



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Iconoclasista en Bizancio: Mitos y Realidades

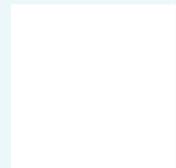
Autor:

Haldon, John

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2010, 42, 55-68



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

ICONOCLASIA EN BIZANCIO: MITOS Y REALIDADES*¹

John Haldon

University of Princeton

RESUMEN

La Iconoclasia bizantina se ha envuelto en una membrana casi impenetrable de actitudes y supuestos, muchos de ellos contradictorios. De hecho, cuando volvemos a examinar los textos en cuestión, y los ubicamos en su contexto histórico, rápidamente se hace evidente que muy poco de lo que se ha supuesto sobre el debate iconoclasta, es de hecho confiable. El contexto de la controversia iconoclasta está dado por la crisis política y económica que afectaba la región oriental del Imperio Romano tras las invasiones árabes a partir de los años 630 y el colapso del poder romano en la cuenca mediterránea oriental. La pregunta obvia es ¿por qué se produce la iconoclasia en este momento en particular? Antes del 680 y de los actos del Concilio, celebrado en Constantinopla en ese año, hay referencias dispersas a las imágenes que sugieren que de vez en cuando, y en determinadas circunstancias, algunos retratos sagrados en particular fueron venerados y se les otorgó poder para proteger a sus propietarios o para transmitir oraciones. Pero no hay pruebas de que la práctica fuera generalizada hasta entonces, después de lo cual tenemos un aluvión constante de referencias.

Palabras claves:

Bizancio – Iconoclasia – Crisis – Imperio Romano – Concilios – Idolatría

* Artículo original publicado en inglés en The College of Literature, Science, and the Arts (LSA), University of Michigan. Traducción Susana Maricel Ríos (Universidad de Buenos Aires).

http://www.lsa.umich.edu/UMICH/modgreek/Home/Endowments%20and%20Gifts/Platsis%20Endowment/Haldon_Iconoclasm_talk.pdf

¹ Este breve artículo está basado en análisis presentados en L. Brubaker and J.F. Haldon, *Byzantium in the iconoclast period: a history* (Cambridge, forthcoming), donde todas las evidencias relevantes y literatura pueden ser consultadas.

La Iconoclasia bizantina se ha envuelto en una membrana casi impenetrable de actitudes y supuestos, muchos de ellos contradictorios. Sin embargo, se ha reconocido cada vez más - y demostrado - que los bizantinos fueron los expertos en “*spin*” (centrifugar), como los políticos modernos son a menudo acusados de serlo, de manera que los escritos sobre iconoclasia bizantina, por tanto, podrían ser vistos como un particularmente problemático cuerpo de fuentes primarias. De hecho, cuando volvemos a examinar los textos en cuestión, y los ubicamos en su contexto histórico, rápidamente se hace evidente que muy poco de lo que se ha supuesto sobre el debate iconoclasta, es de hecho confiable. El contexto de la controversia iconoclasta estuvo dado por la crisis política y económica que afectó la región oriental del Imperio Romano tras las invasiones árabes a partir de los años 630 y el colapso del poder romano en la cuenca mediterránea oriental. La necesidad de codificar y delimitar los parámetros de lo que ahora es posible y pensable es evidente en los textos de los años 650 en adelante y en los intentos de la Iglesia para hacer frente al cambio de las percepciones y las explicaciones de las formas en que el mundo estaba cambiando.

Las imágenes religiosas y retratos existían desde mucho antes de la cristiandad, y continuaron en la era cristiana. Pero la fusión de retratos sagrados con la presencia real de personajes santos -un vínculo aceptado para reliquias de fines del siglo cuarto -se produjo poco antes de la primera agitación del movimiento iconoclasta a principios del siglo VIII, y la iconoclasia respondió a esto reuniendo a un amplio conjunto de cuestiones aparentemente diferentes en un mismo paquete ideológico. Hayan estado o no las imágenes en el corazón de estas preocupaciones, la construcción de esta nueva estructura conceptual fue capaz de absorberlas. La pregunta obvia es ¿por qué se produce la iconoclasia en ese momento en particular? Yo diría que la respuesta tiene que ver -como los estudiosos han sostenido durante décadas, pero sugeriría, por razones equivocadas- con la reacción bizantina al Islam. Por un lado, la iconoclasia era el posicionamiento de imágenes entre el culto de los santos: de permitir que las imágenes de lo sagrado sean como reliquias de lo sagrado. Decir que el hueso de un santo, o un trozo de tela o aceite que tocó un santo, o los huesos del santo, transmitieron la presencia de un santo fue un paso importante en sí mismo; extender ese poder a un objeto ajeno al santo en cualquier caso -el retrato pintado por manos humanas- de hecho, fue un golpe a la idolatría, y condenado como tal por los eclesiásticos. Imágenes de dioses y diosas precristianas tuvieron que ser olvidadas como actores antes de que el retrato de lo sagrado pudiese ser admitido en compañía de lo sagrado a través de imágenes milagrosas no hechas por manos humanas, un giro que solo ocurriría a mitad del siglo sexto.

Estas imágenes-reliquia fueron agentes de conversión, proveedoras de ingresos para sus propietarios y protectores de las ciudades y del Estado. A los retratos sagrados hechos por manos humanas, sin embargo, son rara vez -y en

general problemáticamente- atribuidos estos tipos de poderes milagrosos, antes del último cuarto del siglo VII, después del cual la Iglesia respondió con la primera legislación canónica relativa a las imágenes religiosas en el Concilio celebrado en Constantinopla en 692; una generación más tarde, en los años 720, varios eclesiásticos condenaron los retratos sagrados de santos y, en última instancia, la iconoclasia fue declarada oficialmente en 754 (no hay indicios de evidencia de un edicto iconoclasta emitido por León III en los años 720, y prácticamente ninguno de León III siendo él mismo un iconoclasta).

La cuestión crítica es ¿porqué razón los retratos sagrados se volvieron ampliamente aceptados como un medio de acceder a lo divino, comparables a las reliquias, hacia el año 680? ¿Fue la respuesta de la iglesia, tal y como figura en los cánones del Concilio de 692, una reacción a un cambio en la forma en que las imágenes se percibían, o hay además otras cuestiones? Y, teniendo en cuenta la reacción contra las imágenes sagradas de algunos eclesiásticos, seguida a través de la generación siguiente por la iglesia en general en la zona oriental del imperio ¿la iconoclasia fue principalmente un debate teológico, o tuvo otro significado?

Antes del 680 y de los actos del Concilio, celebrado en Constantinopla en ese año, hay referencias dispersas sobre las imágenes que sugieren que de vez en cuando, y en determinadas circunstancias, algunos retratos sagrados en particular fueron venerados y se les otorgó el poder para proteger a sus propietarios o para transmitir oraciones. Pero no hay pruebas de que la práctica fuera generalizada hasta entonces, después de lo cual tenemos un aluvión constante de referencias. ¿Por qué fue 680 el punto a partir del cual se puede detectar un cambio cualitativo en las actitudes hacia las imágenes?

El siglo VII fue un período traumático para el imperio romano oriental. Los primeros veinticinco años se caracterizaron por las invasiones persas y ávaras, que culminaron con el asedio de Constantinopla de 626, cuando al ícono religioso de Cristo se le adjudicó el haber salvado a la ciudad. Aunque el rechazo de Constantinopla al sitio básicamente acabó con la amenaza ávara, los persas continuaron ocupando la atención militar del imperio por otro año, hasta que el emperador Heraclio los derrotó y recuperó la Vera Cruz, en el año 627-628. Pero siete años más tarde, Siria y Palestina estaban en manos de un nuevo rival, los árabes, y tras la batalla de Yarmuk en el 636 los árabes conquistan en forma permanentemente las provincias orientales del imperio. Para el año 642 el imperio había perdido su provincia más rica, Egipto. Hacia el 650 había perdido más de la mitad de su territorio y una proporción aún mayor de los ingresos fiscales del Estado y, con pocos recursos económicos o militares y con su infraestructura severamente dañada, estaba moralmente debilitado. Esto significó que el siglo séptimo fuera testigo de un cambio decisivo en los intereses sociales, políticos y culturales de los bizantinos. El impacto de estos acontecimientos se acentuó,

y fue retóricamente eclipsado, por la herejía (a los ojos de los bizantinos) de los instigadores de estos problemas, el Islam.

Es imposible para nosotros, recuperar la verdadera naturaleza de la amenaza político-militar e ideológica que el Islam representaba para los bizantinos en este momento, aunque podemos medir su impacto, hasta cierto punto por los textos. Y estos efectos pueden resumirse en pocas palabras -el miedo y la ansiedad, y particularmente el temor por la relación entre la práctica correcta y las creencias ortodoxas: la acción correcta y la observancia, las creencias correctas -ortodoxia- ganan apoyo divino. Las prácticas equivocadas y la falsa comprensión lo pierden, aportando un castigo divino. Cuestiones de lo que era ortodoxo y lo que no, de lo que aportaba apoyo divino o lo perdía, eran de fundamental importancia existencial para muchas personas. Los textos son teológicos, y esto determinó la forma en que estos temores fueron presentados: inevitablemente, las invasiones árabes se consideraban como castigo de Dios por los pecados del pueblo elegido.

Este es el contexto que nos informa sobre cómo enfocar el problema de la aparición de retratos sagrados, como medio para acceder a la presencia divina alrededor del año 680. El cambio en la forma en que los retratos sagrados se recibieron en Bizancio era el producto de las inseguridades de finales del siglo séptimo. Dios estaba castigando a los bizantinos, y los árabes fueron el principal instrumento de aquel castigo. El estado, la iglesia, y el individuo creyente ortodoxo, todos en un estado de ansiedad espiritual, estaban muy dispuestos a admitir nuevos canales de acceso a la divinidad. Las reliquias eran uno de ellos, pero no fueron infinitamente reproducibles, y las imágenes-no-hechas por el hombre eran aún más escasas. Pero el paso de las imágenes milagrosas a los retratos pintados por personas -eventualmente justificado por las nuevas formas de pensar acerca de la relación entre el pintor y el pintado- resolvieron este problema al igual que el problema de la escasez de restos humanos de santos había resuelto siglos antes un contacto con las reliquias, casi por multiplicación ilimitada. La cuestión fundamental es la transferencia de la presencia física a la representación.

No voy a continuar los complejos argumentos aducidos por cualquiera de los que se oponían a la utilización de imágenes de esta forma o de sus opositores, lo cual nos llevaría hacia aguas más profundas de las que tenemos tiempo para navegar en este breve artículo. En cambio, después de haber señalado el contexto de los inicios de la controversia, y por qué la segunda mitad del siglo VII fue un terreno fértil para el aumento en la producción y el uso de las imágenes, quiero ahora referirme a la forma en la cual la controversia fue representada por quienes participaron en ella y por las generaciones futuras. Dos motivos bien establecidos dominan casi todos los debates sobre el tema. El primero es que los iconoclastas destruyeron activamente imágenes sagradas, y el segundo es que hubo una popular y, a veces a gran escala, oposición a la iconoclasia, y que esa iconoclasia, como

un dogma patrocinado por el imperio, tuvo que forzar a una población renuente y recalcitrante cuya piedad natural los llevaba a defender a las imágenes.

La primera de estas dos hipótesis, se afirma frecuentemente, puede ser falsificada con relativa facilidad. Simplemente acumulando y examinando todas las pruebas que supuestamente la apoyan. Finalmente asciende a casi nada la ocasional aplicación de exceso de celo de la política imperial por un ansioso comandante provincial o eclesiástico constantinopolitano, que es lo máximo que en realidad encontramos. Las historias de atrocidades contra las imágenes sagradas y contra quienes las defendían son en su mayor parte confeccionadas en el siglo IX y, en particular, en un ambiente monástico que se ocupó de reescribir el siglo anterior de acuerdo con sus propias visiones, y con su propia agenda política y teológica.

Deseo observar la segunda hipótesis con más detalle. El reinado de Constantino V representa para los propagandistas iconófilos de fines del siglo VIII y siglo IX el punto más alto de la persecución, de la destrucción de las imágenes y demás. Sin embargo, las pruebas en apoyo de esta opinión no son muy fuertes. Así pues, contrariamente a suposiciones comunes, tanto para las fuentes bizantinas y luego para la historiografía moderna, el rebelde Artavasdos no parece haber “restaurado” imágenes después de haber expulsado al joven emperador Constantino V de la capital en 742, y no hay pruebas confiables de su visión ideológico religiosa. El primer sermón de Juan de Damasco, que data de finales de 740, se refiere a las divisiones dentro de la Iglesia, pero también hace referencia a que la mayor parte ya ha adoptado la nueva posición. La mayoría de los obispos en la Iglesia apoyó claramente, sin embargo de manera indistinta, las decisiones adoptadas en el Sínodo de 754, mientras que varios de aquellos readmitidos en la Iglesia durante el Concilio de 787 participaron activamente en la promoción de iconoclasia. El panorama general de una relativa apatía de la mayoría de la población en todos los niveles se vio reforzada por la evidencia de los reinados de Constantino VI e Irene, desde 780 en adelante. Nada sugiere que hasta el primer período de sesiones del Concilio de 787 la mayoría de los obispos en la iglesia no fueran totalmente favorables a las políticas establecidas. Un nuevo examen de los antecedentes y del reinado de Irene, acreditada como una gran iconófila y, por lo tanto, como instigadora del Concilio que admitió nuevamente imágenes en la Iglesia, sugiere que pertenecía a la gran mayoría de quienes no tenían sólidas opiniones acerca del tema de los íconos, o que mantenían sus puntos de vista para sí mismos. Sólo después de la abdicación del patriarca Pablo en 784 y del nombramiento de Tarasios, miembro de la élite metropolitana, sus políticas como regente plantean una perspectiva diferente. Irene parece, de hecho, haber aprovechado la oportunidad ofrecida por la renuncia de Pablo (que, según la tradición, puede haber expresado su pesar por el cisma entre Constantinopla y los otros patriarcados) con el fin de reintegrar a Constantinopla a la Iglesia más

amplia -de hecho su política exterior en relación con el papado y el imperio de los francos, y el proyecto de alianza matrimonial con la familia real de los francos, mostraba mayor preocupación por su posición política y la seguridad del reinado de su hijo que cualquier otra cosa.

Es interesante que el patriarca Nicéforo observara en dos textos, el tercer *Antirrheticus* y el *Apologeticus major*, que «la mayoría de la gente» no había tenido en cuenta el hecho de que los iconoclastas fueron malos e ignorantes.

Estas observaciones, escritas en los primeros 20 años del siglo IX, son particularmente importantes, porque dan la impresión de que mucha gente no tenía una estrecha familiaridad con la naturaleza de las ideas iconoclastas y de aquellos que las apoyaban. De hecho, entendemos de estos textos que la experiencia de Nicéforo de los iconoclastas, por lo menos en el contexto en el que escribe, se limita en gran medida a la zona metropolitana en lugar de las provincias -debemos recordar que el propio Nicéforo era hijo de un oficial imperial, un *asekretis* que a su vez había sido contratado en la administración del palacio. Pero también vemos que las objeciones de Nicéforo están dirigidas a la ignorancia y a la impiedad, en general, y que está muy preocupado por la participación de los pobres en los asuntos políticos y por los pasatiempos y ocupaciones a través de los cuales se los podría caracterizar, o más bien, caricaturizar. Como otros han señalado, iguales elementos en la sociedad urbana fueron, sin duda, también encontrados en el “otro” lado, y fueron su posición social y costumbres tanto como sus creencias, las que inspiraron el desprecio de Nicéforo.

De aquellos individuos que pueden ciertamente ser descriptos como iconoclastas se tienen pocos detalles. Las familias de muchos miembros de la clase alta de la sociedad a menudo realizaron muy exitosas carreras bajo los emperadores iconoclastas, en particular Constantino V: los padres de Teófanos el confesor, fueron ricos terratenientes, y el padre tenía un alto cargo militar durante el reinado de Constantino hasta su muerte en 763. Ambos, Teodoro de Stoudion (debemos recordarlo como un candidato para el trono patriarcal en 806) y su tío Platón de Sakkoudion provenían de una familia rica y privilegiada, cuyos familiares ocuparon una serie de cargos de poder en la administración financiera del gobierno, y consideraciones similares se aplican a las familiares del patriarca Tarasios, así como las de Makarios de Pelekete, Eutimio de Sardes y de Hilarión de Dalmatos. No hay pruebas de que Platón se halla opuesto a la iconoclasia y, de hecho, apoyó los esfuerzos del patriarca Tarasios para reconciliar a los predominantemente grupos hostiles monásticos en una posición de compromiso. La gran mayoría de los obispos del imperio apoyaron activamente la iconoclasia imperial desde los inicios, y muchos de ellos hicieron importantes contribuciones teológicas al debate. Todos los obispos en el Concilio de 787 iniciaron la primera sesión, nominalmente, como iconoclastas. Los obispos de

las diócesis de los Balcanes, así como los de las provincias orientales aceptaron públicamente durante el Concilio de 787 que habían nacido y sido criados bajo iconoclasia y no conocían otra cosa. Una de las quejas de los monjes iconófilos en el Concilio de 787, y uno de los “*major bones*” de la discordia entre las posiciones “moderadas”, adoptadas por Tarasios e Irene, por una parte, y los monjes de la ‘línea dura’ por la otra, era que a los obispos que se habían cambiado de bando les era permitido retractarse y permanecer en sus posiciones.

No hay evidencias que sugieran, por tanto, que la elite social del imperio fue de alguna manera abiertamente hostil a iconoclasia imperial. Y bien apartados de estos están los numerosos líderes civiles y oficiales militares, que apoyaron a León III, Constantino V y León IV durante su reinado y continuaron en el cargo después de la muerte de cada gobernante, en representación de las elites provinciales y metropolitanas. Durante mucho tiempo se ha reconocido que no había facciones visibles o perdurables dentro del ejército ya sea a favor o en contra de las políticas iconoclastas. La poca evidencia que hay sugiere que la continua lealtad al gobierno de Constantinopla era la norma -la administración regional en Nápoles mantuvo firme su apoyo al régimen de Constantinopla, por ejemplo, cada vez que sus obispos eran nombrados por Roma y donde las relaciones de amistad entre el *doux* de Nápoles y los Papas se mantuvieron, por tanto, durante todo el período de Hiereia en 754 hasta mediados de 760. La lealtad al emperador mismo y a sus sucesores o familiares era primordial. Durante el segundo período de iconoclasia, desde 815 hasta mediados de los 820, las cartas de Teodoro de Stoudion hacen referencias a un número de hombres y mujeres particulares, algunos altos funcionarios del Estado, muchos particulares, que ofrecen refugio y socorro u otro tipo de apoyo a los miembros de la comunidad monástica que habían sido encarcelados o exiliados, algunos de los cuales habían sufrido el exilio o la confiscación de sus bienes por su apoyo al punto de vista iconófilo. Pero por la misma razón escribe o menciona a muchos de los que aceptaron la política imperial, lo que implica que fueron, por mucho, el mayor número, incluyendo a la mayoría de los altos cargos eclesiásticos y líderes monásticos.

Teodoro menciona un cierto conocimiento de ello, Sergio, el *hypatos* de la *aerikon*, un alto oficial fiscal, que era parte de los iconoclastas; se refiere en otra carta a un *strategos* y *patrikios* a quien advierte, mediante su esposa, que permanezca en la ortodoxia, incluso aunque tuviera que comportarse de forma distinta en público; mientras que hay varios casos de funcionarios que aceptaron la política imperial bajo León V, pero regresaron a la posición iconófila después de su muerte en 820. También sugiere que muchos lo hicieron por miedo, más que por convicción, aunque es difícil saber en qué medida esto fue así realmente. Como tal vez con la mayoría del gobierno y los tribunales, la iconoclasia fue un vehículo conveniente para la expresión pública de esa lealtad. En general, las

cartas de Teodoro dan la impresión de que el apoyo prestado a quienes expresaron su oposición a la iconoclasia imperial fue de personas que prefirieron mantener sus opiniones para ellos mismos, que pueden incluso haber estado indiferentes o tal vez neutrales con respecto a los derechos y errores teológicos del caso, pero que objetaron las formas en que el gobierno imponía sus puntos de vista y castigaba a quienes se oponían.

Si bien no se puede identificar en la sociedad secular o en la Iglesia una oposición organizada, los iconoclastas convencidos y comprometidos, también eran igualmente difíciles de encontrar: el emperador Constantino V y algunos de sus colaboradores más cercanos y dependientes, como Miguel Lachanodrakon, por ejemplo, fueron acusados en la literatura iconófila de las más vergonzosas persecuciones de monjes y monjas, entre otros. Miguel era un fiel general bajo León IV, Irene y Constantino VI, incluso después del Concilio de 787 y del establecimiento formal de un “culto” teológicamente mucho más explícito de las imágenes del que había existido antes. ¿Renunció públicamente a sus opiniones? ¿O nunca fue, de hecho, profundamente iconoclasta en sus creencias y acciones como la tradición más tarde nos quiere hacer creer? Es difícil decirlo, pero la contradicción entre sus supuestas creencias anteriores y aquellas del gobierno de Irene y Constantino después de 787 arrojan algunas dudas sobre dichas afirmaciones.

Por la misma razón, el rol político de los monjes en la oposición imperial iconoclásica, muy destacada en la literatura iconófila, está abierto a una seria discusión, aunque no caben dudas de la influencia de determinadas personas. Teodoro de Stoudion, ha dejado en sus cartas un vivo testimonio de sus actividades y del papel que desempeñó influenciando tanto a los humildes como a los grandes hombres de su tiempo. Aquí nuevamente, sin embargo, podemos ser engañados por la valoración de Teodoro de su propia importancia. Cuando el/los emperador/es se volvieron en su contra, Teodoro luchó en vano para obtener el apoyo secular (e incluso monástico) necesario para salvar su situación y la de sus seguidores inmediatos. Tenía una amplia y, al parecer, eficaz gama de amigos en altos cargos –que no estaban dispuestos a exponerse demasiado, obviamente, cuando la autoridad imperial era cuestionada. Parece que tanto el apoyo como la oposición a la iconoclasia dependían mucho de la proximidad a la corte y a los propios emperadores. Refleja, en otras palabras, el grado de dependencia de quienes estaban dispuestos a apoyar los conceptos iconoclastas entre los emperadores y su corte. Pero ¿por qué individuos o grupos se oponían públicamente u objetaban la iconoclasia? Hasta ahora, por lo general se lo ha visto como una cuestión de conciencia -aquellos que se oponían a la política imperial, lo hicieron porque tenían un punto de vista particular, o apreciación de las imágenes sagradas, y vieron a las ideas iconoclastas como un desafío fundamental para su comprensión de las creencias ortodoxas. Sin embargo, otros

motivos pueden haber estado en juego. Después de todo, si muchos de los que fueron más fieles a la política imperial actuaron así debido a su relación con los emperadores, ¿por qué no podría ser igualmente válido que aquellos que se oponían a la política imperial estuvieran también motivados por otras razones que las puramente teológicas?

Una confirmación parcial de esta presunción es el hecho de que uno de los grupos más ferozmente críticos era el liderado por el monasterio Stoudion durante el periodo inmediatamente anterior, así como durante y después, del Concilio de Nicea en 787. Sin embargo, la élite monástica se dividió por lo menos en tres facciones, durante y después del Concilio de 787. Se desprende de las evidencias de los actos de 787 que la gran mayoría de los monjes que participaron en el Concilio eran de regiones cercanas a la capital. Los 132 representantes monásticos acompañaron a diez abades, que fueron nombrados después de las segundas sesiones, como aquellos de seis monasterios en Constantinopla, dos en Bitinia, una de Nicea y uno de lugar desconocido. Que esta tendencia hacia la región metropolitana haya sido simplemente un reflejo de dificultades de viajes y comunicación parece poco probable, en vistas del número de obispos distantes, tanto como de representantes de otros patriarcados que estaban presentes. Que representen ambos la densidad y concentración de las casas monásticas dentro del imperio en este período es más probable, y no es de sorprender que estas comunidades, algunas de las cuales habían sufrido a manos del gobierno imperial, por alguna razón, desearan estar representadas en una reunión tan importante. También podría haber sido reflejo del interés de las comunidades monásticas en los temas a debatirse, más allá de la naturaleza de las invitaciones para asistir al Concilio emitidas por el mismísimo patriarca Tarasios. Como podemos ver, los objetivos principales de los monjes que participaron en el Concilio parecen haberse centrado más en animosidades personales que en cuestiones de principio. Esto puede ser explicado tanto en términos de política religiosa en el estricto sentido como en términos de política más amplia, de política social y cultural. Los monasterios de Constantinopla y Bitinia preservaron en gran parte la buena educación de las relativamente acomodadas familias de Constantinopla y sus alrededores. Platón de Sakkoudion y su sobrino Teodoro son obvios ejemplos, y muchas de las figuras principales de las casas monásticas en la región durante el período comprendido entre 790-840 tenían orígenes similares. Esto no era en absoluto un fenómeno nuevo: había existido estrecha relación entre ricos fundadores y patronos de las fundaciones monásticas, junto con los abades y principales miembros, y la élite social de la capital y sus alrededores, desde el siglo VI y antes.

¿No es posible, entonces, que teniendo vocación monástica y, más importante aún, el logro de una posición de autoridad y liderazgo en los círculos monásticos metropolitanos, fuera además una manera de facilitar la influencia real, sobre, o

de oposición a la política imperial? Considerando que los funcionarios en el ejército o el palacio, dependientes en última instancia por rango, función y posición del emperador, estaban totalmente comprometidos con el apoyo a la política imperial, y podían ofrecer poca oposición (no podían esperar a salirse con la suya, como el complot de 765-766), las comunidades monásticas tenían un mayor grado de libertad. Por cierto se desprende muy claramente del Concilio de 787 que los monjes no tenían intenciones de sentarse en silencio hasta que la situación fuera resuelta, sin embargo ellos tenían una agenda “política” abierta, ya que pretendían que la cuestión de readmisión de los obispos iconoclastas estuviera en primer lugar de la lista de discusión, ellos fueron tolerados por Irene (aunque los excluyó de la reunión final en Magnaura), tal vez porque se habían separado en facciones, con lo que podría fácilmente tratarlos por separado – como de hecho los eventos, como los dirigidos por Tarasios demostraron.

Durante el período de la segunda iconoclasia, era un pequeño número de monjes el que atraía nuevamente la atención con respecto a su oposición, mientras que la gran mayoría de los obispos se encontraba una vez más del lado del emperador. Y una vez más, mientras que existen algunos ejemplos muy conocidos de monjes iconófilos de áreas alejadas del *hinterland* metropolitano, la gran mayoría de los que aparecen más claramente en las fuentes para representar a la oposición proceden de las regiones más cercanas a Constantinopla o de la propia ciudad, representados principalmente por Teodoro de Stoudion y su tío Platón, quienes tenían estrechas relaciones con la élite secular. En la red de amigos de Teodoro y de los monjes predominan en sus cartas los de su propia comunidad y monasterios en Bitinia.

Existe, de hecho, poca evidencia de alguna oposición monástica a la iconoclasia hasta que la cuestión fue planteada por la emperatriz Irene y por Tarasios. Si asumimos, como creemos que es razonable hacerlo, que no hubo tal oposición a Constantino V (oposición había, pero se puede demostrar que era política y no estaba asociada a la cuestión de las imágenes), parece que la oposición monástica a la iconoclasia fue un intento totalmente oportunista por parte de ciertos monjes, dirigidos por Sabas de Stoudion, para obtener una ventaja táctica, sobre todo sobre Tarasios (cuyo nombramiento como patriarca, Sabas parece que había objetado), por una parte, como también sobre otros círculos monásticos con influencia, por la otra -tal vez los dirigidos por Platón de Sakkoudion, por ejemplo, que actuó ciertamente como consejero de Tarasios en el Concilio, y más tarde como asesor del sucesor de Tarasios. En la atmósfera generada por el Concilio de 787, y en el contexto del culto de las imágenes imperialmente patrocinado y ahora desarrollado, que habrían pagado otros monjes para obtener una posición similar, con un rápido desarrollo, y una posterior retribución de un compromiso de política anti-iconoclasta, esto resulta comprensible en el contexto de la época.

No quedan evidencias realmente convincentes, por lo tanto, de que hubiese algún grupo en particular que se opusiera explícitamente a la iconoclasia imperial hasta los meses que precedieron la convocatoria suspendida del Concilio de 786 y la más exitosa reunión de 787, aunque hay razones para pensar que hubo un número de comprometidos iconoclastas entre el alto clero. Sólo cuando se hizo evidente que la posición propia de los emperadores ya no era favorable a la iconoclasia resolvieron desaparecer, y los actos de 787 muestran que la gran mayoría de los iconoclastas fue muy rápidamente persuadida a adoptar la nueva ortodoxia que Irene y Constantino VI preferían. La Iconoclasia fue y seguirá siendo a lo largo de toda su historia un fenómeno totalmente imperial, por tanto con poco arraigo en la opinión popular, y solamente con los grandes intereses de los dependientes del emperador o de los irreflexivamente fieles a la regla (estos a menudo deben haber sido la gran mayoría) como base de su existencia. Pero, mientras se mantuvo la política oficial del gobierno y de los emperadores elegidos por Dios continuó la lealtad de la gran mayoría de los súbditos del imperio.

El segundo período de iconoclasia no ofrece una imagen significativamente diferente. León V reimplantó una política hostil a la exhibición y honores a las imágenes sagradas por la simple suposición de una relación entre la iconoclasia y el éxito político y militar. La Iconoclasia, fue claramente un pensamiento ortodoxo, porque cuando el imperio era iconoclasta fue exitoso en estos aspectos. Pero por entonces la evolución de la imagen misma de los monjes como defensores de la ortodoxia fue creciendo dentro de un contexto importante en la reescritura de la historia del siglo VIII. Monjes -o, al menos, algunos de ellos- aparecieron como héroes de la resistencia a esta posición herética. Sin embargo, esos números eran de hecho limitados, conducidos por Teodoro de Stoudion hasta su muerte, tuvo desde entonces pocos oponentes. Bajo Teófilo, por ejemplo, hombres como Ioannikios permanecieron completamente pasivos en ese sentido, como sus hagiografías y otras fuentes escritas nos informan. Incluso persecuciones de Teófilo produjeron algunas víctimas, que en su mayoría no eran súbditos imperiales. Y lo que también es interesante observar en este período es que mientras algunos miembros de la jerarquía eclesiástica objetaron los planes del emperador, hay muy pocas evidencias de cualquier oposición sustancial de parte de la mayoría -como Teodoro de Stoudion mismo señala, generaciones anteriores sin duda no consideraban que el rechazo de muestras de adoración a imágenes e imágenes mismas fueran una herejía, mientras que muchos creyentes ortodoxos no creyeron encontrar rechazo, ni que fuera malo o problemático. Aquellos castigados por el emperador fueron acusados de delitos políticos. El metropolitano de Nicea, Ignacio, fue en este sentido probablemente ejemplo de la gran mayoría de los hombres de Iglesia, que aceptaron la política imperial y cambiaron su posición tal como la posición oficial cambiaba. Se deben considerar las acciones y actitudes de la gran mayoría del clero en ambos períodos de la Iconoclasia. En

el mundo secular, un gran número de funcionarios de gobierno, soldados y administradores simplemente aceptaron las órdenes imperiales como las formuladas y presentadas en el Concilio de 815, y consideramos razonable suponerlo, por razones similares: en parte porque aceptaron la posición ideológica adoptada por el emperador, en parte porque era conveniente o necesario, desde el punto de vista del oficio y posición, hacerlo.

La correspondencia de Teodoro sugiere que todo el clero de Constantinopla, con la mayoría de los monasterios de la ciudad adoptó la posición imperial. Los representantes del clero en muchas provincias -Bitinia, Tesalia, Lydia, Quersoneso, Frigia, Isauria y las islas del Egeo, así como en el sur de Italia- fueron aceptados e incluso promovidos a la posición iconoclasta. El *oikonomos* de la Iglesia de Santa Sofía, por ejemplo, un cierto Theodoros Krithinos, actuó como embajador imperial ante los francos en 824 y 827, acompañado de otros hombres de iglesia superiores y funcionarios imperiales leales al emperador, eventualmente para ser nombrados para el arzobispado de Siracusa. Hagiografías contemporáneas sugieren igualmente que la iconoclasia de León obtuvo una amplia y general aceptación. Quizás tuvo un significado especial el hecho de que muchos monasterios estuvieran también conformes con la política imperial, por lo tanto no hubo oposición "monástica" de grupos más tarde (y tal vez alrededor de principios de siglo IX) como las que habrían tenido lugar en el siglo VIII. Efectivamente la propia comunidad de Juan el Gramático, el monasterio de Sergios y Bakkhos, funcionó como foco de apertura para las ideas iconoclastas a tal punto que los recalitrantes iconófilos fueron enviados para "re-educar". Incluso los monjes del monasterio de Stoudion aceptaron la posición imperial y en consecuencia fueron recompensados. Varios establecimientos monásticos de Constantinopla asociados con la familia de los Philaretos, fueron enriquecidos y apoyados en los reinos con gobernantes iconoclastas, ciertamente conforme con la política imperial, y tenían que en una fecha radicalmente posterior presentarse ellos mismos y modificar sus historias a la luz del cambio de circunstancias. León V y Michael II estaban más interesados en conseguir que todos estuvieran en comunión que en lo que buscaban obtener contemplando las imágenes sagradas en privado. Desde la perspectiva imperial este fue un aspecto de autoridad imperial y de legitimidad, tanto, sino mucho más que, una cuestión de teología y dogma. Sobre las bases de evidencia que actualmente tenemos, por tanto, más allá de mitos generados por los iconófilos del siglo IX, sería dificultoso ver a la iconoclasia como una cuestión que dividió el imperio de arriba hacia abajo. Fue ciertamente un problema, y ciertamente despertó respuestas apasionadas. Mucha gente sin dudas aceptaba que las imágenes eran un medio de acceso a la divinidad; quienes veían el uso de retrato de santos como un problema, realmente creían que era una forma de idolatría que había traído la ira de Dios a los Romanos. Pero la gente que entendió esta teología compleja que evolucionó durante el

siglo VIII y en la cual subyacían las dos posiciones era realmente un escaso número. La iconoclasia fue promovida inicialmente por un emperador quien realmente creía que el volcán y la erupción en la isla de Thera en 726 habían sido un acto de Dios advirtiendo a los romanos sobre sus pecados -en particular como es entendido por los contemporáneos, el pecado de la idolatría- y debía ser castigado, era un instrumento de política imperial, destinado a salvar al imperio derivando su fuerza de las convicciones del sentido común de ciertos emperadores y sus asesores, y aceptado por la inmensa mayoría de los súbditos del imperio porque era conveniente hacerlo (y peligroso no hacerlo). Por tanto el hecho que Tarasio e Irene consideraran que podían tener éxito en la relativamente peligrosa empresa de revertir totalmente treinta años de política oficial imperial, sugería que debe haber sido suficiente la apatía general en los círculos clave o resentimiento en la posición imperial, para arriesgarse a un desafío a la política establecida. Efectivamente, aparte de uno o dos, probablemente aislados ejemplos, no poseemos un real conocimiento de la extensión de que cualquier clase de una estricta política iconoclasta fuera impuesta en las provincias, excepto a través de la prédica de los clérigos (por ejemplo, las referencias de Teodoro de Stoudion acerca del entusiasmo de la metrópolis de Esmirna). Y ante la falta de alguna evidencia para corroborar la posterior afirmación iconófila sobre la naturaleza de la oposición popular a la iconoclasia imperial, podemos solamente concluir que la iconoclasia fue, para la gran mayoría del pueblo o del mundo bizantino en los siglos VIII y IX, una irrelevante o poco importante forma de practicar su fe. Al respecto, tal vez pueda ser útil comparar el monotelismo oficial del reinado de Constancio II. Y esto significa que necesitamos radicalmente re-escribir la historia social y política del imperio en los siglos octavo y noveno.

Algunas lecturas adicionales

- P. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford 1958).
- M.-F. AUZÉPY, *L'histoire des iconoclastes* (Paris, 2007).
- L. BRUBAKER, 'Icons before Iconoclasm?', *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 45 (1998), 1215-54.
- L. BRUBAKER, 'In the beginning was the word: Art and orthodoxy at the councils of Trullo (692) and Nicaea II (787)', in A. Louth and A. Casiday, eds., *Byzantine orthodoxies* (Aldershot, 2006), 95-101.
- L. BRUBAKER and J. F. HALDON, *Byzantium in the iconoclast period (ca. 680-850). The sources: an annotated survey* (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7. Aldershot, 2001).
- A. A. M. BRYER, J. HERRIN, eds., *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (Birmingham 1977).
- A. V. CAMERON, ed., *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material* (Princeton 1992).
- J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century: the Transformation of a Culture* (Cambridge 1990, revised edn. 1997).
- J. F. HALDON, 'The Miracles of Artemios and Contemporary Attitudes: Context and Significance', in *The Miracles of Saint Artemios*, trans. J. Nesbitt, V. Crysafulli (Washington DC 1997), 33-73.
- J. HERRIN, *The Formation of Christendom* (Princeton 1987).
- W. E. KAEGI, jr., 'The Byzantine Armies and Iconoclasm', *BS* 27 (1966) 48-70.
- C. MANGO, *The art of the Byzantine empire 312-1453* (Englewood Cliffs 1972/ repr. 1986).
- R. OUSTERHOUT and L. BRUBAKER, eds., *The Sacred Image East and West* (Illinois Byzantine Studies 4; Urbana 1995).
- P. SPECK, *Understanding Byzantium. Studies in Byzantine historical sources*, ed. S. Takács (Aldershot 2003).