



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 7 | 2013

Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours
clérical à la science du social

Legalidad y persecución en la tercera parte de la *Historia eclesiástica*: de Juan de Éfeso

Héctor R. Francisco



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/cem/12775>

DOI: 10.4000/cem.12775

ISSN: 1954-3093

Editor

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Referencia electrónica

Héctor R. Francisco, « Legalidad y persecución en la tercera parte de la *Historia eclesiástica*: de Juan de Éfeso », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 11 juin 2013, consulté le 05 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12775> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.12775>

Este documento fue generado automáticamente el 5 julio 2021.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Legalidad y persecución en la tercera parte de la *Historia eclesiástica*: de Juan de Éfeso

Héctor R. Francisco

- 1 Las diferencias entre los modelos eclesiológicos del mundo “oriental” y el occidente latino constituyen, sin duda, uno de los problemas más debatidos en la historiografía de la Iglesia.¹ Partiendo de una matriz común, ambas tradiciones atravesaron desarrollos diversos en los que, sin embargo, podemos reconocer problemáticas comunes. Una de ellas se manifiesta en la naturaleza contradictoria de la constitución de la Iglesia a la vez como manifestación terrena del mundo venidero (y, por lo tanto una institución política) y su trascendencia a todo orden mundano. Esta contradicción se manifiesta de manera más potente en los alcances y límites de la intervención del poder civil en los asuntos eclesiásticos, cuestión que adquirió especial relevancia en la historia de los debates teológicos que siguieron a la convocatoria del concilio de Calcedonia. No son pocos los estudios dedicados al complejo proceso que transformó a una heterogénea corriente de oposición -tanto a la definición cristológica del concilio como sus cánones disciplinares- en un conjunto de “Iglesias” que desarrollaron una identidad distintiva. Contrariamente a lo que se sostenía hasta mediados del siglo XX,² esta identidad/ eclesiología no se desarrolló en términos étnico-geográficos hasta tiempos relativamente tardíos.³ En este sentido, la emergencia de una “autocomprensión” de los henofisitas de Siria y Alta Mesopotamia en tanto una Iglesia distinta de la Iglesia imperial fue el resultado de un largo proceso, y no debe ser entendida como el reflejo de particularismos étnicos o sociales a la ortodoxia impuesta desde un centro cultural sino como el resultado de una dinámica social que se encuentra en el corazón mismo de la cultura cristiana de la antigüedad tardía.⁴
- 2 En este trabajo analizaremos un aspecto particular de esa dinámica, esto es, la contribución del discurso historiográfico en la reflexión eclesiológica en el contexto de los debates cristológicos del siglo VI. Nuestro análisis se concentrará en la manera en que dicho discurso presentaba la problemática integración de la facción eclesiástica

anticalcedoniana en el orden político tardo-romano post-justiniano. En concreto, sostendremos que la solución encontrada a este problema, sin generar necesariamente una eclesiología antagónica a la correspondiente a la Iglesia imperial, fue el punto de partida del desarrollo de una identidad que, sin abandonar los motivos tradicionales, resignificó la definición de la Iglesia. En este sentido, mantendremos que los avatares políticos de la era post-justiniana influyeron en la formulación de la percepción que tenían los henofisitas tanto de sí mismos –en tanto comunidad religiosa– como de su relación con la monarquía cristiana.⁵

- 3 En particular, nos concentraremos en las tensiones generadas por dos formas contradictorias, aunque en ningún modo antagónicas, de construcción de la noción de Iglesia. En primer lugar, un modelo eclesiológico que enfatizaba el vínculo entre monarquía y sacerdocio en tanto ambos constituían aspectos inseparables del orden social y político. Esta definición de Iglesia –inspirada en el modelo eusebiano– reconocía en el Imperio una herramienta en el plan divino, en tanto era el guardián de la ortodoxia. En segundo lugar, un modelo eclesiológico que, sin abandonar por completo el modelo eusebiano, entendía a la Iglesia como una comunidad de culto discernible, y por momentos superadora, de cualquier orden político mundano en la que la autoridad carismática devenida de la vocación por el martirio ocupaba un lugar central. Los límites entre ambos modelos no fueron de ningún modo coincidentes con la división entre calcedonianos y anticalcedonianos. De hecho, ambos modelos eran herramientas discursivas en la polémica religiosa a las que unos y otros apelaron alternativamente. Esta segunda definición, que redefinía la relación entre Iglesia y orden político, fue progresivamente asumida por los henofisitas como única posible en virtud de dos fenómenos concurrentes. Por un lado, el progresivo aislamiento de la facción eclesiástica anticalcedoniana de las estructuras de poder tradicionales. Por otro lado, y probablemente más importante, la evolución misma del concepto de herejía operada a lo largo del período, que se desplazó desde el plano exclusivamente teológico a un plano que combinaba teología y derecho mediante la integración de los cánones eclesiásticos y la legislación civil. Esta definición dual de la herejía posibilitó, por un lado, la formalización de una eclesiología propiamente “bizantina” en la que el disenso ya no se percibía exclusivamente en términos doctrinales, sino también jurídicos. Pero, por otro lado, habilitó una reflexión en el seno de la facción anticalcedoniana en torno a una definición de la “Iglesia” carismática y trascendente a todo orden político.
- 4 El discurso histórico ocupó un lugar determinante como una herramienta en la formulación de dicha eclesiología. Las “Historias” actuaron en conjunción con otros discursos (teológico, litúrgico) para generar formas de solidaridad y obediencia en la intrincada red que unía a las elites laicas y eclesiásticas, y a ellos con las clases subordinadas. En este sentido, a lo largo del siglo VI, los cambiantes rumbos de la historiografía anticalcedoniana pueden ser entendidos como el resultado de la transformación en la situación relativa del henofisismo dentro del orden religioso romano.
- 5 Nuestro análisis se concentrará en un texto clave para comprender las disputas teológicas entre henofisitas y diofisitas a finales del siglo VI: la *Historia Eclesiástica* de Juan de Éfeso.⁶ Esta obra fue compuesta en un momento clave que supuso un cambio drástico en el balance de poder entre ambas facciones en los años que transcurrieron entre la muerte de Justiniano y el asesinato de Mauricio. Dichos cambios generaron un nuevo escenario. Por un lado, la virtual desarticulación de la facción anticalcedoniana

de la capital provocada por las medidas represivas instigadas por los patriarcas de Constantinopla Juan el escolástico (565-577) y Eutiquio (577-582). Por otro lado, las divisiones surgidas entre los líderes henofisitas de Siria y Egipto en torno a la actuación de todos aquellos que estuvieron involucrados en las negociaciones iniciadas por Justino II. Ambas situaciones generaron la necesidad de encontrar mecanismos de legitimación que reconstituyeran la cohesión dentro de los adversarios del concilio. La composición de la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso puede ser entendida como el resultado de dicha necesidad. En cierta medida, el autor la concibió como un recurso diseñado para restablecer la unidad. Pero, al mismo tiempo fue una reacción ante el cambio de status legal del Henofisismo (en tanto grupo cismático o hereje) que se tradujo en la formulación de una definición de Iglesia que oponía la misión, el martirio y el respecto a los cánones conciliares previos -en contraposición a la intervención del poder civil- como elemento central de la identidad anticalcedoniana.

- 6 Por último, la influencia de la *Historia eclesiástica* de Juan excedió su contexto de producción. Ella fue parte del material que utilizaron historiadores de siglos posteriores (Pseudo-Dionisio de Tell Mahre, Miguel el sirio, Bar Hebraeus) para reconstruir el período. Pero esta apropiación no se dio sin una necesaria relectura. En nuestra conclusión, analizaremos brevemente el impacto de la obra de Juan de Éfeso entre los historiadores eclesiásticos de la época Islámica y su reinterpretación en clave étnico-política.

La Historia eclesiástica de Juan de Éfeso

- 7 Sin lugar a dudas, Juan de Éfeso es una de las más importantes fuentes que conservamos del cisma entre calcedonianos y anticalcedonianos. Juan escribió dos obras históricas que han llegado a nosotros: una colección de biografías de santos henofisitas conocida como *Vidas de los santos orientales*⁷ y una *Historia eclesiástica*. Esta última fue compuesta en la década del 590, durante el exilio de su autor en Constantinopla. Aunque Juan escribió en siríaco, es indudable que ésta composición debe ser considerada uno de los últimos ejemplos de la prolífica tradición de *Historias Eclesiásticas*, cuyo paradigma fue Eusebio de Cesárea.⁸ No obstante, la elección del siríaco para su composición es un indicio crucial para comprender sus objetivos y público eventual. Juan escribió para una audiencia compuesta primariamente por monjes dispersos por los monasterios de Siria y alta Mesopotamia, para los cuales el siríaco era un poderoso vehículo de identificación. Sin embargo, la lógica que regía a la *Historia Eclesiástica* no era ni regional ni étnica, por el contrario, el autor escribió desde la perspectiva de la Iglesia universal y, en particular, privilegió en su narrativa los eventos acaecidos en la capital.
- 8 El plan general de la obra era una historia universal desde Julio César hasta Mauricio, y estaba organizado en tres partes. La primera parte (hoy perdida) era una breve crónica de emperadores romanos hasta el segundo concilio de Éfeso.⁹ La segunda parte (conservada fragmentariamente en historiadores posteriores) comprendía el período 451-571.¹⁰ La tercera y única existente (casi completa) abarcaba desde la publicación del “segundo Henoticon” hasta finales de la década del 580.¹¹
- 9 A diferencia de las *Vidas de los santos orientales*, la *Historia eclesiástica*, por su estructura y contenidos, excede el mero registro biográfico y extiende sus intereses a temas más amplios como la historia política y militar.¹² Los eventos seleccionados nos revelan un

espíritu polémico que, sin embargo, no concebía la ruptura en la comunión entre las diversas facciones como una separación absoluta entre Iglesias antagónicas. Por el contrario, su espíritu crítico se desplegaba a ambos lados de las fronteras sectarias. La preocupación que guiaba toda su obra se puede resumir en dos interrogantes ¿dónde reside la verdadera Iglesia? ¿Quiénes ejercen legítimamente la autoridad sobre ella? Pero la respuesta no parecía segura. A diferencia de otras historias polémicas conservadas (como la *Historia Eclesiástica* de Zacarías de Mitilene, o las obras de Juan Rufo) su tono es generalmente pesimista y la dualidad que distingue a ortodoxos y herejes se vuelve borrosa.¹³ Lejos de los rutilantes éxitos de los primeros héroes de la lucha contra el concilio, Juan evocaba la pureza de unos pocos inmersos en un mundo caracterizado por la corrupción. La persecución, la pérdida de la disciplina, y la división del cuerpo eclesial son los motivos dominantes en su obra, en la que describía un mundo degradado en el que incluso aquellos que habían sido designados por Dios para guiar al pueblo elegido, habían sucumbido a la locura de la herejía y, con ellos, arrastraban a todo el mundo hacia su perdición.

- 10 No obstante, Juan encontraba a la verdadera Iglesia en la radical oposición entre espiritualidad y mundanidad que no siempre era estrictamente coincidente con la ortodoxia doctrinal. De esta manera, proveía un modelo que se adaptaba a las necesidades pastorales de una elite eclesiástica dispersa que se dirigía a comunidades lejanas. A pesar de los males internos, el clero anticalcedoniano y aquellos que recibían la comunión de ellos seguían conformando la verdadera Iglesia, que debía su existencia a una cadena de mártires y confesores (tanto obispos como monjes y seculares) que mantuvieron el celo por Dios a pesar de todas las adversidades. Ellos eran los verdaderos modelos de salvación y de regeneración de una Iglesia.
- 11 El tono pesimista del autor es particularmente revelador en la tercera parte. En ella realiza una vívida descripción de las persecuciones sufridas por diversos integrantes de la facción anticalcedoniana de Constantinopla que la llevaron a una virtual desaparición. En particular, los libros I-III están articulados a modo de viñetas protagonizadas por laicos y eclesiásticos de la capital. En este sentido, la tercera parte de la *Historia Eclesiástica* guarda estrecha similitud con la estructura de los *Acta Martyrum*. No obstante, las anécdotas exceden el mero registro martiroológico. Todas ellas son, en esencia, la clave interpretativa de los capítulos subsiguientes, organizados como un catálogo de desastres políticos y naturales que asolaron el Imperio en las décadas que siguieron a la muerte de Justiniano.
- 12 Esta particular articulación de temas eclesiásticos y mundanos no es ajena a la tradición historiográfica cristiana.¹⁴ En este sentido, Juan no hacía más que retomar modelos literarios previos para probar que el apoyo imperial al concilio de Calcedonia constituía una ruptura momentánea en el orden eclesiástico, cuya restauración dependía de la definitiva conversión del emperador a la ortodoxia anticalcedoniana. Dentro de este patrón, la persecución devenía una estrategia retórica que le permitió construir un principio de autoridad carismática y, por extensión, de la identidad comunitaria. Ciertamente para Juan, la persecución asumía un significado ejemplar, en tanto justo castigo de Dios por las divisiones entre los ortodoxos.¹⁵ Pero las adversidades sufridas por ellos eran el testimonio de un carisma que devenía del estricto apego a la tradición conciliar. La persecución operaba, entonces, a un nivel primariamente simbólico, enfatizando la disociación entre los santos confesores y el mundo, como forma

exclusiva de identificación de la autoridad eclesiástica. Este dispositivo generaba una imagen de la Iglesia que trascendía toda relación con un orden político determinado.

- 13 Por el contrario, el destino trágico de los opresores era de una naturaleza diferente. La opresión sufrida por los henofisitas de la capital se presenta como la consecuencia directa de su apego a los cánones eclesiásticos. La conjunción de las instancias eclesiástica y civil en un marco conflictivo –o más aún, antagónico– se expresaba de manera más dramática en la contraposición entre cánones eclesiásticos¹⁶ y legislación civil en una serie de medidas dirigidas contra los miembros del clero anticalcedoniano.¹⁷ Esta contraposición estaba directamente relacionada al desafío que significaba la redefinición del status jurídico de la Iglesia en el marco de una progresiva ampliación de las competencias del poder civil en materia eclesiástica. Como ya hemos señalado, a lo largo de la era justiniana la los conceptos de cisma y herejía fueron precisados por la legislación civil, que les concedió un sentido jurídico (como todo aquello contrario a la unidad religiosa, fuera de la legalidad) que, hasta el momento, sólo había conservado de manera laxa. Este desplazamiento habilitó la inclusión de los anticalcedonianos en una situación legal que habilitaba de una serie de sanciones que, hasta ese momento, estaban exclusivamente reservadas a grupos condenados en los tres primeros concilios ecuménicos (arrianos, Pablo de Samosata, Eutiquianistas y nestorianos).
- 14 El fracaso de los intentos de conciliación teológica ensayados por Justiniano¹⁸ orientaron la política religiosa de su sucesor, Justino II, en una dirección diferente.¹⁹ De acuerdo con Juan y Evagrio escolástico, esta nueva política se habría guiado por las mismas premisas que un siglo antes aplicaron Anastasio y Zenón.²⁰ Esta política de conciliación derivó en la promulgación de un edicto en el que el emperador hacía su propia exposición de fe neocalcedoniana,²¹ en la que, sin embargo, evitaba pronunciarse explícitamente 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 (πρώσοπα) y palabras (συλλαβός)*.²² En este escueto párrafo debemos identificar los fundamentos de la aplicación de esta legislación antiherética a los henofisitas. Juan caracterizaba al edicto como una trampa urdida por los colaboradores del emperador y las autoridades civiles, quienes lograron su promulgación con una última cláusula que suponía la aceptación tácita del concilio.²³ Esta circunstancia fue el la causa del fracaso de la política conciliadora del edicto y de la restauración de la persecución. Un año más tarde, otro edicto imperial condenaba a prisión o al exilio a todos aquellos obispos henofisitas que no habían acatado la orden imperial. En consecuencia, varios obispos acataron la disposición aunque este gesto de sumisión no derivó en el fin de las medidas represivas. En este contexto se inserta la referencia a la persecución desatada en la capital. Estas medidas fueron inspiradas por el patriarca de Constantinopla, Juan escolástico quien fue participe activo en ella.
- 15 La oposición de los líderes henofisitas, ya sea de palabra o de hecho, a la presunta unidad religiosa sancionada por el emperador habilitaba toda una serie de medidas reservadas, hasta ese momento, a otros grupos heréticos (en particular arrianos, maniqueos).²⁴ Pero su aplicación no era tanto el producto de una vocación de erradicar una herejía como de la voluntad de los patriarcas de Constantinopla de afianzar su autoridad sobre un grupo disidente.²⁵ En este sentido, resulta sintomático que el principal objetivo del ataque de las autoridades civiles hayan sido los establecimientos

eclesiásticos.²⁶ Las descripciones que hace Juan de Éfeso revelan que la estrategia apuntaba directamente a afianzar el control patriarcal sobre los centros de gravedad henofisita (Iglesias y monasterios), por medio de la apropiación de aquellos lugares donde celebraban la liturgia. La lógica detrás de las medidas es evidente. La existencia de lugares de culto proporcionaba a los disidentes una base para construir redes de solidaridad que los ligaba a una comunidad local. Estas redes se tejían a partir de prácticas evergéticas -que habilitaban la recepción del sostén imperial-²⁷ y taumatúrgicas. Pero además, en tanto cumplían una función litúrgica, eran puntos en los que se cimentaba su autoridad carismática. En efecto, esta capacidad de construir redes de solidaridad no se basaba exclusivamente en el patronazgo material sino que además se expresaba en la liturgia que constituía una herramienta fundamental en la construcción de la identidad comunitaria. Esta dimensión “política” de la liturgia explica la activa participación de las autoridades civiles en apoyo de la jerarquía calcedoniana.²⁸ La liturgia henofisita, con sus rasgos distintivos,²⁹ 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 nocivas al bien público.³⁰

- 16 Las descripciones desplegadas por Juan de Éfeso siguen un patrón estereotipado que incluye, en primer lugar, las comuniones forzadas. Los miembros del clero patriarcal - junto a las autoridades civiles - irrumpían en los monasterios anticalcedonianos y obligaban, por amenazas o por la fuerza, a los monjes a recibir la comunión, mientras que aquellos que, por alguna razón, se libraban de ella eran confinados en otros monasterios.³¹ En la mayoría de los casos estas acciones se realizaban ante la presencia de testigos que aseguraban su irreversibilidad.³² Luego de haber asegurado la comunión del clero disidente, sacerdotes y obispos eran reordenados por el patriarca³³ al mismo tiempo que todos los bienes pertenecientes a los disidentes eran confiscados por la Iglesia patriarcal.³⁴
- 17 A primera vista, la estrategia no parece nueva ya que en su *Vidas de los santos orientales* (compuesta casi treinta años antes en un contexto mucho menos hostil) Juan mencionaba varias instancias, tanto en Mesopotamia como en Constantinopla, en las que iglesias y monasterios henofisitas sufrieron el hostigamiento de las autoridades eclesiásticas.³⁵ Sin embargo, el lugar relativamente subsidiario de la dimensión propiamente teológica de las medidas le confiere a la persecución descrita en la *Historia Eclesiástica* un carácter particular. Uno de los elementos más llamativos de la narrativa es la escasa atención que otorgaron los perseguidores a las discusiones doctrinales. De hecho, las autoridades no exigían ni una retractación de sus posiciones teológicas ni una aceptación pública del concilio. Por el contrario, todas las acciones emprendidas constituían actos simbólicos por medio de los cuales el espacio y las personas que encarnaban el liderazgo de los henofisitas, fueron apropiados, pero no anulados, por la Iglesia patriarcal.³⁶
- 18 El caso extremo, y quizás el punto más conflictivo, de esta lógica puede percibirse en el caso de los intentos de reconsagrar a los obispos disidentes. No fueron pocos los obispos que aceptaron, a veces bajo presión, la comunión con los partidarios del concilio.³⁷ Paradójicamente, este acto de apostasía no siempre abría el camino a una condena por parte del autor. En cambio, 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 ilegal. En estos casos los obispos

rebeldes invocaban en su defensa los cánones eclesiásticos, como lo hicieron los obispos Eliseo y Juan de Chipre quienes, ante el intento del patriarca Juan de reordenarlos, se rehusaron a aceptar la reinstalación en su sede, desafiando al patriarca a ir más allá en sus medidas y bautizarlo de nuevo.³⁸

- 19 En este punto, el antagonismo entre legislación civil y cánones eclesiásticos adquiere especial relevancia. Los acuerdos teológicos previos, incluso el edicto de Justino II, reconocían una fórmula cristológica común que rechazaba los extremos tanto monofisita (Eutiques) como diofisita (Nestorio y los tres capítulos). Por lo tanto, asegura nuestro autor, no existía en los henofisitas herejía alguna que condenar, y por lo tanto la aplicación de la legislación relativa a la herejía, dado que su definición de fe era consistente con el credo niceno-constantinopolitano, era absolutamente contraria a los cánones. Sin embargo, las autoridades manipulaban las disposiciones relativas al clero herético presentes en la legislación religiosa aplicándolas a los severianos. 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. Este canon guardaba una estrecha relación con un edicto imperial contenido en la *Collectio Tripartita*,³⁹ que equiparaba a nestorianos y Eutiquianistas con las herejías antinicensas.
- 20 Pero su aplicación a una forma de henofisismo moderado como el de los severianos resultaba, por lo menos, problemática. La aplicación de dicha legislación civil a ellos sólo era posible a partir de un cambio radical en la definición de la herejía, que implicaba una transformación en la relación entre la Iglesia y el Imperio. En dicha transformación, la primacía de éste último habilitaba un desplazamiento en la definición de ortodoxia, desde una definición teológica (canónica) a una jurídica.⁴⁰ En este sentido amplio y totalitario de la “ortodoxia política y ritual”, toda disidencia a la ortodoxia estatal debía ser considerada herejía.
- 21 Como respuesta a este nuevo escenario, las anécdotas muestran una resignificación de la persecución, instituyéndola en la confirmación de aquello que la legislación imperial había puesto en duda: la legitimidad de las pretensiones del clero henofisita a constituirse como “cuerpo de especialistas en lo sagrado” y, por extensión, de las comunidades que ellos guiaban como la “verdadera Iglesia”. Por el contrario el clero patriarcal, al tergiversar los cánones eclesiásticos, se convertía en una comunidad cultural desvinculada del orden divino y, por lo tanto, impotente ante la victoria de los mártires ortodoxos. Esta impotencia se materializaba en una lógica de pecado/retribución que domina el resto del libro III. Esta lógica establecía tanto a los reveses militares del Imperio,⁴¹ como a los trágicos destinos individuales de los perseguidores,⁴² como signos de la condena divina.

Conclusiones

- 22 En conclusión, la *Historia Eclesiástica* de Juan de Éfeso fue compuesta a modo de defensa contra el nuevo status de “herético” de la Iglesia henofisita. Sin embargo, su composición no supuso un alejamiento con respecto de una eclesiología “bizantina”, y su autor no ponía en duda el papel providencial del Estado romano. De la misma manera que otros historiadores contemporáneos (Evagrius, Zacarías o Pseudo Zacarías), Juan no concebía a los anticalcedonianos como una Iglesia separada de la Iglesia

imperial. La eclesiología subyacente a la *Historia Eclesiástica* de Juan no difería esencialmente de la que había formulado casi un siglo antes Zacarías de Mitilene: ⁴³ el estricto respeto a los cánones eclesiásticos y la autoridad espiritual de los obispos opositores al concilio constituían sus columnas vertebrales.

- 23 Sin embargo, Juan de Éfeso intentaba reforzar la cohesión de grupo en un contexto diferente al del historiador de Anastasio. Los monofisitas de Siria, divididos por las querellas internas, carecían tanto de sedes o santuarios estables que reclamar como de una legitimidad fundada en la sucesión episcopal que defender. Su principal objetivo fue la reconstrucción de una jerarquía cuya base de poder geográfica había sido desarticulada por las políticas centralizadoras de Justiniano y sus sucesores. Las figuras paradigmáticas de este nuevo modelo de liderazgo eran los grandes “obispos misioneros” (Juan de Tellā, Teodoro, Jacobo Burd’āyā, Juan de Hefestópolis y Simeón de Bēth Arsham y deberíamos agregar al propio Juan de Éfeso), cuyas sedes eran puramente titulares y, bajo los criterios tradicionales, carecían de legitimidad. ⁴⁴
- 24 Su legitimidad no devenía de la detentación de un carisma institucional sino de su lugar como mártires y confesores de la ortodoxia. En este sentido, su eclesiología entraba directamente en tensión con sus intencionalidades polémicas. En dicha tensión es posible identificar una evolución que expresó una nueva manera de percibir la unidad de la Iglesia. Esta nueva percepción se construyó a partir de una realidad diferente a la que dominaba en la primera mitad del siglo VI. La concentración de los líderes contrarios al concilio 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 sus fieles en las provincias, gracias a los desplazamientos clandestinos 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 anticalcedoniana se reconfiguraron sobre un patrón en el que primaban los valores ascéticos ligados a la idea de martirio y, por otro, la configuración de una identidad que trascendía las fronteras políticas. ⁴⁵ Así su identidad se estructuró en torno a comunidades que se encontraban 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.
- 25 Esta nueva identidad generaba una ruptura con la tradición eclesiológica dominante y abandonaba progresivamente la incorporación al Imperio como factor generador de identidad. Este fenómeno sólo fue completo (no sin ambigüedades) con la historiografía del período islámico. En los siglos siguientes, los henofisitas continuaron escribiendo acerca del pasado. Pero los modelos literarios y los temas que inspiraron sus obras fueron sensiblemente diferentes. Mientras que las *Historias eclesiásticas* desaparecieron de su universo intelectual, la hagiografía y la *Crónica universal* alcanzaron un dominio absoluto como géneros historiográficos. ⁴⁶ Al mismo tiempo que la autoridad islámica se transformaba en una realidad estable, la idea de un dominio universal asociado al orden ecuménico romano-cristiano fue sustituida por una historia universal en la que la Iglesia anticalcedoniana se identificaba con elementos geográficos y lingüísticos a partir de un pasado mítico, construido a partir de la reinterpretación de modelos veterotestamentarios y hagiográficos. ⁴⁷
- 26 Casi seiscientos años después, el patriarca Miguel compuso una *Crónica universal* en la que, siguiendo los cánones estilísticos de la época, recurría a varios pasajes de la *Historia* de Juan para reconstruir la historia del período. Pero, en su obra, esos fragmentos habían asumido un nuevo significado. En la *Crónica* de Miguel, podemos ver

cristalizado el proceso de separación entre la identidad cristiana y la identidad romana. Por un lado, el papel providencial del *imperio de los romanos* devenía un elemento circunstancial de la providencia divina. La monarquía romana era una más entre otras, cuya identificación con el orden ecuménico cristiano era condicional y estaba supeditada a su adscripción a la ortodoxia de los padres. En este sentido, la invasión islámica había sido también un instrumento de la economía divina como garante de la existencia misma de la Iglesia henofisita.⁴⁸

- 27 Por otro lado, su concepción de la historia de la Iglesia reflejaba una identidad comunitaria en la cual los vínculos étnicos y regionales se asimilaban a los teológicos hasta el punto de asumir una virtual identidad.⁴⁹ Para Miguel y sus contemporáneos, ser un sirio (*suryaya*) significaba no sólo una mera pertenencia regional o lingüística sino que además evocaba una dimensión religiosa que los diferenciaba tanto de los *Tayaye* (árabes musulmanes) como de los *rhomaye* (bizantinos) calcedonianos.

NOTAS

1. La producción historiográfica en torno a la problemática es verdaderamente inabarcable, nos basta mencionar algunas de las obras más relevantes: E. SCHWARTZ, *Kaiser Constantin und die Christliche Kirche*. Leipzig, 1913; F. BURKITT, *Early Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge, 1899; A. BAUMSTARK, *Grundgesetze morgenländischen und Abendländischen Christentums*, Vienerius, Rheine, 1932; F. DVORNIK, *National Churches and the Church Universal*, Wetsminster, 1944; G. H. WILLIAMS, « Christology and Church state relations in the fourth Century », *CH* 20.3 (1951), p. 3-33 (partie I); 20.4, 1951, p. 3-25, (parte II); D. J. GEANAKOPLOS, « Church and State in the Byzantine Empire: a Reconsideration of the Problem of Caesaropapism », *CH* 34.4 (1965), p. 381-403; J. MEYENDORFF, *Imperial unity and Christian division. The Church 450-680 AD*, New York, 1989; J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1986. Por supuesto, en este punto no podemos dejar de mencionar la obra que motiva la convocatoria de este coloquio, Y. M.-J. CONGAR, *L'Éclésiologie du Haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, 1968.
2. I.e. El paradigma "nacionalista" inspirado en las obras de E. L. WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, Londres, 1916; y que continuaron W. A. WIGRAM, *The separation of the monophysites*, Londres, 1923; y A. VÖÖBUS, « The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia », *CH* 42 (1973), p. 17-26.
3. J. MOORHEAD, « The monophysite response to the Arab invasion », *Byz*, 51 (1981), p. 579-591; A. H. M. JONES, « Were ancient heresies social or national movements in disguise? » *JTS*, n.s. 10, 1959, p. 280-298; J. J. VAN GINKEL, « 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? » in E. GRYPEU, M. SWANSON & D. THOMAS (eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, 2006, p. 171-172.
4. A. CAMERON, « Ascetic closure and the end of Antiquity » in V. WIMBUSH, R. VALANTASIS (eds.) *Asceticism*, Oxford, 1998.

5. En este sentido coincidimos con Ter Haar Romeny, B. ATTO, N. VAN GINKEL, J. J. IMMERZEEL, M. & B. SNELDERS, « The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians : Results and Conclusions of the Leiden Project », *CHRC*, 89.1-3 (2009), p. 4.
6. El texto fue editado por W. CURETON, *The third part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus*. Oxford, 1853 ; y luego traducido al inglés por R. Payne, *The third part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus*, Oxford, 1860. En este trabajo citamos la edición del texto, junto a una traducción latina, en E. W. BROOKS, *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia*. CSCO, 105/106, *Scriptores Syri* 54/55, Lovaina, 1935-1936. Sobre Juan de Éfeso ver : J. P. N. LAND, *Joannes Bischof von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker*, Leiden, 1856 ; J. J. VAN GINKEL, *John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-century Byzantium*, Groeningen Universit at, Groningen, 1995.
7. E. W. BROOKS (ed.), *Lives of the Eastern saints*. PO 17.1, p. 1-307, 1923 ; PO 18.4, 1924, p. 514-698 ; PO 19.2, 1925, p. 153-285.
8. Sobre la historiografía Cristiana ver : G. F. CHESNUT, *The first Christian Histories*, Paris, 1976 ; G. MARASCO, *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, Leiden, 2003.
9. S. BROCK, « Syriac Historical writing. A survey of the main sources », *Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation* 5 (1979-1980), p. 6.
10. Publicados por J. B. CHABOT, *Incerti autoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum II. Accedunt Iohannis Epheseni Fragmenta*. CSCO 104. *Scriptores syri* 53, 1933.
11. Al respecto ver E. HONIGMANN, « L'histoire eccl sastique de Jean d' ph se », *Byzantion*, 14 (1939), p. 615-25 ; P. ALLEN, « A New Date for the Last Events in John of Ephesus' Historia Ecclesiastica », *OLP*, 10 (1979), p. 251-254.
12. La mayor parte de los capítulos est n dedicados 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*, p. 3-253. 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*, p. 188-216. Sobre el cisma en la Iglesia de Alejandría y los trite stas, Ver JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 253-262 ; Sobre los trite stas ver A. VAN ROEY, « La controverse Trith ite jusqu'à l'excommunication de Conon et Eugene (557-569) », *OLP* 16 (1985), p. 141-165. Otros eventos religiosos de interés para Juan son las persecuciones desatadas contra paganos (JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 267) y arrianos (JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 266).
13. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 3-5.
14. G. F. CHESNUT, *op. cit.*, 1976, p. 254-256 ; S. A. HARVEY, « Remembering pain : Syriac historiography and the separation of the churches », *Byz*, 58 (1998), p. 295-308 ; J. J. VAN GINKEL, « Making History : Michael the Syrian and His Sixth-Century Sources », in R. LAVENANT, (ed.) *VII Symposium syriacum*. OCA 256, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1998, p. 332.
15. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 4, 88-89. Cf. MIGUEL EL SIRIO : *Crónica*, in J. B. CHABOT, (ed.) *Chronique de Michel le Syrien*, 4 vol., Paris, 1899-1910, p. 339.
16. El canon 19 del concilio de Nicea, los cánones 3 y 7 del concilio de S rdica y 7 del primer concilio de Constantinopla.
17. Cf. CJ 1.3.44 ; 1.4.29 ; 1.5.12 ; 1.5.18 ; 1.11.9.
18. 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 intent  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 fracas  por la abierta oposición que estas doctrinas encontraron en el occidente, algo que oscureció sus últimos años con la sombra de la herejía. Ver W. H. C. FREND, *The Rise of Monophysite Movement*. Cambridge, 1972, p. 255, J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1986, p. 12-13 ; A. GRILLMEIER & al. *Christ in Christian Tradition. 2 From the*

council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). 4 vol, Continuum International Publishing Group, 1986, p. 467-472.

19. Sobre la política religiosa de Justino II nos remitimos al trabajo clásico de A. CAMERON, « The early religious policies of Justin II », in D. BAKER, *The Orthodox Churches and the West*, Oxford, 1976, p. 51-67.

20. Cf. JUAN DE ÉFESO, *Vidas de los santos orientales*, p. 486 ; MIGUEL EL SIRIO, *Crónica*, p. 331-336. Además ver W. H. C. FRENDE, *op. cit.*, p. 316-322 ; A. CAMERON, *op. cit.*, p. 51-55.

21. 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 A. GRILLMEIER & al. *op. cit.*, p. 438-462.

22. EVAGRIO ESCOLÁSTICO, *Historia eclesiástica*, V, 4, p. 260-261. Con el término “palabras” (σλλαβάς) que bien se podría traducir por “sílabas” se refiere a la disputa por las preposiciones ἐν y ἐκ entre monofisitas y calcedonianos. MIGUEL EL SIRIO, *Crónica*, p. 341 traduce respectivamente por *parsūpē* y *ἑῆμῆ*.

23. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 25. Esta cláusula fue citada por Evagrio escolástico : *Historia eclesiástica*, V, 4, p. 261 : *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 ; pero omitida por MIGUEL EL SIRIO, Crónica*, p. 341, que cita un final ligeramente diferente. Cf. P. ALLEN, *op. cit.*, p. 213. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 25-26 refería indirectamente a esta cláusula : *que las costumbres de la Iglesia sean conservadas (da'eyōdeyh lam da'idtō netnat'rūn)*.

24. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 55.

25. M. VALLEJO GIRVÉS, « Desterrados en Constantinopla (ss. V-VIII) : Insularidades y ámbitos monásticos » in E. MOTOS GUIRAO, & M. MORFAKIDIS FILACTÓS, (eds.) *Constantinopla. 500 años de su caída*. Granada, Universidad de Granada, 2006, p. 4-6.

26. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 6-7.

27. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 108 y 438.

28. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 8.

29. Cf. A. GRILLMEIER & al., *op. cit.*, p. 76-77.

30. Cf. CJ 1.5.2-22 ; *Collectio Tripartita* p. 72-74.

31. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 10.

32. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 12.

33. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 8.

34. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 11, 78-79.

35. JUAN DE ÉFESO, *Vidas de los santos orientales*, p. 9, 21, 42, 96-97, 126, 213, 420.

36. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 12.

37. En particular, Juan menciona a Pablo el negro de Antioquia : JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 55-57, PABLO DE ASIA, JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 14 y 109-110, ELÍAS, JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 14-15, y ESTEBAN DE CHIPRE, JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 15-18.

38. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 11-15.

39. *Collectio tripartita* p. 74, acerca de la invalidez de las ordenaciones heréticas. (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.

40. E. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*. Munich, C. H. BECK, 1978, citado en P. MAGDALINO, « The making of Byzantine orthodoxy definition and display, inclusion and exclusion » in *21st International Congress of Byzantine Studies*, Londres, 2006, p. 3-4.

41. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 70-71.
 42. JUAN DE ÉFESO, *Historia eclesiástica*, p. 64-65, 90-103 y 172.
 43. P. BLAUDEAU, *Alexandrie et Constantinople (451-491) de l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Roma, 2006. Sin embargo, su eclesiología se apegaba a un modelo en el que la sucesión episcopal alejandrina garantizaba una continuidad de la ortodoxia de acuerdo a patrones tradicionales.
 44. JUAN DE ÉFESO, *Vidas de los santos orientales*, Caps. 10, 24, 25, 49, 50.
 45. S. BROCK, *op. cit.*, S. A. HARVEY, *op. cit.*, p. 83.
 46. R. D. SCOTT, « The classical tradition in Byzantine Historiography » in M. E. MULLETT & R. D. SCOTT, (eds.) *Byzantium and the classical tradition*, Birmingham, 1981, p. 61-71.
 47. M. DEBIÉ, « Syriac Historiography and Identity Formation », *CHRC*, 89.1-3, 2009, p. 93-114.
 48. *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, 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.* MIGUEL EL SIRIO, *Crónica*, t. II p. 412-413.
 49. MIGUEL EL SIRIO, *Crónica*, t. II p. 192, 361-395, 540-545.
-

ÍNDICE

Mots-clés: miaphysisme, droit, conflit christologique, historiographie syriaque

AUTOR

HÉCTOR R. FRANCISCO

Université Buenos Aires, CONICET-UNGS