sup> Mt. 16: 27

<sup>164</sup> 1Cor. 15:34

<sup>165</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. pp. 125-126

<sup>166</sup> Ya notamos esta coincidencia entre la escatología paulina y las cartas católicas. *Vide supra*

*Súbitamente lo alcanzó el humo de la persecución herética que fue exhalado por toda la jurisdicción, y aquellos que se convirtieron en fervientes cultivadores de la impiedad del sínodo de Calcedonia se dirigieron a él como cabeza y capitán (ܘܫܘܪܘܟܘܢܐ) y preeminente, pidiéndole hasta el hombre que detentaba el oficio en su metrópolis (ܘܡܘܠܘܬܐ), y permanecer en concordia con él, y aceptar la comunión en su apostasía, pero si no lo hacía sería enviado al exilio (ܘܡܘܠܘܬܐ del gr. ἐξορία).”<sup>167</sup>*

La persecución era representada en las alternativas que los enviados del Metropolitano la dan a elegir: o comulgar con “aquel que detenta la autoridad en la Metrópolis”<sup>168</sup> o “ser enviado al exilio”.<sup>169</sup> El santo expresó su negativa en los siguientes términos:

*Ahora Cristo es enviado al exilio (ܘܡܘܠܘܬܐ del gr. ἐξορία) por ustedes, es preferible que nosotros seamos expulsados por ustedes en vez de convertirnos en renegados con ustedes y seamos expulsados por él”<sup>170</sup>*

Los enviados repitieron su amenaza de exilio, pero esta vez invocando las “órdenes del emperador”<sup>171</sup> pero el santo responde a la orden con una significativa paradoja:

*¿Si, orad, hubiera sido un emperador que me ordenara realizar un sacrificio [a los dioses paganos], como a los santos mártires, por ser una orden suya ustedes me hubieran urgido a obedecerlo (ܘܡܘܠܘܬܐ), porque él es el emperador, y sacrificar a los ídolos?”<sup>172</sup>*

Con estas palabras el santo señalaba dos principios de autoridad contrapuestos. Por un lado, la autoridad de los heréticos sustentada por el poder político. Por otro lado, la

---

<sup>167</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. p. 126

<sup>168</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. p. 126

<sup>169</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. Pp. 126-127

<sup>170</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. p. 127

<sup>171</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. p. 127

<sup>172</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. p. 127



autoridad espiritual de Addai, el sacrificio por Jesús y su superioridad sobre los poderes terrenales. Como podemos notar por la última alocución del santo, la obediencia a la dignidad imperial no puede resultar en la violación de la ley de Dios, es decir, sacrificar a los dioses paganos. El punto esgrimido por el santo no es el resultado de una mera oposición a la autoridad imperial sino una negación de su propio carácter providencial. De esta manera, en el relato se encuentran opuestas la obediencia debida a Dios y aquella debida al emperador y el santo es presentado como un “nuevo mártir”.

Para Juan, la independencia del carisma espiritual del santo era el componente primario de la anécdota. La oposición entre la autoridad espiritual de Addai y la autoridad imperial se proyectaba a la autoridad episcopal que era definido por medio de una paráfrasis “*ܘܗܘ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܝܪܐܢܐ ܕܥܝܪܐܢܐ*” (*que detentaba el oficio en su metrópolis*). El uso del título *ܡܫܝܚܐ* resulta, por un lado, una forma de deslegitimar su autoridad. El participio *ܡܫܝܚܐ* (ejercer/detentar autoridad) que acompaña al término *ܡܫܝܚܐ* (del Gr. *μετρόπολις*) pertenece al vocabulario político y rara vez se lo usa para definir oficios eclesiásticos.<sup>173</sup> Por lo tanto, en el caso de este episodio la oposición no es, creemos, entre autoridad episcopal y autoridad carismática (de hecho, los corepiscopos estaban bajo la autoridad diocesana) sino más bien la negación la autoridad del propio Abraham en tanto su autoridad devenía del sustento secular y no del espiritual. La alternativa del exilio reforzaba el hecho de que Abraham estaba funcionando más como funcionario civil que como líder eclesiástico, algo que, desde el punto de vista de Juan de Éfeso definía la irregularidad de su autoridad.

Finalmente, el santo se dirigió a un exilio voluntario en las montañas al Este de Hanzit, mientras su comunidad monástica era incautada por los calcedonianos. En este caso, las montañas ocupan un lugar simbólico fundamental en la oposición construida entre

---

<sup>173</sup> Asociado a la raíz *ܡܫܝܚܐ* como sus derivados con el campo semántico del gobierno civil, el poder, el reinado o incluso la opresión. Juan de Éfeso lo utiliza en un sentido ambiguo o deliberadamente negativo, *vide supra*. En cuanto a *ܡܫܝܚܐ* / *μετρόπολις* es una palabra común del vocabulario eclesiástico.

el santo y sus opositores. El exilio no tenía relación alguna con la amenaza del obispo,<sup>174</sup> por el contrario, su destierro era voluntario, hacia las montañas, es decir abandonando el mundo civilizado (la οἰκουμένη) para refugiarse en la práctica de la verdadera fe. Por otra parte, su exilio terrenal emergía como oposición a un exilio más profundo, el de Cristo, del cual era una antítesis.

Como podemos apreciar, las polaridades en el desarrollo de la anécdota reflejan algo más que la simple intervención de un santo contra los herejes, sino también una reflexión acerca de la extensión y los límites del poder civil sobre la Iglesia. En ella, la cadena de citas bíblicas del discurso inicial de Addai era el marco interpretativo de toda la narración.<sup>175</sup> Por supuesto, esta cadena está desplegada libremente y acomodada a las necesidades de la narrativa. En primer lugar, el autor atribuyó la cadena de citas a la autoría paulina, sin embargo dos de las tres primeras citas provienen las cartas católicas atribuidas a los apóstoles Pedro y Juan. Esta atribución errónea puede obedecer a dos razones. La primera de ellas es la ignorancia del protagonista o del autor. Debemos desestimar el primer caso desde el momento que aceptamos, como lo hacemos en todos los casos que analizamos, que este discurso no constituía una situación histórica concreta sino un recurso retórico. La segunda opción, ignorancia del mismo autor de la atribución de esas cartas, también parece improbable. Por otra parte, no existe ningún testimonio en la tradición siríaca de la atribución de las cartas católicas a Pablo y resulta imposible aceptar la

---

<sup>174</sup> Ya mencionamos las medidas represivas del emperador Justiniano con respecto a los líderes monofisitas. *Vide supra*

<sup>175</sup> Es un elemento característico de la historiografía antigua el uso del discurso directo para proveer la posición del autor sobre los hechos que está narrando y a la vez dar un "efecto de verdad" a la narración. En muchos casos, no es necesario que el discurso pertenezca al protagonista sino que es una estrategia retórica por la cual el narrador presenta su propio punto de vista sobre la explicación acerca de las causas que generan los acontecimientos. Esta forma de considerar el discurso directo en la historiografía es muy común entre los historiadores antiguos y se encuentra muy lejos de una intención positivista de aportar evidencias directas del pensamiento de los protagonistas. Esta forma de considerar el discurso directo en la historiografía es muy común entre los historiadores antiguos y se encuentra muy lejos de una intención positivista de aportar evidencias directas del pensamiento de los protagonistas. En este caso, dado lo característico del discurso, y si tenemos en cuenta que la referencia escatológica no es un recurso habitual de Juan de Éfeso, nos hace presumir en cierta historicidad, si bien no del contenido en sí, por lo menos de su espíritu del discurso de Addai. Cualquiera sea la opción, lo verdaderamente significativo es la forma en que el discurso se integra a la narración y la incorporación de las citas dentro del relato, que presenta varios elementos cuya conjunción no puede ser fruto de la casualidad sino que responde a las intencionalidades específicas del autor. Wheeldon (1989) pp. 45-46

ignorancia de un personaje de la educación de Juan de Éfeso de los libros neotestamentarios.<sup>176</sup>

Las citas que Juan de Éfeso incorporó al discurso de Addai eran paráfrasis ligeramente modificadas, y adaptadas al contexto del discurso exhortativo, del texto *Peshitta NT*. Sin embargo, el simple hecho de la paráfrasis incide en el significado del texto como lo demuestra si ponemos en paralelo las tres versiones de las citas. Si analizamos los desplazamientos semánticos entre el texto *Peshitta NT* y el texto griego podemos notar que éstos están dirigidos por el deseo de concordar los distintos pasajes en un contexto escatológico preciso (que, como veremos, acomodaba el texto neotestamentario a la *Peshitta AT*) y afecta a los tres fragmentos por igual. Entonces, los desplazamientos semánticos se lograban traduciendo diferentes palabras griegas a partir de términos siríacos con un mismo campo semántico, permitiendo así generar el efecto de unidad lexical donde no existe. El resultado es la resignificación de los textos a partir de la traducción, incorporándolos a (y, en última instancia, haciéndolos coherentes con) la tradición intertestamentaria. Sobre este mecanismo de traducción se sumaron los propios mecanismos del autor que aplica la paráfrasis para reconstruir el texto.

Los tres fragmentos en la *Peshitta NT* unificaban dos nociones del *GNT*, las nociones de ἐσχάτη<sup>177</sup> y τέλος,<sup>178</sup> dentro de un mismo campo semántico de la raíz ܠܝܘܢܐ<sup>179</sup> que remite a la idea de lo final o extremo.<sup>180</sup> Esta raíz corresponde a la forma hebrea אחריתא que se encuentra en Dan 8: 23 y 10: 14 con sus claras evocaciones escatológicas. El uso del término ܠܝܘܢܐ como traducción de griego ἐσχάτος coincide con la traducción

---

<sup>176</sup> Por lo tanto, la incorporación de la cadena de citas no seguía una lógica de citación particular sino a un mismo juego semántico, que apelaba al vocabulario escatológico acerca del fin del mundo para encuadrar la actitud del cristiano frente a la persecución. Sobre la autoría de 1 Pe y 1 Jn. cf. *Eusebio de Cesárea Historia eclesiástica* 3.1 y 3. 24.

<sup>177</sup> En el sentido del fin o lo extremo, 1 Jn. 2: 18

<sup>178</sup> Con el sentido de consumación o finalidad, 1Cor 10: 11 y 1Pe 4: 7

<sup>179</sup> En 1 Jn. 2: 18 ܠܝܘܢܐ y en 1Cor 10: 11 y 1Pe 4: 7 ܠܝܘܢܐ

<sup>180</sup> Por el contrario, la versión Harqleana precisa la distinción entre ambos términos, utilizando alternativamente ܠܝܘܢܐ como traducción de ἐσχάτη y ܠܝܘܢܐ como traducción de τέλος.

de *Septuaginta* y *Peshitta AT* del libro de Daniel. Otra unificación semántica operada en la *Peshitta NT* se encuentra en la aplicación del verbo **لجاء** (llegar, arribar) tanto para 1Pe 4: 17 y 1 Cor. 10: 11. En el primer caso, se lo utiliza como una traducción del verbo **ἤγγικεν** “se acercan” ( **ἐγγίζω** acercarse); en el segundo caso **κατήντηκεν** “han alcanzado” (**καταντάω** bajar, alcanzar). En ambos casos produce un efecto de armonización que el lector encuentra en el paralelo lexical permitiéndole vincular ambos párrafos. Esta armonización, además, desplazaba el sentido del párrafo con respecto al texto griego hacia la ampliación el plazo escatológico, desde una consumación de los tiempos hasta un final temporal, abierto a la llegada del anticristo pero de ninguna manera como consumación del mundo terreno. Por otra parte, las unidades lexicales similares permiten generar una vinculación entre diversos textos de la Biblia. En este caso las epístolas de Juan, Pedro y Pablo a los Corintios; funcionan como una unidad de sentido (el discurso escatológico) reinterpretados a partir de las profecías escatológicas del libro de Daniel.

Pero la operación de lectura que atrae nuestro interés es la manipulación que hace el autor de las *Vidas de los santos orientales* de estas mismas citas. Ya mencionamos que las tres referencias bíblicas no resultan de citas textuales sino que eran paráfrasis montadas unas sobre otras. La principal variante del texto de Juan de Éfeso con respecto a la *Peshitta NT* se registra en la cita de 1Jn 2: 18 que hace referencia a los “falsos Mesías” (**معتسلا** **مؤسلا**). Debemos notar que la lectura en plural a “falsos Mesías” se corresponde con la segunda parte del versículo, mientras que la primera, que hace referencia al **ἀντιχρίστος** (de claras connotaciones escatológicas) que la *Peshitta NT* traduce simplemente como un “falso Mesías” **كاذب**, **معتسلا** diluyendo el contenido escatológico del original griego (como figura concreta opuesta al Mesías). Pero a la vez este concepto puede asimilarse fácilmente al **ψευδόχριστος** de Mc. 13:22 Mt. 24:24, asociados a su vez al “hombre de ilegalidad / pecado” (*GNT*’ **Ο ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας-ἀμαρτίας** Syr. **حزيف، سفيد**) de 2Tes. 2:3, que, como vimos, Juan Rufo asociaba al Anticristo. Esta elisión de la parte central del versículo facilitaba la atribución del epíteto “falsos Mesías” a la teología calcedoniana (en tanto una dualidad en Cristo) sin que necesariamente se abriera el tiempo del “falso Mesías” o Anticristo en su significado escatológico. Este tipo de

escatología, no remitía estrictamente al fin de los tiempos sino a un período de tribulación concreto, que se transforma en una prueba individual más que colectiva. Por lo tanto, la persecución quedaba enmarcada en la noción de la rebelión a Dios, un tiempo de tribulación y sufrimiento, pero de ninguna manera la consumación final de los tiempos. Abraham de Amida era el antitipo al que se dirigían las citas, perseguidor de los ortodoxos y contrario a la fe verdadera.

La cadena continúa con la referencia de 1 Pe. 4: 7 “*Se ha acercado el fin de todas las cosas*” (ܘܢܗܘܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܗܘܐ ܕܘܢܗܘܐ). Con la significativa variación con respecto a la versión *Peshitta NT*. Ésta que traduce con la forma ܘܢܗܘܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܗܘܐ ܕܘܢܗܘܐ (Se acerca el fin de todas las cosas) que correspondiente al πάντων δὲ τὸ τέλος de la versión griega,<sup>181</sup> mientras que Juan de Éfeso tradujo con la forma simple (es decir, pasado). El cambio en la forma verbal permitía conectar la cita con la anterior (1Jn 2: 18), es decir, el presente orden de cosas llegará rápidamente a un fin, y, por lo tanto, el santo instaba a sus discípulos a mantenerse preparados y firmes frente a la adversidad. Por otra parte, el cambio del vocabulario en la paráfrasis de la tercera cita, 1Cor. 10, 11 “*el fin de los tiempos se acerca*” (ܘܢܗܘܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܗܘܐ ܕܘܢܗܘܐ),<sup>182</sup> el autor reforzaba la noción de tiempo provisorio reemplazando el vocablo “era” (ܘܢܗܘܐ / ܘܢܗܘܐ) por la forma indefinida ܘܢܗܘܐ “*tiempos*”.

Luego de la cadena de citas probatorias Juan prosiguió con un pasaje exhortatorio que inicia con una cita modificada de 1Pe. 1: 17 “*conduzcámonos en el tiempo de nuestro tránsito con temor*” (ܘܢܗܘܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܗܘܐ ܕܘܢܗܘܐ). La transformación de la cita hacía que la exhortación del santo deviniera en una profecía de los acontecimientos por venir (ܘܢܗܘܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܗܘܐ ܕܘܢܗܘܐ) *porque el día del Señor llegó así, como un ladrón en la noche* que no ofrece variantes significativas con respecto a la *Peshitta*

<sup>181</sup> Por su parte la versión harqleana traduce: ܘܢܗܘܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܗܘܐ ܕܘܢܗܘܐ “*pues la consumación de todo se ha aproximado*”

<sup>182</sup> que es notablemente diferente a la versión neotestamentaria “*el fin de las eras se acerca*” (Gr. Εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν Syr. ܘܢܗܘܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܗܘܐ ܕܘܢܗܘܐ). La Harqleana traduce ܘܢܗܘܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܗܘܐ ܕܘܢܗܘܐ

NT y al GNT (ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται). Ese día está señalado como el día de la retribución para aquellos que se han mantenido firmes en la fe y para quienes han cometido la apostasía de aceptar la herejía de Calcedonia cuando el autor integra una particular referencia a Is. 63: 4 “*se ha acercado el día de la venganza*” (ܘܡܝܘܡܐ ܥܘܠܡܐ ܕܘܚܪܐ, ܘܚܪܐ). La citación no se corresponde con la versión Peshitta del texto veterotestamentario “*porque el día de la venganza (está) en mi corazón*” (ܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ), traducción literal del Hebreo יום נקם בלבי en su lugar aparece una construcción mucho más cercana a la traducción de la Septuaginta ἡμέρα γὰρ ἀνταποδόσεως ἐπήλθεν αὐτοῖς.

La siguiente cita está inspirada, mas que extraída de Mt. 16: 27 “*y el día del juicio que juzga (sic syr.) a cada hombre de acuerdo a sus obras*”. La paráfrasis de Mateo es peculiar pero inmediatamente se puede reconocer (por lo menos en su parte final) el eco a la cita evangélica de la Peshitta NT (ܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ). Al juicio que se refiere, es aquel del “*hijo de hombre*” (ܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ) del inicio del versículo 27. La cadena termina con una exhortación extraída de 1Cor. 15:34 “*vigilen (su espíritu) justamente y no pequen*” (ܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ) con una breve diferencia con respecto a la versión Peshitta NT “*vigilen (sus corazones) justamente y no pequen*” (ܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ ܕܘܚܪܐ) y ambas sensiblemente diferentes de la versión griega “*despiértense rectamente y no pequen*” (ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε). La divergencia más notable radica en el uso del verbo ܘܚܪܐ (hacer vigilia) para traducir el verbo ἐκνήψω (literalmente despertarse de un sueño profundo o un estado de borrachera) en imperativo de su forma *aphel* (causativo) de cuya resonancia ascética era plenamente conciente el autor.

La percepción del Anticristo y “los últimos días” bíblico es un *typos* de la herejía calcedoniana y la persecución iniciada por sus partidarios. En este sentido, el fin era visto no tanto como un acontecimiento cósmico sino como un juicio retributivo tanto para quienes se mantienen firmes como para los que cometen apostasía al comulgar con los herejes. Para Juan de Éfeso, igual que para Juan Rufo, la imagen del Anticristo y los

últimos días servía para caracterizar la persecución y a la vez proveer de un rumbo de acción definido para los que la sufren.

No obstante no podríamos de hablar de una simple “desescatologización” en el discurso en Juan de Éfeso. La fe en el fin de los tiempos permanecía latente pero su realización se posponía a un futuro incierto. En la *Vida de Addai*, las profecías apostólicas en torno al Anticristo y la rebelión de los últimos días asumían un carácter profético pero, sobre todo, tipológico que proveía paradigmas con los cuales interpretar el presente histórico. Es en este sentido que la estrecha vinculación entre la exitosa intervención del santo como patrono y el texto bíblico funcionaban como una unidad coherente. Addai era el paradigma de hombre santo: asceta virtuoso, celoso de la recta fe y activo pastor de su comunidad. Su intervención era una sumatoria de analogías bíblicas y un modelo de líder eclesiástico cuyo comportamiento se guiaba por los preceptos bíblicos en un contexto prefigurado por la providencia divina.

Como en el caso de Addai, en la *Vida de Tomás el armenio*<sup>183</sup> el discurso escatológico reflejaba la tensión entre autoridad secular y poder espiritual. Tomás pertenecía a la aristocracia terrateniente armenia y su padre detentaba el cargo de sátrapa del distrito.<sup>184</sup> Luego de una esmerada educación, acorde a su clase, Tomás fue destinado a suceder a su padre en la satrapía,<sup>185</sup> sin embargo, tras la muerte de su padre y de su

---

<sup>183</sup> *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales*. Pp. 283-298

<sup>184</sup> El padre de Tomás “detentaba el oficio de la satrapía (*Մարզպետ, օր իօր Ար Լիճաք*) en los distritos de Siria y Armenia” y su madre era descendiente de la familia real Armenia, esto es, los Arsácidas. Esta dinastía, de origen parto gobernó la región desde el 53 hasta el 428. En ese año, Armenia fue dividida entre romanos y persas quedando la mayor parte en poder de los últimos que gobernaron el país a través de gobernadores (*Mazarban*) reclutados entre la aristocracia Armenia. Por su parte, los romanos siguieron una política similar, manteniendo la estructura de satrapías. ver Garsoian (1997b) pp. 94-103 Estas satrapías (5 en total) estaban bajo la autoridad de familias aristocráticas armenias, con derechos hereditarios por lo que algunos autores han sostenido una suerte de “feudalidad” de la sociedad Armenia (para una revisión crítica de esta feudalidad en Armenia Ver Garsoian (1997a) pp. 75-79). En el 536 Justiniano (*Novella 31*) reunió las 5 satrapías en la provincia de Armenia IV, ver Bury (1923) p. 344 y Garsoian (1997b) p. 105.

<sup>185</sup> ver la introducción de Brooks *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales*. P. 284 n. 2 supone que la satrapía que gobernaba la familia de Tomás era Balabitenne que era la única que tenía derecho sucesorio después de que Zenón lo hubiera abolido de las otras cuatro.

hermano, Tomás decidió abandonar el oficio civil (معدله) y retirarse a sus propiedades.<sup>186</sup> En un discurso atribuido al santo, Juan de Éfeso retomaba la oposición entre autoridad y espiritualidad para reflexionar sobre los problemas del ejercicio del poder político. En el discurso el santo rechazaba la riqueza y el ejercicio del oficio civil no sólo en tanto eran algo pasajero sino que además su ejercicio constituían una oportunidad para el pecado, puesto que implicaba la opresión de los débiles. Para Juan, ambas cosas sólo podían producir una cosa: “*infierno y tormento eterno porque ninguna de ellas ha sido adquirida por la justicia o la rectitud.*”<sup>187</sup> Por lo tanto concluía “*¿Por qué necesito el oficio (معدله) y el gobierno (السياسة) que perecen y decaen, y proveen a aquellos que las disfrutaban nada más que un mal final, juicio y tormento?*”<sup>188</sup>

Las reflexiones del santo revelaban una concepción extremadamente pesimista del ejercicio del poder con la cual encontramos escasos paralelos en la literatura hagiográfica contemporánea. El lenguaje por el cual Juan expresaba esa oposición está delimitado por el campo semántico de la misma raíz عدل –ejercer el poder o la autoridad- del cual deviene la palabra معدله, el cual siempre adquiere –en el contexto de las *Vidas de los santos orientales*- un significado negativo. Como en el caso de Addai el corepíscopo, el vocabulario refleja el contraste entre la autoridad “del mundo” (cuyo origen es demoníaco) y la autoridad divina del santo. Este contraste quedaba plasmado en la confrontación entre el origen del poder paterno y la manera en que su hijo renunció a él. Pero Juan de Éfeso empujó dicha oposición mucho más allá de los modelos tradicionales al hacer del ejercicio mismo de la autoridad –y no la manera en que ésta era ejercida- una causa de perdición. Esta percepción de la autoridad civil tenía serias implicancias en cualquier evaluación de la concepción providencialista del poder. Podemos encontrar aquí una apuesta muy fuerte por

<sup>186</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales* pp. 285. En este punto Juan de Éfeso reflexiona acerca de la muerte del padre y la precariedad de las cosas del mundo a partir del Ps. 146: 4

<sup>187</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales* p. 286

<sup>188</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales* p. 286



parte del autor: el poder, no importa cual o cómo sea su ejercicio,<sup>189</sup> solo puede conllevar la perdición de las almas. Por esta razón Juan insertaba esa perdición en un contexto escatológico que concentraba su atención en el juicio retributivo.

Esta primera evaluación de la relación entre salvación individual y poder temporal se materializa en un discurso frente al mismo emperador en el que Tomás renuncia al gobierno para *sentarme en silencio bajo vuestra autoridad (صوتكم) [esto es, la autoridad imperial] en mi casa.*<sup>190</sup> Luego de un tiempo dedicándose como simple laico a la limosna, en compensación por la impiedad de su padre, Tomás vendió todas sus posesiones distribuyendo el producto de la venta entre los pobres. La escena está descrita con detallada precisión incorporando breves discursos directos por los cuales el autor establecía un contraste entre padre e hijo. Las acciones de éste último se transforman en una expiación tal como repite en más de una ocasión: “*Por mi parte daré limosnas de aquellas sumas que él (su padre) adquirió, para que él encuentre un poco de misericordia en el día del juicio*”<sup>191</sup> y “*que él (Dios) se reconcilie a nosotros (padre e hijo), y tenga misericordia de nosotros en el gran día*”.<sup>192</sup> En este sentido, la renuncia al mundo de Tomás no sólo constituía una forma de asegurar la salvación individual sino que, además era una forma de expiación por los pecados de su padre.<sup>193</sup>

En suma, en la primera parte de la *vida de Tomás* un discurso escatológico altamente convencional constituía el instrumento que establecía la brutal oposición entre “*vivir en el mundo*” y “*cargar la cruz de Cristo y seguirlo*”<sup>194</sup> que simbolizaba el abandono

---

<sup>189</sup> Nótese a la vez que Juan de Éfeso no considera a la riqueza equivalente en este cuadro de maldad absoluta. Cf. *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales*. P. 287 Tomás decide administrar sus propiedades cristianamente, es decir, dedicándose a proteger a los pobres.

<sup>190</sup> *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales* pp. 286-287

<sup>191</sup> *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales* p. 287

<sup>192</sup> *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales* p. 288

<sup>193</sup> En ambos casos, las referencias escatológicas encuadran los pasos iniciados por el santo en su carrera ascética. *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales* p. 289-290, Cf. Mt. 19: 21, 10: 38 y 13: 44.

<sup>194</sup> *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales* p. 288

del mundo por una vida ascética. Pero la tradicional oposición hagiográfica entre el mundo (riqueza y oficio) por un lado y ascetismo por el otro se presentaba de manera desequilibrada y con un lenguaje sin paralelos en la hagiografía del período. Mientras que la actitud frente a la riqueza se expresaba en los términos más o menos convencionales de la hagiografía contemporánea: un santo de noble cuna que practica la limosna e incluso vende sus propiedades para distribuir el producto entre los pobres, el ejercicio del poder político era descrito de manera mucho más desarrollada y en términos mucho más duros.

La oposición en torno a la cual fue construida su vocación ascética caracterizaba de la misma manera su lucha por la ortodoxia. Entre el relato de su iniciación ascética, la fundación de un monasterio y las noticias de sus intervenciones durante la persecución, mediaba un breve pasaje en el que Juan describía el viaje que realizó Tomás a Egipto con el objetivo de obtener “*algunos libros de los padres*.”<sup>195</sup> El largo periplo emprendido asumía un evidente significado simbólico en tanto lo integraba a un esquema tipológico que lo identificaba como “*un nuevo Moisés*” o un “*alter Christus*”. Pero, por otro lado, al destacar su viaje a Egipto y su comunión con los líderes anticalcedonianos residentes en Alejandría, Juan tenía un vínculo con la *sede de la ortodoxia* y la última plaza fuerte del monofisismo.<sup>196</sup> Por esta razón no debe sorprendernos que esta narración sea el punto de enlace entre la primera parte (preparatoria) y el núcleo de la historia, concentrada en la persecución. En efecto, es en la descripción de la persecución dirigida contra los monasterios anticalcedonianos de Armenia (en la década del 530) cuando la imaginería escatológica esbozada en la primera parte de la *Vida* encuentra su formulación más explícita. Así, el vocabulario de la primera parte del relato desembocaba en el pasaje dedicado a otro de los “villanos” de las persecuciones el Patriarca Efrén de Amida:

*Luego de 12 años [...] el humo de la persecución herética fue exhalado en el mismo distrito de Armenia, era el instigador y perpetrador de esas cosas, la imagen (ܐܘܨܬܐ) del primer Anticristo (ܐܢܬܝܫܬܐ ܕܡܫܝܚܐ) el hombre que detentaba el oficio del Patriarcado de Antioquia<sup>197</sup> en ese tiempo, cuyo*

<sup>195</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales* p. 293

<sup>196</sup> Harvey (1990) p. 76-79; Steppa (2002) p. 24-33, Blaudeau (2006)

<sup>197</sup> ܐܘܨܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

nombre era Efrén hijo de Apiano el Amideno; aquel que en su propia persona (ܘܥܡܘܢܐ) realizó de antemano en la Iglesia de Dios todas las cosas que serán hechas en el mundo (ܘܥܡܘܢܐ) al final (ܘܥܡܘܢܐ) por el falso Mesías (ܘܥܡܘܢܐ).<sup>198</sup>

Dos elementos dentro del vocabulario incorporado al relato deben ser aquí analizados. El uso de la perífrasis utilizada por Juan para designar al oficio patriarcal de Efrén no es un mero intento de “deslegitimar” por omisión. El empleo del término ܘܥܡܘܢܐ (que aparece relacionado al vocablo ܘܥܡܘܢܐ; ἀρχεῖα)<sup>199</sup> tiene un sentido preciso que se relaciona con el significado que adquiere la palabra en el texto del Nuevo Testamento. En la *Peshitta NT* (igual que en la filoxeniana) es usada para traducir dos términos relacionados: ἐξουσία y ἀρχή. Ambos términos están demarcados por un campo semántico ambiguo. El primer sentido denota autoridad civil o militar (ya sea de los gobernadores o jefes militares tanto como de magistrados urbanos), pero casi siempre se relaciona con el campo semántico de una autoridad política. El segundo sentido para expresar la propia autoridad de Jesús.<sup>200</sup> Una ambigüedad similar, pero con sensibles desplazamientos, se encuentra en las cartas paulinas. En Rom. 13:1, ܘܥܡܘܢܐ es el término que, en la *Peshitta NT* se corresponde con la palabra de la *GNT* de ἐξουσία, significando todo poder temporal o civil, como también se advierte en 1 Cor. 15: 24.<sup>201</sup> Pero, por otra parte, en Rom. 8: 38 el término es utilizado (en plural) como traducción de ἀρχή, significando los poderes demoníacos opuestos al de los ángeles,<sup>202</sup> uso que también se encuentra atestiguado en 1Pe. 3: 22.<sup>203</sup> Esta ambigüedad en la traducción siríaca se

<sup>198</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. p. 293-294.

<sup>199</sup> Juan de Éfeso. *Vidas de los santos orientales*. p. 285.

<sup>200</sup> cf. Mt. 8:9; Lc. 4:6; 7: 8; 20: 20; Lc 22: 25 (un derivado de la misma raíz); Hch. 8: 23 (idem); 26: 12; Por el contrario, muchas veces se relaciona directamente con el poder espiritual de Cristo: cf. Mt. 9: 6 y 8; 10: 1; 20: 25; 21: 23; 28: 18; Mc. 1: 22; 2: 10; 3: 15; 6: 7; 11: 28; pero siempre mantiene un sentido político.

<sup>201</sup> Este uso está también atestiguado en la *Peshitta AT* de Dn. 7: 27 paralelo a la *masora* אַרְבָּעִים y a la *Septuaginta* ἐξουσία.

<sup>202</sup> Wish (1883) p. 12

<sup>203</sup> La *GNT* usa ἐξουσία en ese mismo sentido. Mientras que la *peshitta NT* traduce el término por ܘܥܡܘܢܐ

corresponde con una similar ambigüedad en la tradición manuscrita griega ya que los términos griegos ἑξουσία y ἀρχή aparecen a menudo confundidos o complementados en todo el *corpus* paulino y tanto en la *Peshitta NT* como en la versión *filoxeniana* ambos términos son traducidos por la misma palabra en siríaco.<sup>204</sup>

Podría argumentarse (no sin legitimidad) que este vocabulario no refleja necesariamente un recurso al vocabulario bíblico. Es cierto que el término **ܡܫܚܐ** forma parte de un vocabulario político habitual sin que se necesite apelar a referencias bíblicas. Pero no creemos que sea el caso. La paráfrasis no es un recurso habitual en Juan de Éfeso, quien suele abundar en expresiones y términos técnicos griegos.<sup>205</sup> Asimismo, las resonancias paulinas resultan evidentes en un vocabulario que se refuerza por el segundo elemento sobresaliente del vocabulario. Encontramos nuevamente la figura del Anticristo, cuya inclusión en relación con la figura de Efrén de Amida refleja un indicio revelador del sentido mimético del devenir histórico a partir del cual que Juan de Éfeso atribuía a la figura del Anticristo a la persecución. Este aspecto se refuerza porque el vocabulario empleado para definir a Efrén de Amida<sup>206</sup> presenta interesantes similitudes con el aplicado al metropolitano Abraham, y que ambos se vinculan de la misma manera a la figura del anticristo o “falso Mesías”. Para Juan de Éfeso ambos personajes son asimilables al Anticristo quien, era a la vez un precursor ubicado en el pasado y un *typos* futuro de la persona de Efrén de Amida. Por su parte, el obispo que desencadena la persecución se muestra, a través de su actuación como una imagen o tipo (**ܡܫܚܐ**) del primer (**ܡܫܚܐ**) Anticristo, realizando las mismas cosas que el falso Mesías, al final en el mundo.

El vocabulario al que recurre Juan de Éfeso, si bien demuestra elementos comunes a los historiadores de la generación anterior, evidencia un cambio de actitud fundamental. Su

---

(delimitado por el mismo campo semántico de la raíz **ܡܫܚܐ**) la versión filoxeniana traduce por el término **ܡܫܚܐ**

<sup>204</sup> cf. 1Cor. 15: 24; Ef. 1: 21; 3: 10; 6:12; Col. 1: 16; 2: 10

<sup>205</sup> Harvey (1990) pp. 40-42

<sup>206</sup> Quien, por otro lado, había llegado al episcopado luego de una exitosa carrera en la administración civil, ver *PLRE* 2, pp. 394-396.

evocación de la persecución parece radicalmente distinta a la que experimentó Juan Rufo. En consecuencia, su percepción de la relación entre la Iglesia y el orden político era diferente. En un sentido profundo, Juan de Éfeso se separa, a diferencia de lo que considera Van Ginkel,<sup>207</sup> de la tradición eusebiana en cuanto a la relación entre religión y orden político. En sus historias es posible percibir una ruptura, evidenciada en el vocabulario bíblico, que se profundizará con los acontecimientos del siglo VII. En las *Vidas de los santos orientales* de Juan de Éfeso, puede observarse cómo la Iglesia anticalcedoniana comenzaba a considerarse como un elemento extraño (y a la vez superador) de ese “orden ecuménico” que era el imperio y su Iglesia. La oposición del santo al orden político ya no se expresaba en el marco de la unidad entre Iglesia y Estado sino en la radical separación de dos modos de ejercer la autoridad. El primero, a través de la superioridad que le atribuye la santidad, los segundos como parte de un orden corrupto e ilegítimo. Lejos de ser una mera *Kaiserkritik*<sup>208</sup> que legitimaba, pero a la vez limitaba el ejercicio de un poder (el del Estado, encarnado en el monarca) que era percibido como providencial; la persecución adquiere en Juan de Éfeso un valor simbólico muy preciso: El antagonismo entre la Iglesia y su entorno, entre el santo y un mundo gobernado por fuerzas demoníacas. En este mundo, el santo es el testimonio del carácter superador del plan divino para el mundo, en el que el orden político deviene en elemento accidental y no providencial.

#### 7.4 Conclusión.

Juan de Éfeso apeló a la tradición profética como herramienta de validación de una red de solidaridades consolidada y autónoma con respecto al clero imperial. A diferencia de Juan Rufo o Pseudo Zacarías las narrativas de *Las Vidas de los santos orientales* estas referencias no apuntaban a legitimar una red de “especialistas en lo sagrado” en competencia por el monopolio de la ortodoxia. Casi ocho décadas después de las críticas que hiciera Juan Rufo a los calcedonianos, Juan de Éfeso empleaba en sus obras históricas un discurso que, en su vocabulario y estructura, se mostraba similar al de aquel. Sin embargo, el contexto de producción era diferente. Las *Pleroforias* habían sido escritas en los años de apogeo del monofisismo y su discurso demostraban la confianza de una

---

<sup>207</sup> Cf. Van Ginkel (1992)

<sup>208</sup> Cameron (1976b)

comunidad que se encontraba en una situación en la que, si bien era cuestionado el favor imperial, la situación de equilibrio permitía a los opositores al concilio presentarse con cierta libertad de acción. En cambio, cuando Juan de Éfeso escribió su *Vidas de los santos orientales* y la *Historia eclesiástica* su autor había perdido la esperanza de asegurarse el favor imperial. Además, a la pérdida del acceso a la corte y de las redes de patronazgo de la aristocracia de la capital y la disminución del apoyo en las provincias se sumaba las divisiones internas que minaban cualquier posibilidad de una política coherente. Por consiguiente, la situación de los monofisitas tanto en la capital imperial como en las provincias asiáticas se había deteriorado rápidamente. Mientras tanto, en Siria y Mesopotamia la situación se había vuelto aún más precaria debido a que las divisiones internas y el control calcedoniano los recursos eclesiásticos amenazaban con desarticular la densa trama de monasterios opositores al concilio. Este cambio de escenario contribuiría a una nueva percepción de la relación entre Iglesia e imperio, caracterizada por un quiebre en la identificación de la Iglesia monofisita con un orden político específico.

*Y a causa de esto (la persecución) el Dios de las venganzas - que es el único todopoderoso, que cambia el imperio de los hombres de acuerdo con su voluntad, y se lo entrega a quien desea, elevando hasta esa dignidad a los más humildes - viendo la maldad de los romanos que donde ellos dominaban, saqueaban cruelmente nuestras iglesias y monasterios y nos condenaban sin piedad, llamó de la región del sur a los hijos de Ismael [los árabes], para liberarnos por su intermedio del dominio de los romanos. Y si en verdad sufrimos algunos daños [...] no fue una ventaja menor el habernos liberado de la crueldad de los romanos, de su maldad, de su cólera de su celo cruel hacia nosotros, y de darnos la paz.<sup>1</sup>*

## Conclusiones finales.

Entre los siglos V y VII, la historiografía anticalcedoniana, ya sea en lengua griega o siríaca, se circunscribió a los límites estrictos de una *tradición* en la cual la Iglesia, en tanto *corpus*, se identificaba primariamente con una nueva nación o pueblo (ἰσὸς ἔθνος en syr. ܘܨܬܘܢܐ) y un nuevo orden político con aspiraciones ecuménicas. Dentro de esta percepción de la identidad cristiana, la ortodoxia jugaba un papel central en la delimitación de aquello que permanecía al interior del orden ecuménico. Pero, al mismo tiempo, la definición de la ortodoxia exigía la subordinación (no exenta de negociaciones) de formas heterogéneas de identificación (geográficas y culturales) al universalismo de la religión cristiana. La expresión política de esta nueva “nación”, el imperio de los romanos, estaba indisolublemente ligada a la noción de ortodoxia sin la cual, no podía haber unidad política.

La universalidad cristiana permanecía indisolublemente ligada al orden político imperial. La tendencia a la unidad y la cohesión tanto en términos jurisdiccionales, como litúrgicos y teológicos que sancionaba ideas y prácticas válidas e inválidas solo podía desarrollarse en el marco de un Estado burocrático y centralizador. La coexistencia de diversas y cambiantes tradiciones que, a partir de la identificación más o menos real con una sede episcopal, reivindicaban un origen apostólico era potencialmente contradictoria

---

<sup>1</sup> Miguel el sirio: *Crónica* t. II pp. 412-413

con el principio unificador que, en última instancia, las categorizaba en los campos de la ortodoxia y la herejía.

En esta dinámica, los historiadores calcedonianos de los siglos V y VI no fueron el emergente de una identidad distintiva sino que, por el contrario, sus relatos fueron el resultado de un intento de establecer el monopolio de la definición de ortodoxia. Los historiadores anticalcedonianos fueron parte de una elite cristiana (o al menos una fracción de aquella, que comprendía un complejo entramado de laicos y eclesiásticos) la cual, en el complejo proceso de constituir su propia identidad, recompusieron el pasado con el fin de legitimar sus propias aspiraciones a monopolizar el acceso a lo sagrado en el marco de un Estado burocrático que hacía de la exclusión un discurso dominante. Las historias narradas por los historiadores de los siglos V y VI no obedecían a la necesidad de expresar una identidad distintiva, y mucho menos liberarse del yugo romano, sino a la voluntad de forjar su propia *tradición* que estaba orientada a imponer una interpretación de la historia en el marco ecuménico del orden cristiano romano.

En estas páginas hemos explorado algunos de los mecanismos concretos por los cuales esta elite intentó, con desigual éxito, generar dicho monopolio de lo sagrado. Aquellos mecanismos no suponían una alteridad absoluta ni una cultura marginal con respecto a sus rivales, sino la aplicación de modelos tradicionales en una nueva (y cambiante) situación. La concepción de la historia desarrollada en el curso de los conflictos entre cristianos y paganos, primero, y de las luchas de los historiadores nicenos durante las polémicas con el "arrianismo" condicionaron los modelos adoptados por la historiografía anticalcedoniana en los siglos siguientes. Ya sea bajo la forma de *Historias eclesiásticas* o de relatos hagiográficos, el esquema providencialista de la historia de salvación mantuvo su validez, aun cuando ésta podía ser manipulada en virtud de modelos que reforzaban o cuestionaban la injerencia del poder civil en los asuntos eclesiásticos.

En segundo lugar, el discurso ascético se integraba dicha narrativa histórica como el mecanismo por medio del cual era posible delimitar los conceptos de ortodoxia y herejía. En este sentido, el discurso histórico asumía sus propios criterios de verdad, diversos –



aunque concurrentes- al de la polémica teológica. En consecuencia, para los historiadores de la Iglesia, la teología, aunque nunca ausente, permanecía en un segundo plano. En tanto eran sujetos del relato histórico, el papel doctrinal de los padres monofisitas se encontraba sometido a la validación por medio de su dimensión pastoral. Aprender las enseñanzas de los padres era una operación estrechamente vinculada a la lectura de sus vidas como modelo de verdadero liderazgo cristiano y, sin la dimensión ético pastoral, el discurso teológico quedaba circunscrito a la ambiguo terreno de la especulación. La mortificación del cuerpo, la oración y la lectura de las escrituras y los padres, la protección de los débiles, los milagros y, cuando lo requería, martirio por la ortodoxia eran claves indispensables (aún cuando fueran meras formulaciones retóricas) que confirmaban la verdad de sus doctrinas.

Por último, la concepción cristiana del pasado como revelación de la voluntad divina exigía que todo evento contenido en él encontrara su punto de anclaje en la historia sagrada. De esta manera, la Biblia constituía el elemento decodificador por excelencia. Así el concepto de *mimesis* se desplazaba del discurso ascético teológico al historiográfico en el que la exégesis fluía en ambos sentidos. En primer lugar porque el texto bíblico permitía atribuir significados específicos a los eventos históricos en tanto los episodios de la historia sagrada eran *typoi* identificables en las acciones de los hombres. Pero, en segundo lugar, porque el discurso histórico constituía una forma de exégesis que abría una grieta en el muro que clausuraba la revelación divina, permitiendo que el texto sagrado nunca permaneciera cerrado sino que, por el contrario, se abriera a nuevas interpretaciones.

No obstante la armonía en temas e imágenes, la evolución misma de la polémica generó nuevos escenarios que determinaron la mirada con la que éstos abordaron la historia del cisma y su percepción del monofisismo en la Iglesia. En este sentido hemos delimitado –de una manera un tanto artificial- dos etapas de la historiografía anticalcedoniana en lengua siríaca. La primera generación de historiadores anticalcedonianos surgió como una respuesta a los desafíos que presentaban los intentos de conciliación establecidos en torno al *Henoticón*. La búsqueda de una fórmula teológica aceptable a todos los actores en el debate consolidó en dos campos opuestos un conjunto heterogéneo de posiciones (favorables y contrarias) en torno a la validez y el alcance de las disposiciones sancionadas

en Calcedonia. En este sentido, la sanción del edicto imperial podría ser entendida no tanto como un intento de conciliación sino como el momento conclusivo del proceso formativo de facciones opuestas cuyas identidades aparecen nítidamente definidas.

En este contexto, la primera generación de la historiografía anticalcedoniana en lengua siríaca fue el resultado de la apropiación por parte de los círculos monásticos ligados al liderazgo carismático de Severo de Antioquia de un conjunto de relatos históricos, producidos en los medios monásticos palestinos -o directamente vinculados a ellos- y que fueron escritos en lengua griega en los años que van de la promulgación del edicto hasta la elección de Severo como patriarca. Dichas obras circularon en el oriente siríaco en forma de traducciones y epítomes que ofrecían al lector una visión homogénea de la Iglesia anticalcedoniana que se remontaba, por medio de las figuras emblemáticas de la resistencia al concilio (Dióscurio, Pedro el ibero, Timoteo Eluro, Pedro Mongo y Pedro el batanero), hasta el pilar de la lucha contra el nestorianismo, Cirilo de Alejandría. La apropiación de dichos textos se produjo con el objetivo de extender dicho linaje ortodoxo hasta el mismo Severo, que a su vez se transformaba en el legítimo heredero de esta tradición.

Esta primera generación percibía al monofisismo dentro de los límites de la Iglesia imperial y las diferencias teológicas no habían cristalizado en dos jerarquías eclesiásticas divergentes y autónomas. Las frecuentes alusiones a la competencia por el control de iglesias y santuarios y los debates en torno a la validez de los sacramentos impartidos por el clero herético confirman esta apreciación. Las estrategias de diferenciación desplegadas por los historiadores del período estaban dirigidas no tanto a establecer una separación formal como a reforzar sus posiciones como “especialistas en lo sagrado” en el marco de la Iglesia “una, santa, católica, apostólica y ortodoxa”. En la *Historia eclesiástica* de Zacarías, el concilio de Calcedonia es presentado como una reivindicación del nestorianismo condenado veinte años antes. Su autor estructuró la historia de los conflictos producidos entre los años 451 y 491 como la lucha entre *tradición* y *transgresión* separando ortodoxia y herejía en dos campos claramente delimitados. Pero la unidad intrínseca entre Iglesia e Imperio quedaba claramente expresada en la incondicional aprobación del *Henoticon* como único instrumento capaz de reestablecer el orden (τάξις) perdido en el concilio. Estas

mismas ideas animaron sus obras biográficas republicadas en la década del 510 con el fin de promover el liderazgo de su amigo y colega Severo —y con ella, su interpretación del *Henoticon*— como única alternativa para alcanzar la unidad eclesiástica.

Por el contrario, para su contemporáneo Juan Rufo la radical oposición a cualquier compromiso con la herejía, incluso en el marco de una interpretación monofisita del *Henoticon*, enmarcaba al concilio y el cisma subsiguiente en un marco litúrgico escatológico en el que el destino del orden político se vinculaba estrechamente a la ortodoxia. Para Juan Rufo la supremacía espiritual de los santos padres monofisitas, principalmente Pedro el íbero, y de las comunidades monásticas ligadas a su memoria por el lazo de la comunión, eran los únicos pilares sobre los que se asentaba la verdadera y única Iglesia. La compleja composición de relato taumatúrgico, literatura sapiencial y tipología bíblica que caracteriza a sus obras, constituía a esta Iglesia como un orden supraterráneo y una instancia superior a todo orden político.

La segunda generación de historiadores anticalcedonianos coincidió con el afianzamiento de la teología calcedoniana como ortodoxia oficial. En este sentido, la definitiva adopción de la definición de fe del concilio fue coincidente con una imposición del poder civil en los asuntos eclesiásticos y la generalización de una concepción burocrática del oficio episcopal que, combinados con la centralización de la autoridad eclesiástica en el patriarcado ecuménico, constituían el centro del programa restaurador en materia religiosa del emperador Justiniano.

Al respecto, hemos señalado un cambio tanto en la intensidad como en el carácter de las medidas coercitivas diseñadas desde el poder estatal sobre la disidencia religiosa. Ante esta transformación radical de la correlación de fuerzas entre Estado e Iglesia, el desplazamiento de la disidencia religiosa hacia los márgenes del orden jurídico determinó la percepción que tenían los historiadores anticalcedonianos de su relación con la monarquía cristiana. Este desplazamiento está en estrecha relación con las medidas coercitivas más explícitas dirigidas contra otras formas de disidencia religiosa en este período. El endurecimiento de la legislación justiniana y post justiniana contra judíos,

samaritanos, paganos y herejes guardaba un paralelo con las medidas dirigidas específicamente contra los monofisitas, a pesar de que su ortodoxia doctrinal (basada en el símbolo de Nicea-Constantinopla) no era puesta en duda. A partir de la década del 530, la desestructuración de la jerarquía monofisita en Siria y Mesopotamia, construida sobre las bases del liderazgo carismático de Severo, obligó a los historiadores monofisitas de la segunda mitad del siglo VI a buscar en los motivos martirológicos un discurso legitimante que resignificaba su percepción de la Iglesia y su relación con el orden político.

Pocos años después de la muerte de Justiniano, Pseudo Zacarías compuso una continuación de la *Historia eclesiástica* de Zacarías en la que las tribulaciones sufridas por la Iglesia monofisita (en especial sus líderes en el exilio) eran consideradas un vaticinio del inminente triunfo de la ortodoxia y de la definitiva unificación de la Iglesia. Su interés primariamente local (centrado en alta Mesopotamia) refleja claramente un proceso de “provincialización” de un anticalcedonianismo sirio residual en torno a los centros monásticos vecinos a la ciudad de Amida que, sin embargo, mantenía las esperanzas de la reunificación de la Iglesia universal a partir del dogma monofisita. La cuidadosa yuxtaposición de diferentes documentos que intercalaban eventos seculares, en particular los vaivenes de la guerra en la frontera oriental y los testimonios de los padres monofisitas encuadraba la historia en un contexto escatológico que confirmaba la intrínseca relación entre ortodoxia y destino político. Esta relación permanecía a menudo implícita en la estructura misma de la obra, que incorpora numerosas digresiones aparentemente desvinculadas al argumento principal de la obra -como la mención de las obras teológicas de Mara de Amida o la incorporación de la leyenda de Constantino y el Papa Silvestre en el libro I, cuyo interesante significado político ha quedado fuera de este estudio.<sup>2</sup>

Unos pocos años antes, Juan de Éfeso guardaba las mismas esperanzas al describir los combates por la ortodoxia emprendidos por los monjes sirios en su *Vidas de los santos orientales* como la natural continuación de su vocación ascética. Desde su exilio en la capital, su autor ponía el discurso hagiográfico al servicio de la polémica religiosa al

---

<sup>2</sup> Zacarías de Mitilene. *Historia eclesiástica*: pp. 56/39-93/65.

instituir el carisma monástico como constructor de un liderazgo espiritual que se oponía radicalmente a los poderes de este mundo.

A pesar del claro predominio de testimonios provenientes de Siria y alta Mesopotamia la lógica que regía a las *Vidas de los santos orientales* no era ni regional ni étnica. Por el contrario, el criterio que guió la selección de testimonios parece estar orientado a la legitimación del núcleo de exiliados en Constantinopla. Al construir la radical oposición entre la espiritualidad del santo y el mundo como eje fundamental en la distinción entre ortodoxia y herejía, Juan de Éfeso respondía a las necesidades pastorales de una elite eclesiástica dispersa que se dirigía a comunidades lejanas. En este sentido, el objetivo de su autor era promover la reconstrucción de dicha jerarquía en Siria y Mesopotamia a partir de una cadena de autoridad de laicos, santones, sacerdotes, patriarcas y obispos en clara oposición a una jerarquía vinculada a los poderes seculares.

La radical oposición entre mundanidad y espiritualidad que se proyectaba a la oposición entre el poder civil y la autoridad espiritual se profundizó treinta años después en el tono pesimista de su *Historia eclesiástica*. En este sentido, la crisis que atravesó el imperio luego de la muerte de Justiniano habilitaba una reflexión acerca de la relación entre orden político e identidad religiosa que evidenciaba un cierto distanciamiento con respecto a una monarquía que se había volcado definitivamente por la herejía.

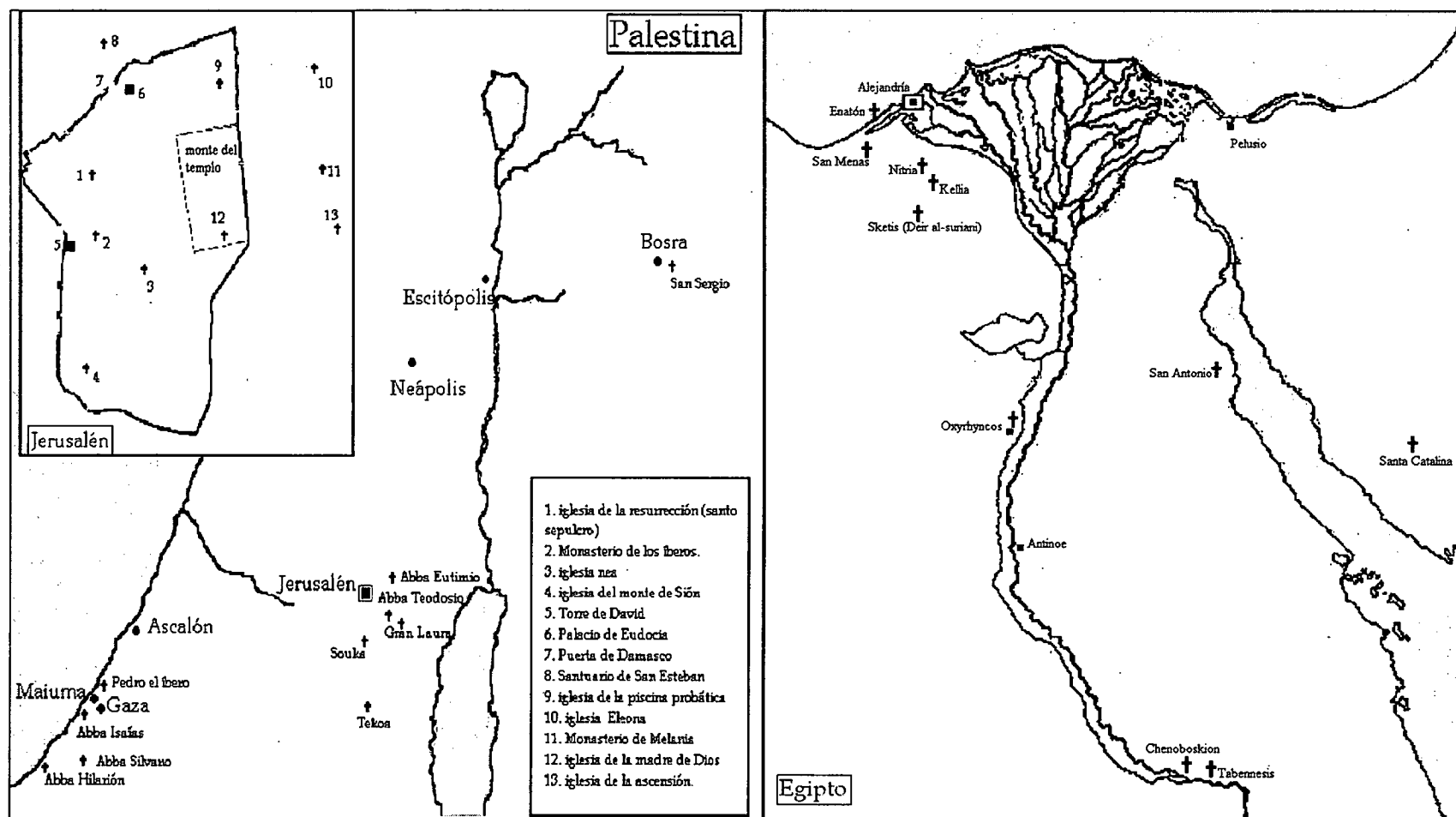
Pero los parámetros de la disputa cambiaron abruptamente a partir de la primera mitad del siglo VII. Primero, la breve pero significativa conquista persa sobre los territorios de Siria y Palestina (604-629) y luego la abrupta imposición de la hegemonía islámica desde el 637 distanciaron espacialmente a los monofisitas del orden romano. Los cristianos del cercano Oriente en los próximos siglos, cualquiera que fuera su lengua u observancia religiosa, continuaron escribiendo acerca del pasado. Pero los modelos literarios y los temas que inspiraron las obras entre la primera mitad del siglo VII y la primera mitad del siglo IX fueron ostensiblemente diferentes. Con la *Historia* de Teofilacto de Simocata (escrita c. 629) se interrumpió la larga tradición de historia secular centrada en la imitación de los historiadores clásicos, de la misma manera que Evagrio (c. 590) fue el último escritor de

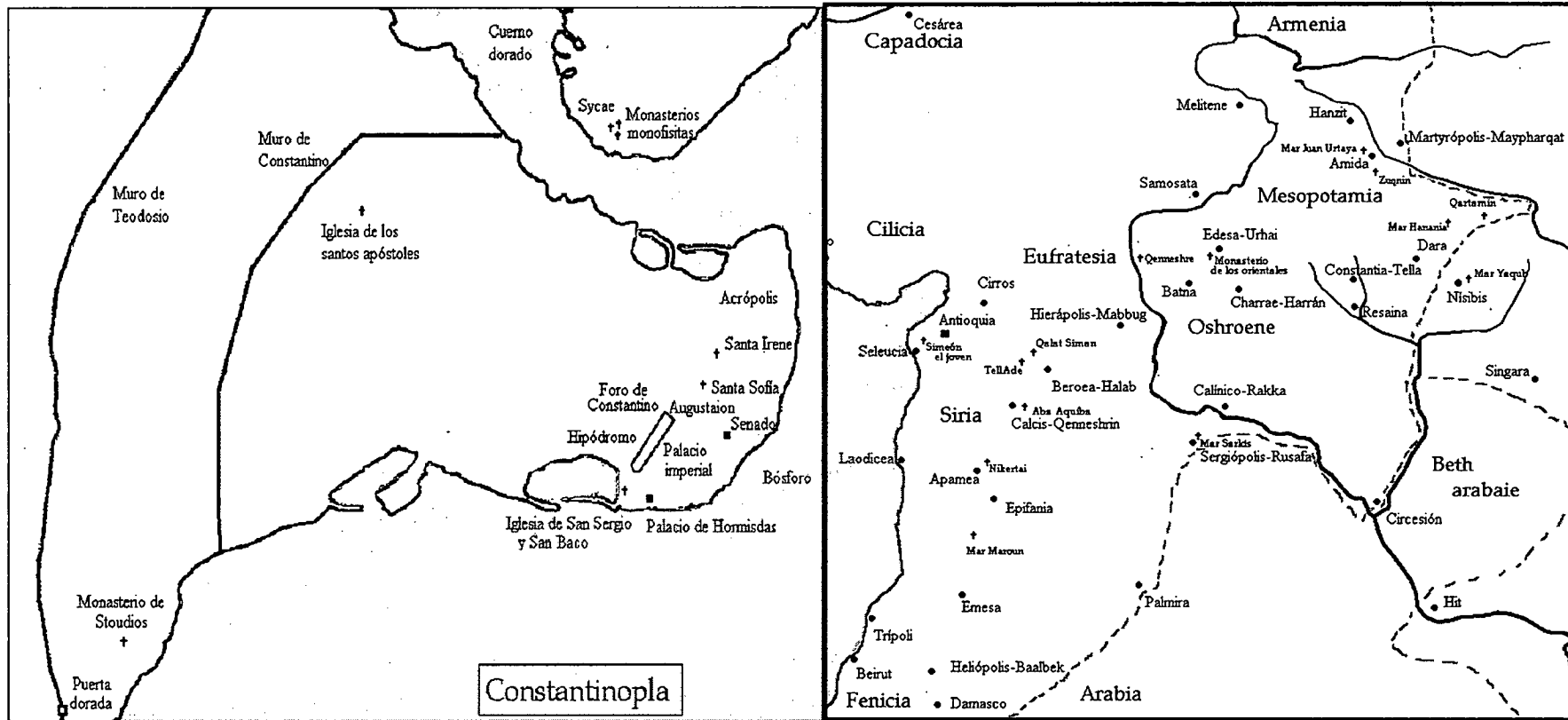
*Historias eclesiásticas* al estilo de Eusebio. Por el contrario, la hagiografía y la crónica gozarán de un dominio absoluto como géneros historiográficos por los próximos dos siglos.<sup>3</sup> Este desplazamiento en el formato en que era presentado el pasado obedecía a la profundización de los antiguos motivos cristianos de la providencia divina asociados al ideal de monarquía cristiana.<sup>4</sup> Por lo tanto, no es enteramente casual que ambos fenómenos (la forzosa unificación religiosa del Imperio romano oriental bajo el poder autocrático del emperador y el desplazamiento de las formas de presentar la historia) hayan sido contemporáneos. Pero de esto nos ocuparemos, quizás, en otro momento.

---

<sup>3</sup> Sobre la crónica universal cristiana Scott, R. D. (1981) pp. 68-71, y Momigliano (1989) Paradójicamente, el modelo a imitar tanto en la crónica como en la biografía seguía siendo Eusebio.

<sup>4</sup> Cf. Scott (1981) pp. 70-71







### Tabla cronológica

Año	Eventos seculares	Eventos eclesiásticos	Fuentes
429		Nabanurgio llega como rehén a Constantinopla.	
431		Primer concilio de Éfeso.	
433		Fórmula de unión. Pedro el íbero en Palestina.	
439		Muerte de Melania la joven	Sócrates escolástico: <i>Historia eclesiástica</i>
449		Tomo de León Segundo concilio de Éfeso	Geroncio: <i>Vida de Melania</i> Sozómo: <i>Historia eclesiástica</i>
450	Marciano emperador.	Muerte de Nestorio?	Teodoreto: <i>Historia eclesiástica</i>
451		Concilio de Calcedonia, deposición de Dióscuro. Pedro el íbero obispo de Maiuma Exilio de Pedro el íbero en Egipto.	
452			
455	Saqueo de Roma por los Vándalos.		
457	León I emperador.		Teopisto: <i>Vida de Dióscuro</i>
474	Zenón emperador.		
475	Rebelión de Basilisco		
476	Deposición de Rómulo Augústulo.	Segundo exilio de Pedro el batanero	Prisco: <i>Historia bizantina</i>
482		Promulgación del <i>Henotición</i>	
483	Rebelión de Illo	Cisma de Acacio	Zacarías de Mitilene. <i>Vidas de Isaías, y Pedro el íbero?</i>
491	Anastasio emperador	Muerte de Pedro el íbero	Juan Rufo <i>Vida de Pedro el íbero y De obitu Theodosii</i> Zacarías de Mitilene <i>Historia eclesiástica</i>
505	Guerra romano persa		Juan Diacrinómenos: <i>Historia eclesiástica</i> Josué el estilita: <i>Crónica</i>
512			Teodoro Lector: <i>Historia eclesiástica</i>
514	Rebelión de Vitaliano	Sínodo de Tiro condena el concilio de Calcedonia Libelo de Hormisdas	Juan Rufo: <i>Pleroforias</i>
518	Justino I emperador	Exilio de Severo de Antioquía en Egipto.	Zacarías de Mitilene: <i>Vida de Severo?</i>
527	Justiniano emperador		
533	Campaña de Belisario en África	Convocatoria de los líderes monofisitas a Constantinopla	
535	Campaña de Belisario en Italia		

- |     |  |   |   |
|-----|--|---|---|
| 536 |  | Sínodo antimonofisita en Constantinopla<br>Misión de Juan de Tella                                | Juan de Beth Aftonia: <i>Vida de Severo</i><br><br><i>Vida de Juan Bar Aftonia</i>  |
| 540 | Cosroes I saquea Antioquía                             |   |   |
| 548 | Campaña de Belisario en Oriente.<br>Muerte de Teodora. |   |   |
| 553 |  | Segundo concilio de Constantinopla.<br>Misión de Jacobo Bu'rdaya.                                 | Liberato de Cartago: <i>Breviarium</i><br>Procopio: <i>Guerras</i><br>Procopio: <i>Anecdota</i><br>Juan de Éfeso <i>Vidas de los santos orientales</i><br>Pseudo-Zacarías: <i>Crónica</i><br><i>Juan Malalas: Crónica</i> |
| 565 | Justino II emperador                                   |   |   |
| 569 | Lombardos entran en Italia                             |   |   |
| 571 |  | Promulgación del segundo edicto de unión.<br>Cisma entre monofisitas sirios y Egipcios            |   |
| 575 | Visigodos conquistan Bética                            |   |   |
| 577 | Tiberio Constantino emperador                          |   | Agatias: <i>Historia</i>  |
| 582 | Mauricio emperador                                     |   | Juan de Éfeso: <i>Historia eclesiástica.</i>  |
| 590 |  |   | Evagrio escolástico: <i>Historia eclesiástica</i>   |
| 602 | Focas emperador  |   |   |
| 604 | Cosroes II invade territorio romano.                   | Reunión de sirios y egipcios  |   |
| 610 | Heraclio emperador                                     |   |   |
| 614 | Toma de Jerusalén por los persas                       |   |   |
| 616 | Toma de Alejandría por los persas                      |   |   |
| 626 | Asedio de Constantinopla                               |   |   |
| 627 | Victoria romana en Nínive.                             |   | <i>Chronicón Paschale</i>   |
| 633 |  | Heraclio promulga la doctrina del monotelitismo.<br>Máximo el confesor se opone al monotelitismo. | Teofilacto Simocatta: <i>Historia</i>   |
| 634 |  |   |   |
| 636 | Batalla de Yarmuk.                                     |   |   |
| 637 | Los árabes toman Jerusalén y Antioquía.                |   |   |
| 641 | Los árabes entran en Alejandría.                       |   |   |

**Lista de patriarcas**

<b>Aleandría</b>		<b>Antioquía</b>	
Calcedonianos	Anticalcedonianos	Calcedonianos	Anticalcedonianos
	Dióscuro I (444-451/454)	Máximo (449-455)	
Proterio (451-457)		Basilio (456-458)	
	Timoteo III "Eluro" (457-460)	Acacio (458-461)	
Timoteo III "Salofaciolo" (460-475)		Martirio (461-469)	
	Timoteo III "Eluro" (475-477) restaurado		Pedro II el batanero (469-471)
	Pedro III "Mongo" (477)	Julián (471-476)	
Timoteo III "Salofaciolo" (477-482) restaurado		Pedro II el batanero (476) restaurado por el usurpador Basilisco	
Juan I "Talaia" (482)		Juan Codonato(476-477)	
	Pedro III "Mongo" (482-490) restaurado	Esteban (477-479)	
	Atanasio II (490-496)	Calendión (479-485)	
	Juan I (II) (496-505)		Pedro II el batanero (485-488) restaurado
	Juan II (III) (505-516)	Paladio (488-498)	
	Dióscuro II (516-517)	Flaviano II (498-512)	
	Timoteo IV (517-535)		Severo (512-518)
	Teodosio I (535-567)	Pablo el judío (518-521)	Severo (518-538)
Gainas (535)		Eufrasio (521-528)	
Pablo (536-540)		Efrén de Amida (528-546)	Sergio de Tella (544-546)
Zoilo (541-551)		Domno III (546-561)	Pablo el negro (550-575)
Apolinario (551-569)	Pedro IV (567-569)	Anastasio de Sinaí (561-571)	
Juan IV (569-579)	Damián (569-605)	Gregorio (571-594)	Pedro III (581-591)
Eulogio I (581-607)			Julián (591-595)
Teodoro I (607-609)	Anastasio (605-616)	Anastasio de Sinaí (594-599)	Atanasio el camellero (595-631)
Juan V "el limosnero" (610-619)		restaurado	
Jorge I (621-631)	Andrónico (616-622)	Anastasio II (599-610)	
Ciro (631-643)	Benjamín (622-661)	Gregorio II (610-620)	
Pedro IV (643-651)		Anastasio III (620-628)	
		Macedonio (628-640)	Juan II "Sedre" (631-648)

**Constantinopla**

Calcedonianos

Anatolio (449-458)  
 Genadio I (458-471)  
 Acacio (471-488)  
 Fravitas (488-489)  
 Eufemio (489-495)  
 Macedonio II (495-511)  
 Timoteo I (511-518)  
 Juan II (518-520)  
 Epifanio (520-535)

Menas (536-552)  
 Eutiquio (552-565)  
 Juan III escolástico (565-577)  
 Eutiquio (577-582) restaurado  
 Juan IV (582-595)  
 Ciríaco (596-606)  
 Tomás I (607-610)  
 Sergio (610-638)

Anticalcedonianos

*Antimio (535-536)***Roma**

León I (440-461)  
 Hilario (461-468)  
 Simplicio (468-483)  
 Félix III (483-492)  
 Gelasio (492-496)  
 Anastasio II (496-498)  
 Símaco (498-514)  
 Hormisdas (514-523)  
 Juan I (523-526)  
 Félix IV (526-530)  
 Bonifacio II (530-532)  
 Juan II (533-535)  
 Agapeto (535-536)  
 Silverio (536-537)  
 Virgilio (537-555)  
 Pelagio (556-561)  
 Juan III (561-574)  
 Benedicto I (574-579)  
 Pelagio II (579-590)

**Jerusalén**

Calcedonianos

Juvenal (442-451)  
 Juvenal (452-458) restaurado por la fuerza  
 Anastasio I (458-478)  
 Martirio (478-486)  
 Salustio (486-494)  
 Elías (494-516)  
 Juan III (516-524)  
 Pedro (524-552)  
 Macario (552-564)  
 Eustaquio (552-564)  
 Macario (564-575)  
 Juan IV (575-594)  
 Amos (594-601)  
 Isaac (601-609)  
 Zacarías (609-632)  
 Modesto (632-634)  
 Sofronio I (634-638)

Anticalcedonianos

*Teodosio (451-452)*

## Bibliografía

### Bibliografía primaria

#### Versiones de la Biblia

##### Antiguo Testamento

*BHS*: Van Dyke Parunak, H. Whitaker, R. Tov, E.; Groves, A.; & alli. (eds) *The Michigan-Claremont-Westminster Hebrew Bible with Westminster Morphology A Revised Version of Biblica Hebraica Stuttgartensia*. Westminster, 1995.

*Septuaginta*: Rahlfs, A. & alii. (eds.) *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis litterarum Göttingen editum*. Göttingen, 1931.

*Peshitta AT: The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, Leiden, 1972.

##### Nuevo testamento

*GNT*: Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M. & Wikgren, A, (ed.) *The Greek New Testament*, Stuttgart, 1983.

*Harkleana*: White, J. (ed.) *Sacrorum Evangeliorum versio syriaca filoxeniana* (sic). Oxford 1778.

*Peshitta NT*: Pusey, P. E & Gwilliam, G. H. (eds.) *The Peshitta New Testament*. Oxford, 1901.

*Vetus Syriaca*: Lewis Smith, A (ed.) *The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshe, Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, Including the Latest Additions and Emendations, with the Variants of the Curetonian Text, Corroborations from Many Other MSS., and a List of Quotations from Ancient Authors*. Londres, 1910.

Kiraz, G. A. & Juckel, A. (eds.) *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Old Syriac (Sinaiticus, Curetonianus), Peshitta and Harklean Versions*. (4 vol.) Piscataway, 2002.

##### Acta conciliares, derecho civil y canónico

*ACO*: Schwartz, E. (ed.) *Acta Conciliorum oecumenicorum*. 4 tomos, Berlín 1927-1930

*Nomocanon XIV Titulorum*. Pitra, I.B. (ed.) *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, 2, Roma 1868. pp. 433-640.

*CJ*: Krueger, P. Mommsen T. Schoell, R. & Kroll, G. (eds.) *Corpus iuris civilis*. vol. 2, 1892

C.Th. Mommsen, Th. & Meyer, P. M. (eds.) *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis*, Berlin, 1905.

*Collectio LVXXXVII Capitulorum*. Heimbach, G. E. (ed.) *Anekdot.* 2 Leipzig, 1840, pp. 202-234.

*Collectio XXV Capitulorum*. Heimbach, G. E. (ed.) *Anekdot.* 2 Leipzig, 1840, pp.145-201.

*Collectio tripartita*. Van Der Wal, N. & Stolte, B.H. (eds) *Collectio tripartita*. Groningen, 1994.

*Dig.* Krueger, P. Mommsen T. Schoell, R. & Kroll, G. (eds.) *Iustiniani digesta. Corpus Iuris Civilis, I*, Berlin, 1880.

*Denzinger: Enchiridion*: Denzinger, H. (ed.) *Enchiridion Symbolorum Definitionem et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Friburgo, 1991

*Nov*: Krueger, P. Mommsen T. Schoell, R. & Kroll, G. (eds.) *Corpus iuris civilis*. Vol. 3, *Novellae*. 1892.

#### Historiadores seculares

*Agatias: Historia*: Niehbur, B. G. (ed.) *Agathiae scholastici Myrinensis Historiarum Libri quinque*. CSHB 2, Bonn, 1828.

*Heródoto. Historias*: Goodley, A. D. (ed.) *Herodotus*. 4 vol. Londres, 1990.

*Josefo Antigüedades Judaicas*: Thackeray, H. St. J.; Marcus, R.; Wikgren, A; Feldman, L. H. (eds.) *Jewish Antiquities*. 5 vol. Londres, 1965.

*Prisco*: Dindorf, L. (ed.) *Historici Graeci Minores* Leipzig, 1870, pp. 275-352.

*Procopio: Anecdota*. Dindorf, L. (ed.) *Procopius*. Vol 3, CSHB, Bonn, 1888, pp. 3-166

*Procopio De Bellis*: Dewing, H. B. (ed.) *Procopius. History of wars*. Vol I y II, Londres, 1914.

*Zósimo: Historia nueva*. Bekker, I. (ed) *Zosimus*. CSHB, Bonn, 1887.

#### Historiadores eclesiásticos

*Anónimo: Historia Acéfala*. Martin, A (ed) *Histoire "acéphale" et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, SC 317, Paris, 1985.

*Atanasio de Alejandría: Historia de los arrianos*: PG col. 695-796,

*Barhadbeshabba Arbaia Historia eclesiástica*: Nau, F. (ed.) *Historire ecclesiastique de Barhadbeshabba 'arbaia*. Primera parte: PO 9 pp. 489– 631, y Segunda parte: PO 23, pp. 177– 343. .Paris, 1913 y 1932.

*Barhadbeshaba de Halwan: (= B. Arbaia?) Causa de la fundación de las escuelas:* Scher, A. (ed.) *Cause de la fondation des écoles / Mar Barhadbsabba 'Arbaya, évêque de Halwan (VIe siècle) PO 4*, Paris 1908. pp.

*Eusebio de Cesárea : Historia ecclesiastica :* Lake, K & Oulton, J.E.L. (eds.) *Eusebius. Ecclesiastical History*. 2 vol, Londres, 1942.

*Evagrio escolástico Historia eclesiástica.* Withby, M. (trad.) *The Ecclesiastical History of Evagrius scholasticus*. Liverpool, 2000.

*Filostorgio Historia Eclesiástica:* Bidez, J. (ed.) *Philostorgius Kirchengeschichte*. GCS 21, Leipzig, 1913.

*Juan Diakrinomenos: Historia eclesiástica:* Hansen, G.C. (ed.) *Theodoros Anangnostes Kirchengeschichte*, GCS NF 3, Berlin, 1971. pp. 152-157

*Juan de Efeso Historia eclesiástica:* Land, J. P. N. (ed.) *Joannis episcopi Ephesi Monophysitae. Scripta Historica*. En *Analecta Syriaca*. II. Leiden. 1868, Pp. 289-329.

----- Cureton, W. (ed.) *The third part of the Ecclsiastical History of John of Ephesus*. Oxford 1853.

----- Payne, R. (trad.) *The third part of the Ecclsiastical History of John of Ephesus*. Oxford 1860.

----- Brooks, E.W. (ed.) *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia*. CSCO, 105/106, Paris, 1935-36.

*Liberato de Cartago. Breviario: Breviarum causae Nestorianorum et Eutyhianorum.* PL 68, cols. 963-1052.

*Rufino de Aquileia: Historia eclesiástica:* Amidon, P. R. (trad.) *The Church History of Rufinus of Aquileia*. Nueva York, 1997

*Severus ibn al-Muqaffa' Historia de los patriarcas de Alejandria:* Evetts, B (ed.) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria II From Peter I to Benjamin I (661 BC)*. PO 1, pp. 383-518.

*Sócrates escolástico Historia eclesiástica:* Hansen, G. C. (ed.) *Socrates Scholasticus, Historia ecclesiastica*. GCS NF 1 Leipzig, 1995.

*Sozómeneo Historia eclesiástica:* Bidez, J & Hansen, G. C. (eds) *Sozomenus, Historia ecclesiastica*. GCS 50, Leipzig, 1960.

*Teodoro Lector Historia eclesiástica:* Hansen, G.C. (ed.) *Theodoros Anangnostes Kirchengeschichte*, GCS NF 3 Berlin, 1971.

*Teodoreto de Cirros. Historia Eclesiástica:* Parmentier, L (ed.) *Theodoret Kirchengeschichte*. GCS 44, Leipzig, 1911.

*Zacarias de Mitilene. Historia eclesiástica:* Land, J. P. N. (ed.) *Zacharia episcopi Mytilenes. Scripta Historica*. En *Analecta Syriaca*. III. Leiden, 1870, Pp. 2-340.

----- Hamilton, F. J. & Brooks, H. W. (trad.) *The Syriac Chronicle known as that of Zacharias of Mytilene*. Londres, 1899.

----- Krüger, G. & Ahrens, K. (trad.) *Die Sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*. Leipzig, 1899.

----- Brooks, E.W. (ed.) *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta I*. CSCO 83/87 Paris 1919.

----- Brooks, E.W. (ed.) *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta, II. Accedit Fragmentum Historiae Ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis*. CSCO 84/88, Paris, 1924.

### Crónicas

*Bar Hebraeus. Cronografia*. Wallis Budge, E. A. (ed.) *The Chronography of Gregory Abu' Al Faraj The son of Aaron the Hebrew Physician. Commonly Known as Bar Hebraeus. Being the first part of his Political History of the World*. Piscataway 2003

*Bar Hebraeus. Crónica eclesiástica*. Abeloos, J.B. & Lamy, T. J. (ed.) *Chronicon Ecclesiasticum*. 3 vol. Paris, 1872-1877.

*Crónica de Edesa*: Guidi, I (ed.) *Chronicon edessenum. Chronica Minora I*. CSCO, *Scriptores Syri* 1/2. París 1903/1907 pp. 1-13/1-11.

*Crónica del 724 d.C*. Brooks, E. W. & Chabot, I. B. (ed.) *Chronicon Miscellaneum Ad annum domini 724 pertinens. Chronica Minora II*. CSCO *Scriptores Syri* 3/4, pp. 77-156/63-119.

*Crónica del 813 d.C*. Brooks, E. W. Chabot, I. B. & Guidi, I. (ed.) *Fragmenta Chronici Anonimi Auctoris Ad annum domini 813 pertinentia. Chronica Minora III*. CSCO 5/6 *Scriptores Syri* 5/6 pp. 243-260/185-196.

*Crónica del 846 d.C*. Brooks, E. W. & Chabot, I. B. (ed.) *Chronicon Miscellaneum Ad annum domini 846 pertinens. Chronica Minora II*. CSCO *Scriptores Syri* 3/4, pp.157-237/123-179

*Crónica de Josué el estilita*: Wright, W. (ed.) *The Chronicle of Joshua the Stylite*. Londres 1887.

*Crónica de Seert*. Scher, A. (ed) *Histoire nestorienne (Chronique de Seert)*. En *PO* 7, 1909, pp. 98-203 (primera parte). *PO* 12, 1918, pp. 438-639.

*Crónica Maronita*. Brooks, E. W. & Chabot, I. B. (ed.) *Chronicon Maroniticum. Chronica Minora II*. CSCO, *Scriptores Syri* 3/4, pp. 43-74/3-57.

*Documento Nestoriano*. Brooks, E. W. Chabot, I. B. & Guidi, I. (ed.) *Documentum Nestorianum. Chronica Minora III*. CSCO, *Scriptores Syri* 5/6 pp. 371-378/299-303.

*Elías de Nisibis: Crónica* Chabot, J.B. (ed.) *Incerti auctoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum II. Accedunt Iohannis Epheseni Fragmenta*. CSCO 104. París, 1933, pp. 403-414.



*Jacobo de Edesa, Crónica.* Brooks, E. W. Chabot, I. B. & Guidi, I. (ed.) *Chronicon Iacobi Edeseni. Chronica Minora III. CSCO, Scriptorum Syri* 5/6 pp. 261-330/199-258.

*Juan Malalas: Cronografía.* Dindorf, L (ed.) *Ioannis Malalae. Cronographia.* CSHB, Bonn, 1880.

*Juan de Nikiu Crónica.* Charles, R. H. (trad.) *The chronicle of John, bishop of Nikiu.* Londres, 1916.

*Ps. Dionisio de Tell Mahre. Crónica:* Chabot, J.B. (ed.) *Incerti autoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum I.* CSCO 91 /121, 1927/1949.

----- Chabot, J.B. (ed.) *Incerti autoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum II. Accedunt Iohannis Epheseni Fragmenta.* CSCO 104. París, 1933.

----- Hespel, R (trad.) *Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum II.* CSCO 507, París, 1989.

*Miguel el sirio: Crónica.* Chabot, J. B. (ed.) *Chronique de Michel le Syrien.* 4 vol. París, 1899-1910.

----- Delaurier, E. (trad.) "Extrait de la Chronique de Michel le Syrien traduit de l'armenien." En *Journal Asiatique* 4.12, 1848, pp. 281-334 (primera parte) 4.13 pp. 315-375 (segunda parte).

#### Colecciones hagiográficas

*Apothegmata Patrum.* Guy, J.C. & Flusin, B. Meunier, M.B. (eds.) *Les Apophtegmes des Pères: Collection systématique.* 3 vol, SC, 387, 474, 498, París, 1993-2005.

*Cirilo de Escitópolis. Vidas de los monjes de Palestina.* Rice, R. M. (trad.) *Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine.* Kalamazoo, 1991.

*Teodoreto de Cirros. Historia Religiosa:* Canivet, P. & Leroy-Molinghen, A. (ed.) *L'histoire des moines de syrie,* SC 234-257, París, 1977-79.

*Juan de Éfeso Vidas de los santos orientales:* Brooks, E.W. (ed.) *Lives of the Eastern saints.* PO, 17-19, París, 1923-25.

----- Land, J.N.P. (ed.) *Joannis episcopi ephesi monophysitae Scripta historica.* En *Analecta syriaca* II, Leiden, 1868. pp. 1-288.

*Juan Mosco. El prado espiritual:* Rouët de Journel, M.-J. (ed.) *Jean Moschus : Le Pré spirituel.* SC 12, París, 1946

*Juan Rufo: Pleroforias:* Nau, F. (ed.) *Jean Rufus évêque de Maïouma.* PO 8 pp. 8-194

*Paladio. Historia Lausiaca:* PG 84 col.995-1278

----- Budge, W.T. (ed.) *The Paradise of the Holy fathers.* Londres 1907. pp. 77-278. (versión siríaca)

*Tomas de Marga: Libro de los Gobernadores.* Budge, E. W. (ed.) *The Book of the governors. The Historia monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840.* Piscataway, 2003.

Hagiografías individuales.

*Atanasio. Vida de Antonio:* Bartelink, G. J. M. (ed.) *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine.* SC 400, París, 1994.

*Carta a Cosmas:* Nau, F. (ed.) *La lettre a Cosmas.* PO 13, pp. 274-286.

*Denha: Vida de Maruta de Takrit.* Nau, F. (ed.) *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme.* En PO 3, París, 1909. pp. 52-96.

*Elias de Dara: Vida de Juan de Tella.:* Brooks, E.W (ed.) *Vita Iohannis Episcopi Tellae.* CSCO, 7/8, París 1907 pp. 31-95/21-60.

*Eusebio de Cesárea: Vida de Constantino:* Cameron, A., Hall S. (trad.) *Eusebius Life of Constantine.* Oxford, 1999.

*Eustracio: Vida del patriarca Eutiquio:* Laga, C. (ed.) *Eustratii Presbyteri Vita Eutychie Patriarchae Constantinopolitani.* Paris, 1992.

*Geroncio: Vida de Melania la Joven:* Clark, Elizabeth A. (ed.) *The Life of Melania the Younger: Introduction, Translation and Commentary.* 1984.

*Juan de Beth Aftonia: Vida de Severo de Antioquía:* Kugener, M.A. (ed.) *Vie de Sévere Patriarche d'Antioche.* En PO 2.1 pp. 512-518.

*Juan Rufo: Conmemoración de la muerte de Teodosio de Jerusalén:* Brooks. E.W (ed.) *Narratio de obitu Theodosii Hierolymorum et Romani monachi.* En *Vitae Virorum apud monophysitas celeberrimorum I.* CSCO, *Scriptores syri* 7/8, París, 1907, pp. 21-27/13-19.

----- Cornelia B. Horn, C. B. & Phenix, R. R. (eds.) *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus.* Atlanta, 2008. pp. 282-301

*Juan Rufo: Vida de Pedro el Íbero.* Raabe, R (ed.) *Petrus Der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen und Sittengeschichte des Fünften Jahrhunderts.* Leipzig, 1895.

----- Cornelia B. Horn, C. B. & Phenix, R. R. (eds.) *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus.* Atlanta, 2008. pp. 2-281

*Leoncio de Neápolis: Vida de Juan el limosnero:* Dawes, E. (trad) *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver,* Londres, 1948, pp. 207-262

*Teopisto: Vida de Dióscuro.* Nau, F. N. (ed.) "Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste." En *Journal Asiatique*, 10, 1 (1903) pp. 5-108 y 241-310.

*Vida de Ahudemme.* Nau, F. (ed.) *Histoires d'Ahudemme et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d'Ahudemme sur l'homme.* En *PO* 3, Paris, 1909. pp. 15-51.

*Vida de Barsauma:* Nau, F., (ed.) "Résumé de monographies syriaques" en *ROC* 8 (1913) pp. 270-276; 9 (1914) pp. 113-134.

*Vida de Daniel el estilita:* Dawes, E. (trad.) *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver,* Londres, 1948, pp. 1-71

*Vida de Juan Bar Aphthonia.* Nau, F. (ed.) *Vie de Jean Bar Aphthonia.* Paris 1902.

*Vida de Rabbula de Edesa:* Overbeck, J.J. (ed.), *S. Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei, aliorumque opera selecta* Oxford, 1865, pp. 221.4

*Vida siríaca de Simeón el Estilita:* Lent, F. (ed.) "The Syriac Life of Symeon Stylites." En *JAOS* 35 (1915-17).

*Vida de Teodoro de Sykeón:* Dawes, E. (trad.) *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver,* Londres, 1948, pp. 87-192.

*Zacarias de Mitilene. Vida de Isaías:* Brooks, E.W (ed.) *Vita Isaiae monachi.* *CSCO*, 7/8, Paris, 1907, pp. 3-15/1-10.

*Zacarias de Mitilene. Vida de Pedro el ibero* Brooks, E.W (ed.) *Fragmentum Vitae Petri Iberi.* *CSCO*, 7/8, Paris 1907 pp. 11- 12.

*Zacarias de Mitilene. Vida de Severo de Antioquía.* Kugener, M. A. (ed.) *Vie de Sévere par Zacharie le scholastique.* En *PO* 2 pp. 7-115.

Obras exegéticas y teológicas.

*Afraates. Exposiciones:* Parisot, J. (ed.) *Aphraatis sapienties persae. Demonstrationes.* En *PS* 1 y 2 cols. 1-489.

*Agustín: Homilía en Juan Evangelista:* PL cols. 1379-1976

*Apocalipsis de Zorobabel.* Levi, I (ed.) « L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès », *Revue des Études Juives* 68 (1914). Pp. 131-160.

*Cipriano de Cartago: De Unitate Ecclesiae* Bévenot, M. & Poirier, M (eds.) *L'unité De L'église*, SC ; 500. Paris, 2006.

*Cirilo de Alejandría. Fragmenta ex Catenus in Jeremiam:* PG 70. Cols. 1451-1456

*Efrén de Nisibis. De fide:* Beck, E. (ed.) *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* CSCO 73/154.

*Efrén de Nisibis Comentario al Diatessarón:* Leloir, L. (ed.) *S. Ephrem. Commentaire de l'évangélie concordant, version arménienne.* CSCO, 137. 1 /145, 1953-1954.

*Efrén de Nisibis: Commentarium in Jeremiam.* Assemani, J. S. (ed.) *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distribute.*, Vol. 2, Roma, 1740, Col. 98-162.

*Efrén de Nisibis: Commentarium in Danielelem.* Assemani, J. S. (ed.) *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distribute.*, Vol. 5, Roma, 1740, col. 203-233.

*Efrén de Nisibis Carmina Nisibena.* Beck, E. (ed.) *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena,* CSCO, 92-93/102-103

*Felix III: Carta al emperador Zenón:* PL 58, col. 899-904.

*Filón de Alejandría, De fuga et inventione.* Wendland, P. (ed.) *Philonis Alexandrini opera quae supersunt,* vol. 3 Berlin 1962 pp. 110-155.

*Filoxeno Mabbug Carta a los monjes de Beth Gaugal.* En Vaschalde, A.A. (ed.) *Three Letters of Philoxenus* Roma, 1902.

*Filoxeno Mabbug Carta a los monjes de Senoun.* De Halleux, A. (ed.) *Philoxenus, Lettre aux Moines de Senoun,* CSCO 231/2, Lovaina, 1963.

*Gregorio de Nacianzo: Contra Juliano:* Bernardi, J. (ed.), *Grégoire de Nazianze: Discours 4-5,* SC, 309, Paris, 1983

*Hipólito de Roma. De antichristo.* Achelis, H (ed.) *Hippolyts kleinere exegetische und homiletische Schriften. Die griechischen christlichen Schriftsteller 1.2* Leipzig, 1897 pp. 1-47

*Hipólito de Roma. Philosophumenai* Marcovich, M (ed.) *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Patristische Texte und Studien 25.* Berlin, 1986, pp. 53-417.

*Jacobo de Sarugh: Homilía sobre la comunión* Connolly; R.H. (trad.) *Jacob of Serugh, Homily extracts* en *The Downside Review* 27, 1908, pp.278-287.

*Juan Crisóstomo: In Danielelem* PG col. 056-0193.

*Juan Crisóstomo: In Joannem* PG 59 col. 23-482.

*Juan Crisóstomo: In Thesalonicenses* PG col. 468-471.

*Juan Crisóstomo, Contra los judaizantes.* PG 61 col. 843-944.

*Juan Chrisóstomo. Commentarium in Jeremiam prophetam. PG 64. Col. 739–1038.*

*Justiniano: Adversus Originem, PG 86, 1. Col. 945-1035.*

*Lactancio Instituciones Divinas: Monat, I. P. & Ingremeau, C (eds.) Lactance: Institutions divines, SC, 204, 205, 326, 327, 377, 509, París, 1973-2007*

*León Magno: Carta a los monjes de Palestina. PL 54 col. 551-1258B*

*León Magno: Carta a Proterio. PL 54 col. 1075a-1077b*

*Nestorio El Bazaar de los heráclidas Bedjan, P. (ed.) Nestorius: le livre d'Heraclide de Damas. Leipzig, 1910.*

*Orígenes Contra Celsum Ruiz Bueno, D. Orígenes. Contra Celso. BAC, Madrid, 1967*

*Orígenes Homilias in Jeremiam. PG 13. Col. 256–534.*

*Orígenes Comentariis in Psalmos.c PG 13 col. 1054-1080BC*

*Severo de Antioquía: Cartas I, Brooks, E. W. (Ed.) A collection of letters of Severus of Antioch from numerous Syriac manuscripts. En PO 12, pp. 175-342*

*Severo de Antioquía: Cartas II, Brooks, E. W. (Ed.) A collection of letters of Severus of Antioch from numerous Syriac manuscripts. En PO 14, pp. 3-298*

*Severo de Antioquía Homilias. Guidi I. (Ed.) Les "Homiliae cathedrales" de Sévère d'Antioche. Homélie XCIX à CIII / traduction syriaque de Jacques d'Édesse. PO 22, pp. 206-310.*

*Talmud de Babilonia Rodkinson, M. L. (trad.) Babylonian Talmud. 18 vol. Boston, 1918*

*Teodoreto de Cirros Commentarium in visiones Danielis Prophetae. PG 81 col. 1255-1546*

*Teodoreto de Cirros In Jeremiam. Beati Theodoret, in divini Jeremiae prophetam interpretatio. PG 81 col. 495-807*

*Teodoreto de Cirros Haereticarum Fabularum compendium. PG 81 col. 339-438*

*Timoteo Eluro: Contra eos qui dicunt duas naturas: Ter-Meketschian, K. & Ter-Minassiantz, E. (eds.) Timotheus Álurus' des Patriarchen von Alexandrien widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon Festgesetzten lehre, Leipzig, 1908.*

-----: Nau, F. (ed.) *Documents pour servir à l'Histoire de l'église nestorienne. PO 13 pp. 202-218.*

*Timoteo Eluro: Contra el concilio de Calcedonia y el Tomo de León: Nau, F. (ed.) Documents pour servir a l'Histoire de l'église nestorienne. PO 13 pp. 218-236.*

*Zacarias de Mitilene: Disputatio de Mundi Orificio. PG 85 col 1011-1144*

*Zacarias de Mitilene: Contra los Maniqueos PG col. 1143-1144.*

### Bibliografía secundaria.

AAVV (1965) *Antidoron. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum. I.* Leiden.

AAVV (1984) *Le temps Chrétienne de la fin de l'antiquité au moyen âge. IIIe-XIIIe siècles.* Paris.

AAVV (1998) *Histoire du christianisme 3 Les eglises d'orient et d'occident (432-610),* Paris.

AAVV (1999) *All Those Nations: Cultural Encounters within and With the Near East.* Gröeningen.

AAVV (2002a) *La Alta Edad media. Europa 400- 1000.* Barcelona.

AAVV (2002b) *Mélanges Gilbert Dagron (Travaux et Mémoires 14),* Paris

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

Acerbi, S. (1998) "Monjes contra obispos. Concilios y violencia monástica en Oriente" en Teja, R. (1998) pp. 95-116.

Acerbi, S. (2001) *Conflitti politico-ecclesiastici in oriente nella tarda antichità: Il II concilio di Efeso (449).* Madrid, 2001.

Acerbi, S. (2006) "Eterodossia e coercitio imperiale nei concili Ecumenici del V secolo" en *Gerión* 24.1, pp. 355-370.

Aja Sánchez, J. R. (2001) "Obispos y mártires palestinos el caso de Gaza (s. VI)" en *Gerión* 19, pp. 569-594.

Aland, K & Aland, B. (1989) *The text of the New Testament. An introduction to the critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism.* Grand Rapids-Leiden.

Albert, M & al. (1993) *Christianismes Orientaux. Introduction a l' étude des langues et des littératures.* Paris.

Alexander, P. (1978a) *Religious And Political History and Thought in the Byzantine Empire.* Londres.

Alexander, P. (1978b) "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin" en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 pp. 1-15.

Alexander, P. (1985) *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley et Los Angeles.

Allen, P. (1979) "A New Date for the Last Events in John of Ephesus' *Historia Ecclesiastica*" en *OLP* 10, pp. 251-254.

Allen, P. (1981) *Evagrius scholasticus the Church historian*. Lovaina.

Allen, P. (1980) "Zachariah Scholasticus and the "Historia Ecclesiastica" of Evagrius Scholasticus" en *JTS* 31 pp. 471-488.

Allen, P. (1987). "Some aspects of Hellenism in the early greek church historians" en *Traditio*, 43, pp. 368-381.

Allen, P. (1999) 'Severus of Antioch and pastoral care', en Allen, Mayer & Cross (1999), pp. 387-400.

Allen, P. & Hayward C.T.R. (2004) *Severus Of Antioch*. Londres

Altheim, F. (1966) *El dios invicto*. Buenos Aires.

Andrade, N. J. (2009) "The syriac life of John of Tella and the frontier Politeia." En *Hugoye*, 12.2, pp. 199-234.

Angold, M. (2008) *The Cambridge History of Christianity. 5 Eastern Christianity*. Cambridge

Armstrong, G. & Wood, I (2000) *Christianizing Peoples and Converting Individuals*. Turnhout

Auerbach, E. (1958) *Literary language and its public in Late Antiquity and in the Middle ages*. Princeton.

Auerbach, E (1942). *Mimesis. La representación de la realidad en la Literatura occidental*. México, [ed. Castellana 2000]

Ayres, L. & Fowl, S. E. (1999) "(Mis)reading the Face of God: The Interpretation of the Bible in the Church," *TS* 60 513-28

Bacht, H. (1951) "Die Rolle des orientalische mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalcedon (431-519)" en Grillmeier & Bacht (1951), pp. 193-314.

Baker, D. (1976) *The Orthodox Churches and the West*, (Studies in Church History 13), Oxford.

Baker, D. (1979) *The church in town and countryside*. Oxford.

- Baltzer, K. (2001) *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis.
- Banfi, A. (2005) *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origin del privilegium fori in diritto romano e bizantino*. Milán
- Bardill, J. (2000) "The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysites refugees" en *DOP* 54, pp. 1-11.
- Barker, E. (1957) *Social and political thought in Byzantium*. Oxford.
- Barnes, T. (1981) *Constantine and Eusebius*. Cambridge.
- Barnes, T. (1985) "Constantine and the Christians of Persia" en *JRS* 75 pp. 126-136.
- Barnes, T. (1993) *Athanasius and Constantius*.
- Baumstark, A. (1911) *Geschichte der Syrischen Literatur*. Bonn.
- Baynes, N. H. (1925) *El imperio Bizantino*. México
- Baynes, N. H. & Moss H. St. L. B. (1948) *Byzantium an introduction to East Roman Civilization*. Oxford
- Beaton R. & Roueché C, (1993) *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol*. Aldershot.
- Beck, H. G. (1966) "Kirche und Klerus im staatlichen leben von Byzanz" en *REB*, 24, pp. 1-24.
- Beck, H. G. (1972) *Ideen und Realitäten in Byzanz*. Londres.
- Beck, H. G. (1978) *Das byzantinische Jahrtausend*. Munich.
- Becker, A. H. (2006) *Fear of God and the begining of Wisdom. The school of Nisibis and the developement of scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Filadelfia.
- Beggiani, S. J. (2003) "The typological approach of Syriac sacramental theology" en *TS*.64, 3.  
<http://www.dearey.alivewww.co.uk/SS2005/THE%20TYPOLOGICAL%20APPROACH%20OF%20SYRIAC%20SACRAMENTAL%20THEOLOGY.htm>
- Berkeley, D.S. (1978) "Some Misapprehensions of Christian typology in recent literature Scholarship." En *Studies in English Literature* 18.1 pp. 3-12.
- Bertelloni, F. (2002), *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires.
- Bieler, L. (1935-1936) *Theios aner. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*. Viena.



- Binns, J. (1994) *Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631*. Oxford.
- Bitton-Ashkelony, B. (2004) "Imitatio Mosis and Pilgrimage in the Life of Peter the Iberian," en Bitton-Ashkelony & Kofsky pp. 107-129.
- Bitton-Ashkelony, B. (2005) "Imitatio Mosis and Pilgrimage in the Life of Peter the Iberian," en *Le Muséon* 118, pp. 45-65.
- Bitton-Ashkelony, B. & Kofsky, A. (2004) *Christian Gaza in Late Antiquity*. Leiden.
- Blackman, E.C. (1948) *Marcion and His Influence* Londres
- Blaudeau, P (2006) *Alexandrie et Constantinople (451-491) de l'histoire à la géo-ecclésiologie*. Roma
- Blázquez, J.M. (1989) "El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa" en Hidalgo De La Vega, M. J. (1989) pp. 97-121
- Blázquez, J.M. (1998a) *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la antigüedad*. Madrid.
- Blázquez, J. M. (1998b) "La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a final del siglo V según la Vida de Severo de Zacarías escolástico. Paganos y Cristianos (1)" en *Gerión*, 16, pp. 415-436.
- Blázquez, J. M. (1998c) "Relations between Hispania and Palestine in the Late Roman Empire." En *East Meets West: Art in the Land of Israel (Asspah 3)*, Tel Aviv, 1998, pp. 163-178.
- Blázquez, J. M. (1999) "La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a final del siglo V según la Vida de Severo de Zacarías escolástico. Paganos y Cristianos (2)" en *Gerión*, 17, pp. 519-530.
- Bloch, M. & Parry, J. (1989) *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge
- Botha, P. J. (2007) "A Comparison Between The Comments On Daniel In The Syriac Commentary On The Diatessaron And The Syriac Commentary On Daniel." en *Acta Patristica et Byzantina*, 18, pp. 1-13.
- Bou Mansour, T. (1999) *La Théologie de Jacques de Sarough*, vol. I: *Christologie, Trinité, Eschatologie. Méthode exégétique et théologique*, Kaslik.
- Bousset, W. (1896) *The Antichrist Legend*. Londres.
- Bowersock, G.W. (1996) *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor.
- Bowersock, G. W., Brown, P & Grabar, O (2001) *Interpreting Late Antiquity*. Harvard.

- Boyarin, D. (1990) *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington/Indianapolis.
- Brock, S. (1976) "Syriac Sources for the Seventh-century History", *Byzantine and Modern Greek studies*, 2, pp. 17-36.
- Brock, S. (1979/80) "Syriac Historical writing. A survey of the main sources" en *Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation* 5 pp. 1-30.
- Brock, S. (1981) "The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532)," en *OCP* 47, pp. 87-121
- Brock, S. (1984) *Syriac Perspectives on Late antiquity*. Aldershot.
- Brock, S. (1989b) "Arthur Vööbus' Contribution to Syriac Studies" en *Aram*, 1, pp 294-299
- Brock, S. (1989c) "From Ephrem to Romanos" en *Studia Patristica* 20, pp. 139-151.
- Brock, S. (1992a) *Studies in Syriac. Christianity, History, literature, theology*. Aldershot.
- Brock, S. (1994b) "Greek and Syriac in Late Antique Syria" en Bowman y Woolf (1994) pp. 149-160 y 234-235.
- Brock, S. (1995) "L'eglise de l'Orient dans l'empire Sassanide jusqu'au VIe siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain" en *Istina*, XL, pp. 25-43.
- Brock, S. (1997) *A Brief outline of Syriac Literature*. Kottayam.
- Brock, S. (1998) *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity* Aldershot.
- Brock, S. (2006) *The Bible in the Syriac Tradition*. Piscataway.
- Brock, S. (2008) "Saints in Syriac: A Little-Tapped Resource" en *JACS* 16, 2, pp. 181-196
- Brooks, E. W. (1929-1930) "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine schism of 575" en *BZ* 30, pp. 468-476.
- Brooks, P. (ed.) (1975) *Christian spirituality. Essays in honour of Grodon Rupp*. Londres.
- Brown, P. (1971a) *El mundo en la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid. [ed. castellana 1989]
- Brown, P. (1971b) *The rise and function of the Holy man in Late antiquity*, en *JRS*, 61, pp.80-101.

- Brown, P. (1973) "A Dark age crisis. Aspects of the Iconoclastic controversy" en *English Historical Review*, 88, pp. 1-34.
- Brown, P. (1976) "Town, Village and Holy Man. The Case of Syria." en Pippidi, D.M. (1976), pp. 213-220.
- Brown, P. (1981) *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago.
- Brown, P. (1982) *Society and the Holy*. Berkeley.
- Brown, P. (1983) "The saint as exemplar in Late Antiquity" en *Representations* 3 pp. 1-25.
- Brown, P. (1988) *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona. [Edición castellana 1993]
- Brown, P. (1992) *Power and persuasion in late antiquity. Towards a Christian Empire*. Wiconsin.
- Brown, P. (1995) *Authority and the sacred*. Cambridge.
- Brown, P. (1996) "Arbiters of ambiguity: a role of the late antique Holy man" en *Cassiodorus*, 2, pp. 123-142.
- Brown, P. (2000) "The Study of Elites in Late Antiquity" en *Arethusa*, 23, pp. 321-346
- Brown, P. (2001) *Poverty and Leadership in the later Roman empire*, Hanover.
- Browning, R (1982a) "History" en Kenney (1982) pp. 735-742.
- Browning, R (1982b) "Biography" en Kenney (1982) pp. 723-731.
- Bull, M. (1998) *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México, (1995).
- Burkitt, F. C. (1901) *Two Lectures on the Gospels*. Cambridge
- Burkitt, F.C. (1904) *Early Eastern Christianity*. Londres.
- Burkitt, F.C. (1906) *The gospel History and it's transmittion*. Edimburgo.
- Burton Christie, D. (1993) *The word in the desert. Scripture and the quest for Holiness in early christian monasticism*. Oxford.
- Bury, J. B. (1923) *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.
- Cameron, Alan (1976) *Circus factions: Blues and greens at Rome and Byzantium*. Oxford.
- Cameron, Averil (1969-1970) "Agathias on the Sassanians" en *DOP*, 23-24 pp.67-183

Cameron, Averil (1976a) "The early religious policies of Justin II." En Baker (1976) pp. 51-67

Cameron, Averil (1976b) "Early Byzantine Kaiserkritik:" en *Byzantine and Middle Greek studies*, 3, pp. 1-17

Cameron, Averil (1979) "Images of Authority: Elites and Icons in Late sixth Century Byzantium" en *Past and Present*, 84, pp. 3-35

Cameron, Averil (1980) "Late Antiquity-The Total View" en *Past and Present*, 88, pp. 129-135.

Cameron, Averil (1989) *History as text. The writing of ancient History*. Londres.

Cameron, Averil (1991) *Christianity and the rhetoric of Empire*. Londres.

Cameron, Averil (1998) "Ascetic clousure and the end of Antiquity" en Wimbush, V & Valantasis, R (1998) pp. 147-161.

Cameron, Averil (2000) "Form and Meaning" en Hägg & Rousseau (2000) pp. 72-88

Cameron, Averil (2004) "Democratization Revisited: Culture and Late antique and Early byzantine elites" en Haldon, J. & Conrad, L. I. (2004), pp. 91-107.

Cameron, A. & Conrad, L. I. (1992) *The Byzantine and Early Islamic Near East I. Problems in the Literary source Material*. Princeton.

Caner, D. (2002) *Wandering begging monks. Spiritual Authority and the Promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley.

Caner, D (2006) "Towards a Miraculous Economy Christian Gifts and Material "Blessings" in Late Antiquity" en *JECS*, 14.3, pp. 329-377.

Canivet, P (1977) *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*. Paris.

Capizzi, C. (1969) *L'imperatore Anastasio (491-518) studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*. OChA 184 Roma.

Capizzi, C. (1996) "La politica religiosa ed ecclesiastica di Giustiniano" en Taft (1996) pp. 55-84.

Carr, E. & Alii (1993) *EYΛOΓHMA Studies in honor of Robert Taft Jr*. Roma.

Castellan, Á. (1950) "La idea de Imperio y la Idea de Iglesia en torno a los problemas planteados por el canon 28 del Concilio de Calcedonia (451)." *Anales de Historia Antigua y Medieval*. pp. 59-84.

Castellino, G. R. (1980) "Observations on the Literary Structure of Some Passages in Jeremiah." en *Vetus Testamentum* 30 pp. 398-708.

- Cochrane, C. (1992) *Cristianismo y cultura clásica*. México.
- Clark, E (1982) "Claims on the bones of Saint: Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia." En *CH* 51.2 pp. 141-156.
- Clark, E (1999) *Reading Renunciation: asceticism and scripture in early Christianity*. Princeton.
- Coakley, J.F. (1992) *The Church of the East and the Church of England: A History the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*, Oxford.
- Cobb, J. B. (1982) *Process Theology as Political Theology*. Manchester  
<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=3035>
- Cohn, N. (1995) *El cosmos, el caos y el mundo venidero*. Barcelona
- Cohn, N. (1957) *En pos del milenio*. Madrid, (ed. castellana 1997).
- Collins, J. J. (1984) *The Apocalyptic Imagination*, New York.
- Congar, Y. M-J. (1968) *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Gregoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Paris.
- Cook, D. (2002) *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton.
- Coon, L. (1997) *Sacred fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*. Philadelphia.
- Cox, P. (1983) *Biography in Late Antiquity*. Berkeley.
- Cracco Ruggini, L. (1965) "Pubblicistica e storiografia Bizantine di fronte alla crisi dell'imperio romano" en *Athenaeum*, 43 pp. 146-183.
- Cracco Ruggini, L. (1977) "The Ecclesiastical Histories and the pagan Historiography: Providence and Miracles." en *Athenaeum*, 55, pp. 107-126.
- Cramer, P. (1988) *Mélanges Antoine Guillaumont*. Ginebra.
- Cramer, P (1993) *Baptism & Change in the Early Middle ages*. Cambridge.
- Chrysos, E & Wood, I. (1999) *East and West. Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*. Leiden.
- Croke, B (2006) "Justinian, Theodora, and the Church of Saints Sergius and Bacchus" en *DOP* 60, pp. 25-63.
- Croke, B & Emmet, A. (1983) *History and Historians in Late Antiquity*. Sidney.

Crone, P. & Cooke, M. (1977) *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge.

Cross, R. (2006) "Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus" en *JECS*, 14:1, pp. 105-116

Chadwick, H. (1991) *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*. Aldershot.

Charanis, P. (1939) *Church and State in the Later Roman Empire: The religious policy of Anastasius the first, 491-518*. Madison.

Chesnut, G. F. (1976) *The first Christian Histories TH 46*. Paris.

Chesnut, R. (1975) *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*. Oxford.

Chitty, D. (1995) *The desert a city*. Nueva York.

Dagron, G. (1991) "Judaïser", en *TM* 11, p. 359-380.

Dagron, G. (1996) *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine*. Paris.

Dalmaï, I-H. (1990) "Raza et Sacrement," en DeClerck & Palazzo (1990) pp. 173-82.

Daniélou, J. (1950) *Sacramentum Futuri: Etudes sur les origines de la typologie biblique, Etudes de théologie historique*, Paris.

Dawson, J. D. (1992) *Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria*. Berkeley.

Dawson, J. D. (2004) "Christian teaching" en Young, Ayres & Louth (2004) pp. 222-238

De Clerck, P y Palazzo, E (eds.) (1990) *Rituels: Melanges offerts a Pierre-Marie Gy*, Paris.

De Lubac, H. (1947) " 'Typologie' et 'allégorisme.' " *Recherches de science religieuse* 34 pp. 180-226.

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

De Lubac, H. (1959) *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris.

Den Boer, W. (1947) "Hermeneutic Problems in Early Christian Literature" en *VC*, 1.3, pp. 150-167.

De Halleux, A. (1963) *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain.

De Halleux, A. (1977) "Trois synodes impériaux du VIe siècle dans une chronique syriaque inédite" en Fisher (1977) pp. 302-307

De Halleux, A. (1983b) "Saint Ephrem le Syrien" *RTL* 14, 1983 pp. 328-355.

Debié, M (1999-2000) "Record Keeping and Chronicle writing in Antioch and Edessa" en *Aram*, 11-12, pp. 409-417,

Delehaye, H. (1905) *The legends of the Saints*. Chicago. (ed. inglesa 1961)

Dell'Elicine, E., Miceli, P., Morin, A. (2007) *De Jure: Lecturas nuevas sobre derecho medieval*. Buenos Aires.

Déroche, V. (1992) *Études sur Leontios de Néapolis*. Upsala.

Déroche, V. (2002) "Représentations de l'eucharistie dans la haute époque Byzantine," en *AAVV* (2002) pp. 167-180.

Desreumeaux, A. (1983) *La doctrine d'Addai Essai de Classement des témoins syriaques et grecs*. En *Augustinianum* 23 pp. 181-186

Devos, P. (1952) "On D. M.Lang 'Peter the Iberian and his Hagiographers' excerpt from the Journal of Ecclesiastical History" en *AB*, 70, pp. 385-388.

Devos, P. (1968) "Quand Pierre l-Ibère vint il a Jérusalem?" en *AB* 86 pp. 337=350.

Dickie, M. W. (1995) "The Fathers of the Church and the Evil Eye." En Maguire (1995) pp. 9-28

Dijkstra, J. H. F. (2005) *Religious encounters on the southern Egyptian frontier in Late Antiquity (AD 298-642)*. PhD Gröeningen Universitët  
<http://dissertations.ub.rug.nl/faculties/theology/2005/j.h.f.dijkstra/>

D'Ors, A. (1976) "Teología política: Una revisión del problema." En *Revista de Estudios Políticos*, 205, pp. 41-79.

Dodds, E.R. (1951) *The Greeks and The irrational*. Berkeley.

Doran, R (2006) *Stewards of the poor: The man of God, Rabbula and Hiba in fifth Century Edessa*. Kalamazoo

Downey, G (1965) "The perspective of The early Church Historians." En *GRBS*, 4, Pp. 57-70.

Drijvers, H.J.W (1984) *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*. Londres.

Drijvers, H.J.W (1985) "Early forms of Antiochene theology after Chalcedon" en Laga, Munitz,, Van Rompay. (1985) pp. 99-113.

Drijvers, H.J.W (1992b) "Syrian Christianity and Judaism" en Lieu, J. Et al. (1992) pp. 124-146.

Drijvers, H.J.W (1996a) "Early Syriac Christianity Some recent publications." *VC* 50. pp. 159-177

Drijvers, H. J.W (1996b) "The man of god of Edessa, Bishop Rabbula, and the Urban poor Church and Society in the Fifth Century". *J ECS*. 4:2 1996 pp.235-248.

Drijvers, H.J.W (1995) "The school of Edessa: Greek learning and local culture" en en Drijvers, J. W. & Mac Donald, Alasdair (1995) pp. 49-59.

Drijvers, J.W. & Mac Donald, A. (1995) *Centres of Learning. Learnig and Location in Pre-Modern Europe and Near East*. Leiden.

Drijvers, J. W. & Watt, J. W. (1999) *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*. Leiden.

Duchesne, L. (1907-10) *Histoire ancienne de l'Eglise*. Paris

Duchesne, L. (1912) "L'emperedeur Anastase et sa politique religieuse" en *Melanges de arqueologie et histoire* 32 pp. 305-336.

Dunn, J. D. G. (1985) "Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10-14)." En *NTS* 31 523-42.

Duval, R. (1891-1892) "Histoire de Edesse" en *Journal Asiatique*, XVIII-XIX, reimpr. Amsterdam, 1975.

Duval, R. (1907) *Literature Syriaque*. Paris.

Dvornik, F (1951) "Emperors, Popes, and General Councils" en *DOP* 6, pp. 1-23

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

Ehrman, B.D. (1988) "Jesus and the Adulteress" en *NTS* 34 pp. 24-44

Escolan, P.: (1999) *Monachisme et l'Eglise. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un monachisme charismatique* TH 109; Paris.

Estepa, C.; Plácido, D.; Trías, J., *Transiciones en la Antigüedad y Feudalismo*, Madrid, 1998.

Evans, J. (1996) *The Age of Justinian*. Londres

Falque, E. y Gascón, F. (1993) *Modelos ideales y prácticas de vida en la antigüedad clásica*. Sevilla.

Ferguson, T. C (2005) *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*. Leiden



Fernández Ubiña, J. (1998) "La crisis del siglo III: realidad histórica y distorsiones historiográficas" en Estepa, C.; Plácido, D.; Trias, J. (1998). pp. 25-51

Festugière, A.J. (1959) *Antioche païene et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. París.

Fishbane, M. (1985) *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford.

Flusin, B (1996) "L'Hagiographie Palestiniene et la reception du concile de Chalcedoine" en Rosenquist (1996) pp. 25-47.

Foss, C. (1997) "Syria in Transition, A. D. 550-750: An Archaeological Approach" en *DOP* 51 pp. 189-269

Fowden, G. (1982) "The Pagan Holy Man in Late Antique Society" en *JHS*, 102, pp. 33-59.

Fowden, G. (1993) *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton

Fowden, E. K., (1999) *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley.

Francisco, H. (2001) "Patrones exegéticos en la hagiografía tardoantigua. Convergencia de modelos proféticos en la Historia Religiosa y el Comentarium In Daniele de Teodoro de Cirros." en *Temas Medievales* 10 pp. 7-25.

Francisco, H. (2007) "La ciudad, el campo, la pobreza. Aspectos de los liderazgos rurales en la hagiografía siria (siglos V-VI)". En Gallego y García McGaw (2007) pp. 181-202.

Francisco, H. (2009) "¿Cómo ha sido que la fiel ciudad de Sión se ha convertido en prostituta?" *Apuntes sobre la tipología imperial en la historiografía anticalcedoniana*. M. Campagno, J. Gallego y C.G. García Mac Gaw (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo*, Buenos Aires, Miño y Dávila Ed (en prensa)

Frank, G. A. (2000) *The Memory of the eyes: Pilgrimage to desert ascetics in the Christian East during the fourth and fifth centuries*. Berkeley.

Frend, W.H.C. (1952) *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford.

Frend, W.H.C. (1965) *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford.

Frend, W.H.C. (1972a) *The rise of monophysite movement*. Cambridge.

Frend, W.H.C. (1972b) "The monks and the survival of the east roman empire in the fifth century." En *Past and present*, 54, pp.3-24.

Frend, W.H.C. (1973) 'Severus of Antioch and the origins of the monophysite hierarchy', en Neiman & Schatkin (1973) pp. 261-275

Frend, W.H.C. (1976) *Religion popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*. Londres.

Frend, W.H.C. (1979) "Town and countryside in early Christianity" en Naker, D. (1979) pp. 25-42.

Frendo, J.D.C. (1988-1991) "Religion and politics in Byzantium on the eve of the arab conquest" en *Florilegium* 10 pp. 1-26

Friedriksen, P. (2000) "Allegory and Reading God's Book: Paul and Augustine on the Destiny of Israel" en Krott (2000) pp. 125-149.

Frishman, J. & Van Rompay, L. (eds.) (1997) *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian interpretation*. Lovaina.

Gaddis, M. (2005) *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley

Gallego, J. y García McGaw, C. (2007) *La ciudad en el mundo antiguo. Política, agricultura y sociedad*. Buenos Aires.

Garitte, G. (1966) "Textes hagiographiques orientaux relatifs a S. Leonce de Tripoli:II. L'homélie copte de Severe d'Antioche" en *LM* 79: pp. 335-86.

Garsoian, N. (1997a) "The arshakundi dynasty" en Hovannisian (1997) pp. 63-94.

Garsoian, N. (1997b) "The Marzapanate (428-652)" en Hovannisian (1997) pp. 95-115.

Gärtner, B. (1965) *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*. Cambridge.

Gasparri, S. (2005) *Altomedioevio mediterraneo. Storia, religione, archeologia e arte fra tardoantico e altomedioevo*. Florencia.

Geanakoplos, D.J. (1965) "Church and State in the Byzantine Empire: a Reconsideration of the Problem of Caesaropapism" en *CH* 34.4 pp. 381-403.

Gero, S (1981) *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth century*.

Gibbon, E (1777-1788) *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire*. 6 vol. Oxford.

Gippert, J.(1997) "St. Nino's Legend: Vestiges of its various sources" en *Gelatis Ak'ademiis Moambe* 3, pp. 1-17

Gonnet, D (2001) "L'acte de citer dans l'Histoire Ecclesiastique d'Eusèbe" en Pouderon & Duval (2001) pp. 181-194

Grafton, A. & Hale Williams, M. (2006) *Christianity and the transformation of the book: Origen, Eusebius, and the library of Caesarea*. Harvard.

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

Gray, P. T. R. (1982) "Neo-Chalcedonianism and the Tradition: From Patristic to Byzantine theology" en *ByzF* 8 pp. 61-70.

Greatrex, G. (2001) "Lawyers and Historians in Late Antiquity." En Mathisen (2001) pp. 148-161.

Greatrex, G. (2006a) "Pseudo-Zacharie de Mytilène et l'historiographie du VI<sup>e</sup> siècle." En *21st International Congress of Byzantine Studies*, Londres.  
<http://www.byzantinecongress.org.uk/comms/Greatrex/paper.pdf>

Greatrex, G. (2006b) "Pseudo-Zachariah of Mytilene: The Context and Nature of his Work" en *JCSSS* 6, pp. 39-52.

Grègoire, H (1948) "The Byzantine Church." En Baynes & Moss (1948) pp. 86-135

Gregorios, P., Lazareth, W.H., & Nissiotis, N.A. (1981) *Does Chalcedon Divide or Unite: Towards convergence in Orthodox Christology*. Génova.

Gregory, Th. (1979) *Vox Populi: Violence and Popular involvement in the religious controversies of the V century AD*. Ohio.

Griffith, S. H. (1998) "Asceticism in the Church of Syria: The hermeneutics of Early Syrian Monasticism." En Wimbush & Valantasis (1998) pp. 220-245.

Grillmeier, A. & Bacht, H. (1951) *Das Konzil von Chalkedon*. 3 vols. Würzburg.

Grillmeier, A & alii (1986) *Christ in Christian Tradition. 2 From the council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Vol. 1 From Chalcedon to Justinian*. Londres.

Grillmeier, A & alii (1995) *Christ in Christian Tradition. 2 From the council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Vol. 2 The Church of Constantinople in the sixth century*. Londres.

Grillmeier, A & alii (1996) *Christ in Christian Tradition. 2 From the council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Vol. 4. The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. Londres.

Grypeu, E, Swanson, M. & Thomas, D. (2006) *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Leiden.

Guenée, B. (1973) « Histoires, annales, Chroniques. Essai sur les genres historiques au moyen Age » en *Annales. ESC*. 28 pp. 997-1016.

Guillaumont, A. (1979a) *Aux Origines de monachisme chrétien : Pour une Phénoménologie du monacisme*. Paris.

Guillaumont, A. (1979b) « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien. » en Guillaumont (1979a) pp. 89-116.

Guinan, M. D. (1972) *The Eschatology of James of Sarug*, thèse, PhD, The Catholic University of America.

Güinot, J.N. (1989) "La typologie comme technique herméneutique." En *Cahiers de Biblia Patristica 2. Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*. pp. 1-34.

Güinot, J. N. (1998) "L'exegese de Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret de Cyr: Un lieu de conflit ou de convergence?" *Cassiodorus 4* pp. 47-82.

Güinot, J. N. (2001) "La place et le rôle de l'histoire événementielle dans l'Exégèse de Thodoret de Cyr" en Pouderon, B. & Duval, Y.-M. (2001) pp. 329-348.

Gwynn, J. (1909) *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*, Londres, 1909.

Haas, C. (1997) *Alexandria in Late Antiquity : Topography and Social Conflict Ancient Society and History*. Baltimore.

Hägg, T & Rousseau, P. (2000) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley

Hackel, S. (1981) *The Byzantine saint*. Birmingham.

Haldon, J. (1990) *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge

Haldon, J. & Conrad, L. I. (2004) *The Byzantine and Early Islamic Near East VI. Elites old and new* Princeton.

Harkins, A. K. (2006) "Theological Attitudes toward the scriptural text: lessons from the Qumram and Syriac exegetical traditions." En *TS 67.3* pp. 498-507.

Harnack, A. von (1909). *History of Dogma*, 2 Vol. Primera edición alemana *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen.

Harries, J. & Wood, I. (1993), *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*. Londres.

Harvey, S. A. (1981) "The politization of the byzantine Saint" en Hackel (1981) pp. 37-42.

Harvey S. A. (1988) "Remembering pain: Syriac historiography and the separation of the churches." *Byz.* 58, pp. 295-308.

- Harvey S. A. (1990) *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley.
- Harvey S. A. (2001) "Theodora the "believing Queen": A study in Syriac Historiographical Tradition" en *Hugoye* Vol. 4 No.2.
- Hatlie, P. (2008) *The monks and Monasteries of Constantinople, Ca. 350-850*.Cambridge.
- Havelock, E. A. (1963) *Prefacio a Platón*. Madrid 1994.
- Herf, J. (1985) *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura, y política en Weimar y el tercer Reich*. México.
- Hevelone-Harper, J. L. (2006a) "Ecclesiastics and Ascetics: Finding Spiritual Authority in Fifth- and Sixth-Century Palestine" en *Hugoye* Vol. 9, No. 1,
- Hevelone-Harper, J (2006b) "Anacortite and Abbot: Cooperative authority in Late Antique Gaza" en Young, Edwards & Parvis (2006) pp. 379-384.
- Hidalgo De La Vega, M. J. (1989) *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca.
- Hillyer, N. (1969) "The Servant of God." En *Evangelical Quarterly* 41 143-60.
- Hirschfeld, Y (2004) "The Monasteries of Gaza: An Archaeological Review" en Bitton-Ashkelony & Kofsky (2004) pp. 61-88.
- Hobsbawm, E. (1983) "Inventing Traditions." en Hobsbawm & Ranger (1983) pp. 1-14.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge.
- Holladay, W. L. (1986) *Jeremiah 1*. Hermeneia. Filadelfia/Mineápolis.
- Holladay, W. L. (1989) *Jeremiah 2*. Hermeneia. Filadelfia/Mineápolis.
- Hollerich, M. (1982) "The Alexandrian Bishops and the Grain Trade" en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 25, 2, 1982, pp. 187-207.
- Honigmann, E. (1939), "L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse" en *Byzantion* 14 pp. 615-25.
- Honigmann, E. (1950) "Juvenal of Jerusalem", en *DOP* 5 pp. 211-279.
- Honigmann, E. (1951) *Evêques et Evêches Monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*. Lovaina.
- Honigmann, E (1952) *Pierre l'iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Areopagite*. Bruselas.

- Honigmann, E. (1953) 'Zacharias of Mytilene' en *Patristic Studies*. Pp. 194-204.
- Horn, C. B. (2003a) "Peter the Iberian and Palestinian Anti-Chalcedonian Monasticism in Fifth- and Early Sixth-Century Gaza" en *Aram* 15 pp. 109-128.
- Horn, C. B. (2003b) "Reseña de: Jan-Eric Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*. Piscataway, NY: Gorgias Press, 2002." En *Hugoye* 6.1 <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No1/HV6N1PRHorn.html>
- Horn, C. B. (2006) *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*. Oxford.
- Hovannissian, R. G. (1997) *The armenian people from ancient times to modern times. Vol 1. The dynastic periods from Antiquity to fourteenth Century*. Nueva York.
- Howard-Johnston, J. & Hayward, P. A. (1999) *The cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle ages. Essays on the contribution of Peter Brown*. Oxford.
- Hoyland, R. (1997) *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton.
- Humfress, C (2007) *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*.
- Hunt, E.D. (1984) *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford.
- Hussey, J.M. (1986) *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford.
- Ivanov, S (2006) *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Oxford.
- Jaeger, W. (1933) *Paideia*. México, 1993.
- Jaeger, W. (1961) *Cristianismo primitivo y Paideia griega*. México, 1993.
- Jones, A.H.M. (1959) "Were ancient heresies social or national movements in disguise?" en *JTS* n.s. 10 . pp. 280-298.
- Jones, A.H.M. (1964) *The later Roman Empire*. Oxford.
- Jones, A.H.M. (1978) *Constantine and the conversion of Europe*. Toronto.
- Jones Hall, L. (2003) *Confrontation in Late Antiquity. Imperial Presentation and Regional adaptation*. Cambridge.
- Jones Hall, L. (2004) *Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity*. Londres.
- Joseph, J (2000) *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Power*. Leiden
- Kaegi, W.E. (1968) *Byzantium and the decline of Rome*. Princeton.

- Kaegi, W.E. (1992) *Byzantium and the early islamic conquest*. Cambridge.
- Kantorowicz, E. H. (1957) *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid.
- Kannengieser, C (2001) "L' Histoire des Ariens d' Athanase d'Alexandrie: Une historiographie de combat au IV<sup>me</sup> siècle" en Pouderon & Duval (2001) pp. 127-138
- Kaplan, M. (1992) *Les hommes et la terre à Byzance du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*. Paris.
- Kazhdan, A. (1995) "Holy and Unholy Miracle Workers" en Maguire (1995) pp. 73-82.
- Kee, J. (1990) "Typology and Tradition: Refiguring the Bible in Milton's *Paradise Lost*," *Semeia* 51
- Kenney, E.J. & Clausen, W. V. (1982) *Cambridge History of Classical Literature*. Vol. II Cambridge.
- Kennedy, H. (1989) "Change and Continuity in Syria and Palestine at the Time of the Moslem Conquest." en *Aram* 1, pp. 258-267
- Kim, A. Y. (2000) "Signs of Ephrem's Exegetical Techniques in his Homily on Our Lord." En *Hugoye* Vol. 3, 1.  
<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol3No1/HV3N1Kim.html>
- Kisoudis, D. (2007) *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche*, Marburg.
- Kofsky, A. (1997) "Peter The Iberian Pilgrimage, Monasticism And Ecclesiastical Politics In Byzantine Palestine" *LA* 47 pp. 209-222.
- Kofsky, A. (2004) "What happened to the Monophysite monasticism of Gaza?" en Bitton-Ashkelony & Kofsky (2004) pp. 183-194.
- Krawiec, R. (2003) "From the womb of the church: Monastic families" en *J ECS* 11.3 pp. 283-307
- Krott, M. (2000) *Interpretation and Allegory : Antiquity to the Modern Period*. Leiden.
- Krueger, D. (1996a) *Symeon the holy fool. Leontius' Life and the Late antique city*. Berkeley.
- Krueger, D. (1998) "Typological figuration in Theodoret of Cyrrhus Religious History and the art of postbiblical Narrative". en *J EChS* 5:3 pp. 393-419.
- Krueger, D. (1999) "Hagiography as an ascetic practice in the Early Christian East" en *Journal of Religion* 79.2 pp. 216-232

Krumbacher, K., (1897) *Geschichte der byzantinischen Literatur. Von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*. Munich.

Kugener, M.A. (1900) "La compilatio historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur" en *ROC* 5 : pp. 201-14, 461-80.

Kugener, M. A. (1909) "Observations sur la Vie de l'Ascete Isaïe et sur les vies de Pierre l'Iberien et de Theodore d'Antinoe par Zacharie le Scholastique" en *BZ* pp. 464-470.

Laga, C., Munitz, J.A. y Van Rompay, L. (1985) *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Albert Van Roeg*. OCA 18, Lovaina.

Laistner, M.L. (1947) "Antiochene exegesis in western Europe during the middle ages." En *HThR* 40 pp.19-31

Lamberton, R (1986) *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical reading and the growth of Epic Tradition*. Berkeley.

Land, J. P. N. (1856) *Joannes Bischof von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker*. Leiden.

Lane Fox, R (1987) *Pagans and Christian in the Mediterranean World form the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*. Nueva York.

Lang, D. M.(1951) "Peter the Iberian and his biographers" en *JEH* 2, pp. 158-168.

Laurent, J. (1919) *L'Arménie entre Byzance et l'Islam*, Paris.

Lavenant, R. (1983) *III Symposium syriacum*. OCA 221, Roma.

Lavenant, R.; Molenberg, C. Reinink, G.J. (1987) *IV Symposium syriacum*. OCA 229, Roma.

Lavenant, R. (1990) *V Symposium syriacum*. OCA 236, Roma.

Lavenant, R. (1992) *VI Symposium syriacum*. OCA 247, Roma.

Lavenant, R. (1998) *VII Symposium syriacum*. OCA 256, Roma.

Lebon, J. (1909) *Le monophysisme séverien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*. Lovaina.

Lebon, J. (1951) "La christologie du monophysisme syrien" En Grillmeier & Bacht (1951) pp. 425-580.

Lemerle, P. (1965) "L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: les origines du "schisme" des Églises." En *Bulletin de la association Guillaume Budé*. pp. 228-246.

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



- Lim, R. (1995) *Public disputation, power, and Social order in Late Antiquity*. Berkeley.
- Lim, R. (2001) "Christian triumph and controversy" en Bowersock, G. W., Brown, P; Grabar, O (2001) pp. 196-218
- Light, L. (2004) "Versions et révisions du texte Biblique" en Riché & Lobrichon (2004) pp. 55-93.
- Ljubarskij, J. N. (1993) "New trends in the study of Byzantine Historiography." en *DOP*. 47 Pp. 131-138.
- Lo Nero, C. (2001) "Christiana dignitas: new Chirstian criteria for citizenship in the Late roman empire" en *Medieval encounters*, 7,2; pp. 146-164
- Louth, A. (2004a) "The fourth Century alexandrians: Athanasius and Dydimus" en Young, F. Ayres, L., Louth, A. (eds.) (2004) pp. 275-282.
- Louth, A. (2004b) "John Chrisostom and the antiochene school to Theodoret of Chyrrus" en Young, F. Ayres, L., Louth, A. (eds.) (2004) pp. 342-352
- Louth, A. (2004c) "Hagiography" en Young, Ayres & Louth (2004) pp. 358-361.
- Luibheéid, C. (1965) "Theodosius II and Heresy" en *JEH* XVI, pp. 13-38.
- Maas, M. (1986) "Roman History and Christian ideology in Justinianic Legislation" en *DOP* 40 pp. 17-31.
- Maas, M. (2005) *The Cambridge companion to the Age of Justinian*. Cambridge.
- Mac Mullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire*. New Haven.
- Macrides, R.J. (1990) "Nomos and Kanon on paper and Court" en Morris (1990) pp. 61-85.
- Magdalino, P. (1993) "The history of the future and its uses. Prophecy, Policy and Propaganda." En Beaton & Roueché (1993) pp. 3-34.
- Magdalino, P. (2006) "The making of Byzantine orthodoxy definition and display, inclusion and exclusion." En *21st International Congress of Byzantine Studies*. Londres. [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](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)
- Maguire, H. (1995) *The Byzantine Magic*. Washington
- Mango, C (1988) "The tradition of Byzantine chronography." *Harvard Ukranian Studies* 12/13 pp. 360-71.

Mar, M. (2004) "Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)" en *Illu*, 11, pp. 51-68.

Marasco, G (2003) *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden.

Maraval, P. (1998) « La recepción de Chalcedoine dans l'empire d'orient » en AAVV (1998) pp. 107-145

Markus, R. (1975) "Church History and the Early Church Historians" en *Studies in Church History* 11 pp. 1-17

Markus, R. (1990) *The End of Ancient Chistianity.* Cambridge.

Marrou, H. I (1977) *Décadence Romaine ou Antiquité tardive. IIIe VIe siècles.* París.

Martindale, J. R. (1980), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 vol. Cambridge.

Mathisen, R. W. (2001) *Law Society and Authority in Late Antiquity.* Oxford.

Mc Cormick, M. (1986) *Eternal Victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West.* Cambridge.

Mc Culloch, S. (1982) *A short history of Syriac Christianity to the rise of Islam.* Chico.

McGuckin, J. A. (1994) *St Cyril of Alexandria, The Christological Controversy: Its History, Theology and Texts.* Leiden.

McGinn, B (1998) "El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad" en Bull (1998) pp. 75-108.

Menze, V. L. (2004a) *The Making of a Church: The Syrian Orthodox in The Shadow of Byzantium and the Papacy.* Princeton, PhD.

Menze, V. L. (2004b) "Priest, Laity and the Sacrament of the Eucharist in sixth century Syria," en: *Hugoye* 7.2

<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol7No2/HV7N2Menze.html>

Metzger, B. (1977) *The Early Versions of the New Testament their origins, Transmission ad limitations.* Oxford.

Metzger, B (2002) *A Textual Commentary On The Greek New Testament.* Stuttgart

Meyendorff, J. (1968) "Justinian the empire and the Church" en *DOP*, 22 pp.45-60.

Meyendorff, J. (1974) *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes.* Nueva York

Meyendorff, J. (1989) *Imperial unity and christian division.* New York.

- Micheau, F. (2008) "Eastern Christianities (eleventh to fourteenth century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites" en Angold (2008) pp. 373-403
- Michaux, W. (1953) "Les cycles d'Elie et d'Elisee (1 Rois 17 à 2 Rois 13,22)." en *Bibel und Kirche* 2 pp. 76-99.
- Michel, A. (1959) *Die Kaisermacht in der Ostkirche*. Darmsstadt.
- Millar, F. (2006) *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450)*. Sather Classical Lectures, Vol. 64. Berkeley.
- Momigliano, A. & ali. (1989) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid.
- Momigliano, A. (1992) *De paganos judíos y cristianos* México.
- Momigliano, A. (1993) *Ensayos de Historiografía antigua y moderna*, México.
- Moorhead, J. (1981) "The monophysite response to the arab invasion" en *Byz* 51, pp. 579-591.
- Morony, M. (2005) "History and identity in the syrian churches" en Van Ginkel et al. (2005) pp. 1-34.
- Morris, R. (1990) *Church and People in Byzantium*. Birmingham.
- Mosshammer, A. A., (1979) *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Londres.
- Motos Guirao, E. & Morfakidis Filactós, M. (2006) *Constantinopla. 500 años de su caída*. Granada, 2006.
- Mullett, M.E. y Scott, R. D. (1981) *Byzantium and the classical tradition*. Birmingham.
- Murray, Robert H. (1975a) *Symbols of church and kingdom. A study in early Syriac tradition*, Cambridge.
- Murray, R. (1975b) "The features of the earliest Christian ascetism." en Brooks (1975) pp. 63-77.
- Neiman, D. & Schatkin, M. (1973), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky* (OCA 195), Roma.
- Neumann, V (2000) "Carl Schmitt. Introduction" en Jacobson, A. & Schlink, B. (2000). Pp. 280-289.
- Neusner, J., Friedrichs, E., Levine, A.J. (1989) *Religious Writings and Religious Systems: Systemic Analysis of Holy Books*. Atlanta.

- Norris, R. A. (2004) "Gnostic Literature" en Young, Ayres & Louth (2004), pp. 20-27.
- Oakley, F. (2006) *Kingship: The Politics of Enchantment*. Oxford
- O'Keefe, J. J. (1996) "Christianizing Malachi: Fifth-Century Insights from Cyril of Alexandria," *VCh*. 50: pp 136-158.
- O'Keefe, J. J. (1997) "Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology," en *Theological Studies* 58 pp. 39-60.
- O'Keefe, J. J. (2000) "A Letter that Killeth" Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms." en *JEChS* 8:1 pp. 83-104.
- Orlandi, T. (1968) *Storia Della Chiesa di Alessandria I*. Milán
- Orlandi, T. (1970) *Storia Della Chiesa di Alessandria II*. Milán
- Orlandi, T. (1979) "Un frammento delle Pleroforie in copto," en *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 2 pp. 3-12.
- O'Roark, D. (1999) "Parenthood in Late Antiquity: The evidence of Chrysostom" en *GRBS*, 40.1 pp. 53-81.
- Ostrogorsky, G. (1969) *History of the Byzantine state*. New Jersey.
- Outtier, B. (1973) "Saint Éphrem d'après ses biographies et ses oeuvres." en *POr*. Vol. IV 1-2 pp. 11-23.
- Paczkowski, M. C. (1997) "Lo spirito della profezia nel monachesimo antico" en *LA* 47 pp. 171-208.
- Pagels, E. (1982) *Los evangelios gnósticos*. Barcelona.
- Pagels, E. (1990) *Adán, Eva y la Serpiente*. Barcelona.
- Palmer, A. (1993) *The seventh century in the West-syrian Chronicles*. Liverpool.
- Paret, Y. R. (1967) "Domitianus de Melitène et la politique religieuse de l'empereur Maurice", *Revue des Etudes Byzantines*, 15 pp.
- Parpola, S (2004) "Assyrian identity in ancient times and today" Conferencia en la Universidad de Göteborg, publicada en [www.aina.org/articles/assyrianidentity.pdf](http://www.aina.org/articles/assyrianidentity.pdf)
- Paschaud, F. (2001) "Réflexions sur le problème de la fiction en historiographie." en Pouderon & Duval (2001) pp. 23-35
- Patlagean, E. (1968) "Ancienne hagiografie byzantine et histoire sociale" en *Annales. ESC*, 23,1. pp. 106-126.

Patlagean, E. (1978) *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance. IVe-VIIe siècles*. Paris-La Haya.

Patlagean, E. (1978) "Christianisation et parentes rituelles le domaine byzantine" en *Annales E.S.C.* 33 pp. 625-636

Patrich, J. (1995) *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. Fourth to Seventh Centuries*. Washington.

Payne Smith, R. (1895) *Thesaurus Syriacus*. Oxford.

Pazdernik, C. (2005) "Justinianic Ideology and the power over the past" en Maas (2005) pp. 185-212.

Pépin, J. (1958) *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-Christiennes*. Paris.

Perrone, L. (1980) *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553) (Testi e ricerche di Scienze religiose, 18)*, Brescia.

Perrone, L. (1989) "Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: Le Pleroforie di Giovanni de Maiuma" en *Augustinianum* 29, pp. 451-495.

Peters, C. (1960) "Elie (le prophète)-Elie et l'ideal monastique". En *DSp* 4 pp. 567-571.

Petersen, W. (1985) "The dependence of Romanos the Melodist upon the syriac Ephrem: Its Importance for the origin of the Kontakion" en *VC* 39.2 pp. 171-187,

Petersen, W. (1997) "ΟΥΔΕ ΕΓΩ ΣΕ ΚΑΤΑΚΡΙΝΩ The Protevangelium Jacobi, and the History of the Pericope Adulterae," En Petersen, Vos & de Jonge (1997), pp. 191-221.

Petersen, W. L. Vos, J. S. & de Jonge, H. J.; (eds.) (1997) *Sayings of Jesus: Canonical and Non-canonical. Essays in honour of Tjize Baarda*, Leiden.

Peterson, E. (1935) *El monoteismo como problema político*. (ed. Castellana 1999).

Pierre, M.-J., (1991) " Jacques de Saroug, 2e et 3e discours sur Élie", en *Le Saint Prophète Élie (Spiritualité orientale 53)*, Abbaye de Bellefontaine, p. 483-550.

Pippidi, D.M. (1976) *Assimilation et résistance à la culture greco-romaine dans le mond ancien*. Bucarest.

Podskalsky, G (1984) "Representation du temps dans la eschatologie impériale byzantine" en *AAVV* (1984) pp. 439-450

Pohl, W. & Reinitz, H. (1998) *Strategies of distinction the construction of ethnic communities 300-800 dC*. Leiden.

- Poirion, D. (1982) *La chronique et l'histoire au Moyen Age*. Paris.
- Possekkel, U. (1999) *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*. CSCO 580, Subsidia 102; Lovaina.
- Pouderon, B. & Duval, Y.-M. (2001) *L'historiographie de l'église des premiers siècles*. TH 114 Paris.
- Räsänen, H. (1985) "Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism." En *NTS* 31 543–53.
- Rapp, C. (2000) "The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social contexts." En *Arethusa* 33 pp. 379-399
- Rapp, C. (2004) "Bishops in Late Antiquity: a new social and urban Elite? En Haldon & Conrad (2004) pp. 149-178.
- Rapp, C. (2005) *Holy Bishops in Late Antiquity the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley
- Reinink, G.J. (1992) "Ps-Methodius: A concept of History in response to the rise of Islam." En Cameron & Conrad (1992) pp. 149-187
- Reinink, G.J. & Klugkist, A.C. (1999), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers OLA* 89; Lovaina.
- Reiter, R. E. (1969) "On biblical typology and interpretation of literature" en *College English*, 30.7, pp. 562-571.
- Renan, Ernest (1866-1881) *Histoire des origines du Christianisme* 8 vol. Paris.
- Rich, J. (1996) *The City in Late antiquity*. Londres
- Riché, P. Y Lobrichon, G. (Dir.) (1984) *Le Moyen Age et la Bible*. Paris.
- Ricks, D & Magdalino, P. (1998) *Byzantium and the Modern Greek Identity*. Londres.
- Robinson, C. F (2001) *Empire & Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge.
- Rohrbacher, D. (2002) *The historians of late antiquity*. Londres.
- Roldanus, A. (1997) "Stützen und störenfriede: Mönchische Einmischung in die doktrinäre und kirchenpolitische Rezeption von Chalkedon" en Van Oort & Roldanus (1997) pp. 123-189.
- Roldanus, J & Van Oort, J. (1997) *Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon*. Lovaina.

- Rosenquist, J. O. (1996) *AEIΩN. Studies presented to Lennard Ryden on His Sixty fifth Birthday*. Uppsala.
- Rostovtzeff, M. I. (1941) "The near East in the Hellenistic and Roman Times" en *DOP* 1, pp. 25-40
- Russell, J (1995) "The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period" en Maguire (1995) pp. 35-55.
- Rousseau, P. (1972) "Blood relationships among Early Eastern Ascetics." En *JTS* 23. pp. 135-144
- Rousseau, P. (1994) *Basil of Caesarea*. Berkeley.
- Roux, R. (2002) *L'exégèse biblique dans les Homélie cathédrales de Sévère d'Antioche* (Studia Ephemeridis Augustinianum 84), Roma.
- Rowe, C. (2000) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge
- Rüger, H. P. (1970) "Zum Text von Sir 40:10 und Ex 10:21." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 82 pp. 103-9.
- Said, E (2002) *Orientalismo*. Buenos Aires.
- Salvesen, A (1998) *Origen's Hexapla and fragments: papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla*. Tübingen.
- Shahid, I. (1984) *Byzantium and the Arabs in the fourth Century*. Washington
- Shahid, I. (1989) *Byzantium and the Arabs in the fifth Century*. Washington
- Shahid, I. (1995) *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Washington
- Shahid, I. (2000) "Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. A Propos of a recent review" en *Byzantinische Forschungen* 26; pp. 125-160.
- Scheid, J. (1991) *La religión en Roma*, Madrid.
- Schmitt, K. (1922) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Bonn.
- Schroeder, C. (2004) "A Suitable Abode for Christ: The Church Building as Symbol of Ascetic Renunciation in Early Monasticism" en *CH* 73 pp. 472-522.
- Schwartz, E. (1912) "Johannes Rufus ein Monophysitischer Schriftsteller" en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 16, pp. 1-28.
- Schwartz, E. (1913) *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig.

- Schwartz, R. M. (1990) *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, Cambridge/ Oxford.
- Scott, R. D. (1981) "The classical tradition in Byzantine Historiography" en Mullett y Scott (1981) pp. 61-74.
- Scott, R. D. (1985) "Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda" en *DOP* 39. pp. 99-109.
- Segal, J.B (1955) "Mesopotamian Communities from Julian to the rise of Islam". *Proceedings of the British Academy*. XLI. Londres.
- Segal, J.B (1970) *Edessa the blessed city*. Oxford.
- Shin, A (2006) "The Images of Nestorius and the factionalism after Chalcedon" en Young, Edwards, Parvis (2006) pp. 125-130.
- Smith, M. A. (1987) "Jeremiah ix 9—A Divine Lament." *VT* 37 pp. 97-99.
- Sommar, Mary E. (2003) "Pragmatic application of Proto-Canon Law: Episcopal Translation" en Jones Hall, Linda (2003) pp. 89-101.
- Soro, B. (1994) "Is the Theology of the East Nestorian?" en *Orthodoxy and Catholicity in the Syriac tradition*. Viena.  
[http://www.cired.org/east/0103\\_is\\_theology.pdf](http://www.cired.org/east/0103_is_theology.pdf)
- Stein, E. (1949) *Histoire du Bas-Empire*. Paris.
- Steinmetz, D. C. (1980) "The Superiority of Pre-Critical Exegesis," *Theology Today* 37 pp. 27-38.
- Steppa, J. E. (2002) *John Rufus and the world vision of antichalcedonian culture*. Piscataway.
- Steppa, J. E. (2004) "Heresy and Orthodoxy. The Anti-Chalcedonian hagiography of John Rufus" en Bitton-Ashkelony & Kofsky (2004) pp. 89-106.
- Sterk, A (2004) *Renouncing the World Yet Leading the Church The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Massachusetts Londres.
- Stiennon, D (1992) "Zacharias Scholasticus or the Rhetor" en *EECh* 2 p. 884.
- Straub, J. (1967) "Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΧΕΟΠΙΟΣ Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's majesty" en *DOP* 21 pp. 37-55.
- Stroumsa, A. G. (1989) "Religious contacts in Byzantine Palestine" en *Numen* 36.1 pp. 16-42.
- Synek, E. M. (2000) "The Life of Nino: Georgia's conversion to its female Apostle." en Armstrong & Word (2000), pp. 3-13



Taft, R. (1977) "The Evolution of the Byzantine 'Divine Liturgy'" en *OCP* XLIII, pp. 8-30

Taft, R. (1983) "Receiving Communion - a Forgotten Symbol" en *Worship* 57. pp. 412-418.

Taft, R. (1996) *The Christian East its institutions & its thought. A critical reflection.* OCA 251, Roma.

Tate, G. (1992), *Les campagnes de la Syrie du Nord (II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècles)*, Paris.

Tate, G. (1997) "Expansion d'une société riche et égalitaire : les paysans de Syrie du Nord du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle." En *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 141, pp. 913-941.

Taylor, D.G.K. (1998) "St. Ephraem's influence on greeks" en *Hugoye* Vol. 1 nro 2. <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Taylor.html>

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

Teja, R (1998) *Cristianismos marginados. Rebeldes, excluidos, perseguidos.* Aguilar del campo.

Teja, R. (1999) "De Bizancio a Constantinopla. El nacimiento de una capital religiosa" en *Cuadernos Illu'*, 2, pp. 12-22.

Tchalenko, G. (1953-1958) *Villages antiques de la Syrie du nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine.* 3 vol. Paris.

Ter Haar Romeny, R.B. (1997) "Eusebius of Emesa's commentary on Genesis and the origins of the Antiochene School" en Frishman, J. & Van Rompay, L. (eds.) (1997) pp. 125-142.

Ter Haar Romeny, R. B. (2007) "A Philoxenian Harklean Tradition? Biblical quotations in Syriac Translations from Greek." En Van Bekkum; Drijvers, Klugkist (2007) pp. 59-76

Towsend, W. T. (1936) "The Henotikon Schism and the Roman Church" en *The Journal of Religion*, 16.1, pp. 78-86

Trebolle Barrera, J (1993) *Biblia Judía y Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia.* Madrid.

Trenchard-Smith, M (2006) *Perceptions of unreason in Byzantine Empire to the end of the first milenium.* University of California. Tesis PhD.

Trenchard-Smith, M (2007) "Barking at the Cross: A Curious Incident from the So-called Chronicle of Zachariah of Mytilene." Conferencia presentada en la 33<sup>Rd</sup> *annual Byzantine Studies Conference*. Universidad de Toronto, p. 8  
<http://www.bsana.net/conference/archives/2007/BSCAbstracts2007.pdf>

Trimingham, J. S. (1979) *Christianity among the Arabs in Pre-islamic Times*. Londres

Troianos, S. (1985) "Θεσπίζομεν τήντων, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικούς κανόνας" en *Βυζαντινά*, 13, pp. 291-296.

Ubierna, P. (1996) "El Santo en la sociedad Bizantina. Una hagiografía de la estulticia de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla." en *Byzantion nea Hellás* pp. 235-248.

Ubierna, P. (2004) "Exégesis, Apocalíptica y Escatología en la Patrística siríaca de los siglos IV al VI." Ponencia presentada en el Encuentro de Patrística-Universidad Nacional de Villa María. 24 de junio.

Ubierna, P. (2005a) *L'apocalyptique byzantine. Études sur une économie du temps*, Paris.

Ubierna, P. (2005b) "Liturgia y apocalíptica en Bizancio: Notas sobre la leyenda del Trisagion." en Gasparri (2005) pp. 59-69.

Ubierna, P. & Francisco, H. (2007) "Principios organizadores de la autoridad política en el pensamiento jurídico bizantino, siglos IV al X. Variaciones sobre la noción de oikonomia." En Dell'Elicine, Miceli, Morin (2007) En prensa.

Ullmann, W., (1963) "La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media" en Bertelloni (2002), pp. 107-146

Ullmann, W., (1976) "El significado constitucional de la política de Constantino frente al Cristianismo", en Bertelloni (2002), pp. 11- 33.

Ullmann, W. (1985) *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid.

Valantasis, R. (1998) "A theory of the Social function of Asceticism" en Wimbush & Valantasis (1998) , pp. 544-552.

Vallejo Girvés, M (2006) "Desterrados en Constantinopla (ss. V-VIII): Insularidades y ámbitos monásticos" en Motos Guirao & Morfakidis Filactós (2006) pp. 185- 195.

Van Bekkum, W. J.; Drijvers, J. W.; Klugkist, A. C. (2007) *Syriac Polemics. Studies in honour of Gerrit Jan Reinink*. Lovaina.

Van den Broek, R. (1995) "The Christian 'school' of Alexandria in the second and third centuries" en Drijvers, Jan Willelm & Mac Donald, Alasdair (Eds.) (1995) pp. 39-47

- Van Deun (2003) "The Church Historians after Eusebius" en Marasco (2003) pp. 151-176
- Van Esbroeck, M. (1992) "La Légende des Sept Dormants d'Éphèse selon le Codex Syriaque N.S.4 de Saint-Pétersbourg" en Lavenant (1992) pp. 189-200.
- Van Esbroek, M (1993) "Peter the Iberian and Dyonisius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited" en *OCP* 59 pp. 217-227
- Van Ginkel, J. J. (1992) "*John of Ephesus on Emperors: The perception of the Byzantine Empire by a Monophysite.*" en Lavenant (1992). pp. 323-333.
- Van Ginkel, J. J. (1995) *John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*. Groningen.
- Van Ginkel, J. J. (1998) "Making History: Michael the Syrian and His Sixth-Century Sources" en Lavenant (1998) pp. 351-358.
- Van Ginkel, J.J. (1999a) "Persuasion and persecution; Establishing church unity in sixth century" en *AAVV* (1999) pp. 61-69.
- Van Ginkel, J. J. (1999b) "Whence comes your holiness, father? On the life of Malkha and John of Asia" en Reinink, G.J. & Klugkist, A.C. (1999) pp. 117-123
- Van Ginkel, J. J. (2005) "Monk, Missionary, and Martyr: John of Ephesus, A Syriac Orthodox Historian In Sixth Century Byzantium" en *JCSSS* 5, pp. 35-50.
- Van Ginkel, J. J. (2006) "The perception and presentation of the Arab conquest in Syriac Historiography: How did the changing social position of the Syrian orthodox community influence the account of their historiographers? en Grypeu, Swanson & Thomas (2006) pp. 171-184.
- Van Ginkel, J. J. (2007) "The end is near! Some remarks on the relationship between Historiography, Eschatology and Apocalyptic Literature in Wets Syrian Tradition." En Van Bekkum, W. J.; Drijvers, J. W.; Klugkist, A. C. (2007) pp. 204-217.
- Van Ginkel, J. J., Murre-Van Den Berg, H.L., Van Lint, T.M. (2005) *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the rise of Islam*. Lovaina.
- Van Rensburg, F.J. & Moysie S. (2002) "Isaiah in 1 Peter 2:4-10 Applying intertextuality to the study of the Old Testament in the New" en *Ekklesiastikos Pharos* 84/1 N.S. 13 pp. 12-30.
- Van Roey, A. (1985) "La controverse Trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et Eugene (557-569) en *OLP* 16 pp.141-165
- Van Rompay, L. (1984) "Quelques remarques sur la tradition Syriacque de l'ouvre exégetique de Théodor de Mopsueste" en Lavenant (1984) pp. 33-43

Van Rompay, L. (1997) "Antiochene Biblical interpretation: Greek and Syriac. E Frishman, J. & Van Rompay, L. (eds.) (1997) Pp. 103-123.

Van Uythfanghe, M. (1984) "Modèles bibliques dans l'hagiographie" en Riché, & Lobrichon (1984) pp. 449-487

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

Vasiliev, A. (1950) *Justin the First*. Cambridge.

Vidal Manzanares, M (1995) *El judeocristianismo palestino en el siglo primero. De Pentecostés a Jamnia*. Madrid.

Vööbus, A. (1951) *Studies in the History of the Gospel text in Syriac*. Lovaina.

Vööbus, A. (1954) *Literary critical and historical studies in Ephrem the Syrian*. Estocolmo.

Vööbus, A. (1958) *History of asceticism in Syriac Orient I. CSCO* (Subsidia 184) Lovaina.

Vööbus, A. (1960) *History of asceticism in Syriac Orient II. CSCO* (Subsidia 197) Lovaina.

Vööbus, A. (1965) *History of the school of Nisibis. CSCO 266* (Subsidia 26) Lovaina.

Vööbus, A. (1973) "The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia" en *ChH* 42 pp. 17-26.

Vööbus, A. (1987) *Studies in the History of the Gospel text in Syriac. Vol. II CSCO*, 496, (Subsidia 79) Lovaina.

Vööbus, A. (1988) *History of asceticism in Syriac Orient III. CSCO* (Subsidia 500) Lovaina.

Wallace Hadrill, J.M. (1962) *El Oeste bárbaro*. Buenos Aires.

Wallace Hadrill, D.S. (1982) *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the east*. Cambridge.

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

Watts, E. (2005a) "Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius and the return from Persia" en *GRBS* 45.3 pp. 285-315.

Watts, E. (2005b) "Winning the Intracommunal Dialogues: Zacharias Scholasticus' Life of Severus" en *J ECS* 13:4, pp. 437-464.

Watts, E. (2006-2007) "Creating the ascetic and sophistic Mélange. Zacharias scholasticus and the intellectual influence of aeneas of Gaza on John Rufus." En *Aram* 18-19 pp. 153-164.

Weber, M. (1922) *Economía y sociedad*. México.

Weingarten, S. (2005) *The saint's saints. Hagiography and geography in Jerome*. Leiden.

Weitzman, M. P. (1999) *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*. Cambridge.

Wessell, S. (2004) *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford.

Westcott, B. F. (1966) *The Epistles of St John. The Greek Text with Notes*. Abingdon.

Wheeldon, M.J. (1989) "True Stories: the reception of hisotriography in Antiquity." En Cameron (1989) pp. 33-63.

Whitby, M (1988) *The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford.

Whitby, M (2003) "The Church Historians and Chalcedon" en Marasco (2003) pp. 449-494.

Wigram, W. A. (1923) *The separation of the monophysites*, Londres.

Wilken, R. L. (1965) "Tradition, exegesis, and the Christological controversies" en *ChH* 34, pp. 123-145.

Williams, G. H. (1951a) "Christology and Church state relations in the fourth Century." en *ChH* parte I 20, 3 pp. 3-33.

Williams, G. H. (1951b) "Christology and Church state relations in the fourth Century." en *ChH*. 20, 4 (1951) pp. 3-25.

Williams, Raymond (1980) *Marxismo y literatura*. Barcelona.

Wilshire, L. E. (1975) "The Servant City." en *JBL* 94 pp. 356-67.

Wimbush, V & Valantasis, R (1998) *Asceticism*. Oxford.

Witakowski, W. (1984-1986) "Chronicle of Edessa" en *OSue*, 33-35, pp. XXXX.

Witakowski, W. (1987) *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: A Study in the History of Historiography*. Uppsala.

Witakowski, W. (1990) "Malalas in Syriac." en Jeffreys (1990) pp. 299-310.

Witakowski, W. (1991) "The sources of Pseudo-Dionysius for the third part of his Chronicle." *OSue*, 40, pp. 252-75.

Wish, H (1883) *Clavis Syriaca. A Key to the Ancient version called Peshito of the four Holy Gospels*. Londres.

Woodward, E.L. (1916) *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*. Londres.

Young, F. (1997) *Biblical exegesis and the formation of Christianity*. Cambridge.

Young, F. (2000) "Christianity" en Rowe (2000) pp. 631-660

Young, F (2004) "Classical genres in Christian guise; christian genres in classical guise" en Young, F. Ayres, L., Louth, A. (eds.) (2004) pp. 251-258.

Young, F. Ayres, L., Louth, A. (eds.) (2004) *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge.

Young, F.; Edwards, M.; Parvis, P. (2006) *Historica, Biblica, Ascetica Et Hagiographica. Papers presented at the fourteenth conference on Patristic Studies held in Oxford, 2003*. Lovaina

Youssif, P. "Exegetical Principles of Ephraem," (1990) en *Studia Patristica* 18 pp.

Zervos, G.T. (2004) "Caught in the Act: Mary and the Adulteress" en *Apocrypha* 15 pp. 57-114

Zuccotti, F. (1992) *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*. Milán.