

Una frontera no es sólo política: Bizancio y el Islam

A. Bravo García
Universidad Complutense

En 1994, un bizantinista de mérito, Antonio Carile¹, escribió que «el término 'bizantino' es una designación impropia que la cultura historiográfica occidental ha aplicado al imperio romano de Oriente, a partir de la caída de sus dominios en Italia en el siglo VIII, como respuesta a las pretensiones de universalidad de ese imperio. La cancillería papal —con sus preocupaciones a propósito del primado romano y del estado papal—, la historiografía humanística y renacentista inspirada en la grandeza del imperio romano —con sede en Occidente—, las ciudades marineras italianas, con sus grandes intereses coloniales en el oriente bizantino, todas ellas conspiraron para negarle al imperio oriental sus connotaciones 'romanas' dentro de los rasgos universalistas y metahistóricos con que la ideología eusebiana, desde el siglo IV, acostumbraba a concebir los centros de poder altomedievales. Con el término 'bizantino', que significaba la referencia exclusivamente tópica a la capital, es decir Bizancio, se conseguía acentuar por tanto la realidad histórico-territorial del imperio oriental, silenciando al tiempo las pretensiones teóricas». No de manera muy diferente, en el Centro de encuentros de Châteauevallon, en 1985, había hablado otra conocida bizantinista, Helena Ahrweiler², al señalar que Bizancio había sido «destruida» —«asesinada» más bien, la corrigió Fernand Braudel en aquella misma ocasión— por sus correligionarios cristianos, que pretendían castigar su condición de cismática. «Hoy en día —continuó diciendo Ahrweiler— «aún seguimos pagando el precio de aquel divorcio, porque, maestro, cuando en los anfiteatros oímos decir 'disputa' bizantina, 'eso es Bizancio y nada más', eso demuestra sencillamente que toda la historiografía de inspiración eclesiástica, que emana de los jesuitas, asuncionistas y otros, apenas conoce la Bizancio de después del cisma y las cruzadas». Esta especial manera de

¹ «Costantinopoli nuova Roma», en F. Cardini (ed.), *La città e il sacro*, Roma, Milán 1994, 231.

² F. Braudel, *Una lección de historia*, Madrid 1994, 49-50.

verse las cosas en Occidente³, teñida a lo largo de siglos con el color de los intereses políticos, comerciales y, sobre todo, religiosos, no ha dejado de ser señalada por muchos estudiosos⁴ y lo que sabemos del progresivo divorcio entre Bizancio y Occidente ayuda a entender la compleja relación entre uno y otro mundo cuyo haz y envés se materializan no pocas veces de la mano de las diferencias religiosas. Precisamente, en un trabajo reciente⁵, hemos tenido ocasión de estudiar estas confrontaciones; sin embargo, lo que nos interesa ahora aquí es abordar las relaciones entre Bizancio y el Islam y hacerlo de manera que, respetando la orientación general de este Seminario, al que tan amablemente hemos sido invitados por sus organizadores, demos respuesta al obligado objetivo de analizar algunos factores religiosos y de otro tenor que conforman una evidente frontera entre los dos mundos que vamos a tomar en consideración, todo ello, a la vez, apoyado en estudios recientes sobre el particular. El concepto de «frontera ideológica» fue ya introducido por el historiador bizantino Procopio de Cesarea al separar la Romanía, cuyo centro era Bizancio, del resto de la tierra habitada, tal como ha estudiado la ya citada Helena Ahrweiler⁶; no obstante, no quiere decir esto que el historiador Procopio de Cesarea, en el siglo VI, no se sirva de una serie de términos (*ἄρια, ἔσχατῖαι*, la pareja de adverbios *ἐντός/ἐκτός*) que hacen referencia a límites físicos y fenómenos geográficos tales como ríos, montañas, etc., considerados todos ellos como fronteras⁷. Del mismo modo, también Constantino VII Porfirogénito en su

³ «The reaction against absolutist government and orthodox Christianity in the second half of the eighteenth century, however, tended to bring the entire Middle Ages, and Byzantium especially» — así escriben A. Kazhdan-G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to modern Byzantine Studies*, Washington, D.C. 1982, 9-10— «into neglect and disrepute. It is from this time that the pejorative use of the term Byzantine to mean devious and intricate, not without a suggestion of corruption and intrigue, appears to date».

⁴ Véase sobre este punto la bibliografía señalada en A. Bravo García-I. Signes Codoñer-E. Rubio Gómez, *El Imperio bizantino. Historia y civilización. Coordinadas bibliográficas (SEEC. Grupo de Investigación "Edad Media Europea: Occidente y Bizancio" [Bibliografías generales I])*, Madrid 1997, 15-16.

⁵ «Bizancio y Occidente en el espejo de la confrontación religiosa» en A. Pérez Jiménez-G. Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, Madrid 1997, 157-213.

⁶ «La frontière et les frontières de Byzance en Orient» en *Actes du XIVe Congrès international des études byzantines*, Bucarest 1971, 209. Hay reimpresión: está recogido en Ahrweiler, *Byzance: les pays et les territoires*, Londres 1976.

⁷ J.P. Arrignon-J.F. Duneau, «La frontière chez deux auteurs byzantins: Procope de Césarée et Constantin VII Porphyrogénète» en H. Ahrweiler (dir.), *Geographica byzantina*, París 1981, 24.

De administrando Imperio, una obra bien conocida, emplea términos como *δροθεσία*, *σύνορος*, *ἄκρα* y *κλεισοῦρα* con muy diferentes significados, mostrando así el interés que el concepto mismo de «frontera» le merece⁸. Y no otra cosa hicieron los árabes, sobre cuya concepción de frontera Walter E. Kaegi⁹ ha escrito algunas páginas no hace mucho tiempo. Sin embargo, no ha de ser ahora nuestra tarea tanto analizar una realidad histórica, física realmente, aunque sea desde diversos puntos de vista, cuanto tomar en consideración únicamente, como ya se ha anticipado, ciertos factores religiosos y de otro tipo que conforman la evidente frontera entre Bizancio y el Islam. Antes de entrar en materia, sin embargo, es necesario todavía señalar dos cuestiones que consideramos de interés; en primer lugar —y se trata de un mero recordatorio—, que son también dos las etapas de la interacción de ambos mundos, el Islam y Bizancio. La primera, por supuesto, comienza con la irrupción de los árabes en el horizonte político bizantino en el otoño del año 633, cuando Abu Bakr envió un contingente militar de importancia contra el sur de la Palestina bizantina. La segunda de estas etapas —a la que ni tan siquiera podemos aludir de pasada en estas páginas—, bien conocida también, se inicia con la imparable ascensión del poder selyúcida en Anatolia como consecuencia de la batalla de Mantzikert en 1071. Por supuesto, ambas fechas son un punto de partida más o menos tradicional (sobre todo el segundo) y, como es lógico, suponen a su vez unas consideraciones históricas previas, pero no entraremos aquí en mayores detalles. En segundo lugar, debemos señalar que el estudio de esta frontera «especial» por así decirlo entre ambos mundos, frontera que aquí pretendemos delinear en parte, lo llevaremos a cabo básicamente desde el punto de vista bizantino, claro es, lo que sin duda habrá de dejar bastantes zonas en penumbra. En nuestra opinión, conviene señalar igualmente que la influencia árabe sobre Bizancio (incluso dejando a un lado lo meramente político, militar y cultural de su relación) es múltiple; en efecto, al poner contra las cuerdas al Imperio, éste se vió obligado a reflexionar sobre su propia incapacidad de reacción, sacando en conclusión que la razón profunda de sus derrotas frente a los árabes era su propia debilidad en la fe y un desvío grave en la ortodoxia religiosa. Por otro lado, el propio Bizancio, pese a condenar inicialmente al Islam como una nueva herejía, se sumergió con cierta profundidad en el estudio de sus diferencias lo que,

⁸ Arrignon-Duneau, *op. cit.*, 25.

⁹ Véase su *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1995 (reimpr.), 236-256, tanto sobre bizantinos como sobre árabes.

si puede decirse así, ahondó aún más la brecha que separaba a ambos mundos¹⁰. La radicalización de esto último no afectó sin embargo a la población bizantina que acabó convirtiéndose al Islam, nunca exagerada en número al parecer. En último lugar, conviene mencionar de pasada que también el cristianismo bizantino fue objeto de consideración por parte de los musulmanes¹¹.

Resulta evidente que no podremos hablar de todo esto en esta ocasión y con la necesaria profundidad; no obstante, haber aclarado inicialmente los diferentes aspectos que la cuestión central tratada en estas páginas presenta estimamos que es útil. Empecemos pues sin mayor dilación la tarea propuesta y vayamos por partes. Es en el reinado de Heraclio (610-641) cuando, muy poco después de solucionado el problema persa, los árabes entran directamente en la escena bizantina. De manos persas Bizancio había recuperado ya Egipto y Siria y, en marzo del 630, Heraclio acabó recuperando, también de manos de aquéllos, la verdadera cruz, preciada reliquia que devolvió a Jerusalén. En el horizonte de las disputas religiosas¹² —cuestión importante, como se verá, para delimitar las características de esta frontera más que política, geográfica o militar que existió entre Bizancio y el Islam—, el emperador intentó dar fin al enfrentamiento entre monofisitas y calcedonios mediante una nueva doctrina llamada monoenergismo, solución de compromiso que a pocos, aparte de a sus inventores, lograría satisfacer con el tiempo. Los calcedonios creían que Cristo tenía dos naturalezas, los monofisitas afirmaban que sólo una y el monoenergismo, por su parte, lo que hizo fue atribuirle únicamente una energía, es decir, servirse de un término ambiguo que poco aclaraba en tan vidriosa disputa, sin dejar de lado por ello la opinión calcedonia de que, en el Salvador, había realmente dos naturalezas. Sergio, patriarca constantinopolitano monofisita, se decantó por la nueva doctrina unitaria y lo mismo hizo el también monofisita, y patriarca de Antioquía, Atanasio (631); el nuevo patriarca de

¹⁰ De mucho interés para esta cuestión es J. Meyendorff, «Byzantine Views of Islam», *DOP* 18 (1964), 115-132 (recogido en Id., *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, N. York 1982, 89-114); el libro de D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the 'heresy of the Ishmaelites'*, Leiden 1972, es muy útil también.

¹¹ Véase, por ejemplo, P. Kawerau, *Il cristianesimo d'Oriente*, tr. it., Milán 1980, 105-114; otros estudios de interés para comprender el alcance y contenido de las polémicas entre ambas religiones son también los de A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, Lovaina-París 1969 y *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden 1972.

¹² No obstante su alcance general, es útil consultar el penetrante ensayo de A. Kazhdan, «Notas acerca de la metodología del estudio de la teología bizantina» en M. Morfakidis-M. Alganza (eds.), *La religión en el mundo griego de la antigüedad a la Grecia moderna*, Granada 1997, 277-287.

Alejandro, en el 633, aceptó igualmente la doctrina propugnada por el emperador y en un concilio (633) consiguió que Egipto, casi como un todo, abrazase la nueva doctrina, el monoenergismo. Iglesia e Imperio, entonces, parecían haber dejado atrás años de disenso; en el otoño del 633, sin embargo, Abu Bakr, el primer califa árabe, destruyó esa aparente armonía interna al enviar cuatro ejércitos, unos venticuatromil hombres en total, contra la Palestina bizantina, y el Imperio comenzó a verse envuelto en una pesadilla que habría de durar siglos. Resulta curioso que fuese en el mismo año en que Heraclio había comenzado su victoriosa ofensiva contra los persas (632), cuando Mahoma llevó a cabo su Hégira a la ciudad de Medina. La irrupción del Islam, que empezó como una simple *razzia*, ya había acabado en el 634 con la persona del jefe local del ejército bizantino, Sergio, muy probablemente Duque de Palestina, y poco después Damasco y Émesa se les rindieron. Pese a una reacción militar bizantina afortunada, los árabes siguieron atacando y, en un enfrentamiento con un ejército imperial en el 636 al Sur de Damasco, precisamente en el cañón del río Hieromax (llamado en árabe Yarmuk), acabaron destrozando a las fuerzas bizantinas que, a partir de este momento, dejaron la defensa de Siria para lanzarse a luchar por Egipto, amenazado igualmente por los árabes. Heraclio fue plenamente consciente de que la decisión era vital y arriesgada a la vez, ya que hizo llevar desde Jerusalén a Constantinopla la sagrada cruz, recuperada con tantos esfuerzos de manos persas.

De repente todo parecía haberse confabulado para oscurecer el final del reinado de este emperador. Los monofisitas egipcios y sirios, unidos a los calcedonios de Palestina, habían empezado pronto a desencantarse del novedoso monoenergismo, doctrina apoyada por un Heraclio deseoso evidentemente de poner paz en la iglesia pero rechazada ahora incluso por el papa Honorio, para quien Cristo tenía una sola voluntad. Heraclio dejó de lado su interés por esta doctrina y, mientras los árabes se apoderaban prácticamente de toda Siria en el 638, aislaban Egipto y obtenían tributos de una Mesopotamia ya muy débilmente defendida por los bizantinos, lo que hizo el emperador, un hombre sexagenario y enfermo por aquel entonces, fue intentar una vez más poner orden en el conflicto eclesial. Con ayuda del patriarca Sergio, preparó un documento (la *Ékthesis* o «exposición») donde se exponía que la doctrina calcedonia de las dos naturalezas era la verdadera, se rechazaba el monoenergismo y se afirmaba que Cristo tenía sin embargo una sola voluntad (es decir, la opinión del papa Honorio conocida como monoteletismo). Tratando de contentar a todos, Heraclio acabaría —como suele suceder— por no contentar a nadie y si hemos empezado a tratar con cierta detención los problemas religiosos es porque, en Bizancio, como en otras civilizaciones, lo político no puede normalmente tratarse a espaldas de lo religioso y, en este caso concreto, de lo teológico. En resumidas cuentas, el deseo de imponer la nueva *Ékthesis* a los monofisitas de Egipto llevó a las autoridades a perseguir a éstos, de manera que, en no escasa medida, estas poblaciones bizantinas alejadas de la capital se

enfrentaron con el ataque árabe del 639 bastante desmoralizadas¹³. Por si fuera poco, un nuevo papa, Juan IV, rechazó el controvertido documento imperial que a nadie conseguía contentar, de modo que el emperador, a su vez, juzgó mejor retirarlo a la vista de que, por entonces, ni monofisitas ni calcedonios estaban contentos con él. La situación religiosa y política del Imperio no podía ser más oscura a la muerte de Heraclio, acaecida en enero del año 641. En poco tiempo los árabes estaban ya sitiando Alejandría y algunos problemas en la sucesión del emperador retrasaban una respuesta enérgica del Imperio; poco antes de ascender al trono Constante II (641-668), un niño de sólo once años en aquellos días, el patriarca Ciro se rindió y entregó Egipto a los árabes, de manera que el Imperio quedó reducido drásticamente. Los generales organizaron la defensa y, en unos años, el emperador, cansado evidentemente de una discusión interminable, publicó un edicto (*Typos*)¹⁴ por el que prohibía las controversias teológicas sobre energías o voluntades, lo cual tampoco contentó al papa Martín I quien, en un concilio del año 649, condenó tanto el monoteletismo como el propio edicto de Constante, así que la situación religiosa dentro de las fronteras imperiales siguió siendo igualmente oscura. Los árabes atacaron Creta, Chipre y Rodas en el 654 e invadieron al año siguiente Capadocia, pero este mismo año una revuelta contra la poderosa familia de los Omeyyas detuvo en seco la marcha victoriosa del Islam y dio al Imperio un respiro, aunque los problemas teológicos no dejaron de agravarse.

Antes de proseguir con nuestra narración a vista de pájaro, hay que decir algo a propósito de esta «desmoralización» de las poblaciones bizantinas orientales frente a la tormenta que supuso el ataque árabe. No tiene nada de raro que la búsqueda de responsables del avance árabe, ya desde antiguo, acabase encontrando su presa precisamente en el campo de las diferencias religiosas cristológicas que

¹³ «The moral and the psychological dimensions were more important than the military for the Muslim victories» —ha escrito Kaegi, *Byzantium*, 267— «and probably also for the Byzantine defeats. Measurement of the moral and psychological dimensions, however, is not easy».

¹⁴ Llamamos la atención sobre el modo de participar en las polémicas religiosas de los emperadores de esta época; Averil Cameron, «Texts as weapons: polemics in the Byzantine dark ages» en A.K. Bowman-G. Woolf (eds.), *Literacy and Power in the ancient World*, Cambridge 1994, 213, señala que las discusiones sobre el monoteletismo en el siglo VII prepararon el campo y fueron el modelo de las técnicas empleadas en la difusión de las ideas religiosas o teológicas por parte de los iconoclastas. «In particular» —observa esta investigadora— «orthodoxy was a matter of imperial policy as well as something for church councils; emperors too would issue documents (*Ekthesis*, *Typos*), to which writing was also the appropriate counter-move».

calcedonios y monoteletitas mantenían frente a monofisitas¹⁵; el historiador copto de finales del siglo VII Juan de Nikiu, monofisita, vio claro que el auge del Islam era un castigo contra los pecados de los bizantinos y de sus dirigentes; a mediados de este mismo siglo, sin embargo, en la lejana Galia, Fredegarius escribirá que fue «la espada de Dios» la que ayudó a la victoria árabe en Yarmuk como castigo, entre otras cosas, del monofisismo de Heraclio; más tarde, también a finales del VII, el historiador armenio Sebeos unirá el ataque árabe a las profecías apocalípticas de Daniel¹⁶ y explicará además que fue la actitud intransigente de Heraclio ante las peticiones árabes de tierras la que dió origen al conflicto. El obispo Miguel el Sirio, en el siglo XII, recoge en su *Crónica* las tensiones entre monofisitas (jacobitas)¹⁷ y calcedonios, que afloraban cuando Bizancio tenía mayor necesidad de organizar la defensa contra los árabes y hay otros muchos textos que pueden interpretarse como búsquedas de un chivo expiatorio por parte de los seguidores de las diversas concepciones teológicas, con vistas a la racionalización del desastre militar ante los árabes. Más concretamente, sin embargo, hay que reconocer que tampoco existe total unanimidad entre los historiadores modernos a la hora de aceptar de quién fue la culpa verdaderamente; para unos, fue una falta de entusiasmo de los calcedonios y monoteletitas y, para otros, la poca actividad de los monofisitas frente al ataque árabe, cuando no su colaboración en éste. De todas formas, esta falta de resistencia —en el último caso— tiene precedentes ya que las tropas locales en esa parte del Imperio siempre solían evitar, en la medida de lo posible, enfrentarse abiertamente a los persas, primero, y luego también a los árabes, de forma que no es necesario insistir en el enfrentamiento teológico para explicar su tibia resistencia ante el enemigo¹⁸. En resumidas cuentas, es difícil atribuir la responsabilidad de tan

¹⁵ Para todo lo que sigue véase, con la bibliografía pertinente, Kaegi, *Byzantium*, 213 y ss.

¹⁶ Sobre el esquema histórico de Daniel, la sucesión de imperios, véase en general nuestro trabajo «*In circuitu impij ambulanti*. Sobre las concepciones del tiempo en la religión, la historia y la herejía» en F. J. Lomas-F. Devis (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*, Cádiz 1992, 36 y ss. y B. McGinn, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, tr. esp. Barcelona 1997, *passim*.

¹⁷ Los Jacobitas son los monofisitas sirios, seguidores de Jacobo Baradaeus, que fue obispo de Édesa a mediados del siglo VI. Pasó años en la corte antes de ocupar ese puesto y gozó de la protección de la emperatriz Teodora. Véase en general D.D. Bundy, «Jacob Baradaeus. The State of Research», *Muséon* 91 (1978), 45-86.

¹⁸ Estos precedentes, escribe Kaegi, *Byzantium*, 266, «anticipated the passivity of the population and even Byzantine soldiery in the 630s and 640s. There had previously been a preference to find some negotiated settlement to avoid the risks of battle and ravages of the storming of towns. It was no surprising to find it recur at this time». En lo que toca al

complicado proceso a un único factor, pero hoy día se tiende a descargar de culpabilidad al puro enfrentamiento teológico; «the evidence for the hostility of Monophysites against Byzantines as a cause for the Byzantine failure to resist the Muslims —with the important exception of Armenia, where its local history and situation did reinforce the role of religious strife— is tenuous.» Esto es lo que escribe Kaegi¹⁹ como conclusión del apartado que dedica a esta cuestión en su excelente libro: «Friction between Monophysites, the officially recognized Monothelites, and the Chalcedonians cannot have helped the development of a coordinated and effective resistance against the Muslims, but it was not the decisive element in causing the Byzantine failure and the Muslim successes».

Continuando con el hilo de nuestra exposición de los acontecimientos, digamos ahora que las ambigüedades del edicto de Constante fueron aclaradas por su sucesor Constantino IV (668-685); ahora, ya que las provincias orientales estaban por el momento en manos árabes, el nuevo emperador no tenía el menor reparo en condenar en un concilio en Constantinopla (680-1), el tercero ecuménico, los viejos errores que habían sido tolerados durante años y, para ello, el concilio acordó que Cristo tenía dos voluntades (divina y humana), paralelamente a sus dos naturalezas, aunque aquéllas no podían entrar en contradicción. Muchos nombres conocidos fueron condenados en esta ocasión; entre ellos, los patriarcas Sergio y Pirro nombrados por Heraclio, y el propio papa Honorio. El pensamiento teológico calcedonio había acabado ganando la partida y la autoridad del emperador quedaba extraordinariamente afianzada. Su sucesor, Justiniano II (685-695), será quien decida ahora contraatacar en varios frentes a un Islam con problemas internos y, tras imponer tratados y tributos a las fuerzas musulmanes y romper no pocos de aquéllos, decidirá empezar una campaña en el 692 con contingentes eslavos entre sus filas. Con el comienzo del reinado de León III el Sirio (717-741) se cierra una época de disensiones internas en el Imperio pero, a la vez, los árabes deciden llevar la iniciativa sitiando por tierra nada menos que a Constantinopla, aunque fracasarán en el intento. Es muy importante referirnos ahora al hecho de que las fuentes bizantinas nos transmiten que, por estas fechas, el emperador León, tras casi un siglo de ataques árabes y grandes pérdidas territoriales, acompañadas en el interior de otros problemas y de una disensión religiosa notoria de la que ya hemos dado cuenta, comenzó a barruntar, de acuerdo con una forma de pensar muy común en Bizancio, que la mala suerte en la política exterior era fruto de la cólera de Dios;

aspecto diplomático de las relaciones en oriente puede verse H. Kennedy, «Byzantine-Arab diplomacy in the Near East from the Islamic conquests to the mid eleventh century» en J. Shepard-S. Franklin (eds.), *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge 1970*, Aldershot, Hampshire 1992, 133-143.

¹⁹ *Byzantium*, 267.

tal como había hecho Heraclio en el 634, ahora León, en el 722, se volvió hacia los judíos del Imperio para obligarles a convertirse a la ortodoxia. En nada afectó este intento de congraciarse con la Divinidad a los éxitos militares de los árabes, que saquearon Iconium y se apoderaron de toda la Armenia bizantina por esos mismos años. Fue entonces cuando el emperador —como escribe Warren Treadgold, cuyo reciente libro²⁰ hemos utilizado en buena parte para este cañamazo de datos— «comenzó a considerar otra posible razón para esa posible cólera de Dios: que el uso de los iconos de Cristo y de los santos podía estar violando el mandamiento bíblico contra la idolatría» .

Por supuesto, ideas opuestas a la utilización de iconos ya se habían hecho notar en tierras bizantinas en el pasado. Interpretando estrictamente algunos pasajes de la Biblia, el obispo de Salamina (Chipre) Epifanio atacó duramente el culto a los iconos ya a principio del siglo V y hay críticas anteriores, aunque lo más normal antes de la Iconoclastia es que, sin demasiadas sutilezas teológicas, se defendiese su culto²¹; Hipatio de Éfeso (s.VI), Leoncio de Neápolis (Chipre) a mediados del s. VII, Jerónimo, presbítero de Jerusalén (a finales del s. VII), son algunos de estos defensores²². Por otro lado, como se ha observado²³, ni siquiera la crítica antigua alcanzó la virulencia que luego habría de tomar; efectivamente, la única línea de pensamiento teológico dentro del cristianismo antiguo que se oponía directa y totalmente al culto de las imágenes era una, vigorosamente antimaterialista, que bordeaba el Gnosticismo, herejía condenada como es sabido. Y aunque los iconoclastas llegaron a citar algunos textos heréticos subrepticamente en el septimo

²⁰ *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, California 1997, 350.

²¹ No olvidemos que el culto que debe darse a los iconos, según los teólogos, no es el de «adoración», es decir, el que tributamos a Dios, sino el de una «reverencia honorífica» (τιμητική προσκύνησις) o «veneración respetuosa», según la traducción del *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992, 473, n° 2132.

²² Véase D.J. Sahas, *Icon and Logos. Sources in Eight-Century Iconoclasm*, Toronto-Buffalo-Londres 1986, 23. Para un estudio de las ideas iconoclastas antes del Iconoclasmo véase P. Finney, «Antecedents of Byzantine Iconoclasm: Christian Evidence before Constantine» en J. Gutmann (ed.), *The Image and the World. Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*, Missoula, Mo., 1977, 27-47, N. H. Baynes, «The Icons before Iconoclasm» en Id., *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres 1955, 226-239 y E. Kitzinger, «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm», *DOP* 8 (1954), 85-150.

²³ Véase, por ejemplo, Treadgold, *The Byzantine Revival 780-842*, Stanford, California 1988, 88.

concilio ecuménico, es decir, el segundo de Nicea (787)²⁴, no se atrevieron sin embargo a apoyar una línea de ataque tan maximalista como la que acabamos de señalar. En resumidas cuentas y dicho en palabras de Steven Runciman²⁵, «pese a la desaprobación expresada por muchos de los más reverenciados Padres de la Iglesia, el gusto por las representaciones de Cristo y de los santos fue en aumento; y también fue en aumento la adoración que esas imágenes, o iconos, recibían²⁶. Los emperadores fomentaron los iconos. Fue parte de su política» —prosigue

²⁴ Véase C. Mango, «The Availability of Books in the Byzantine Empire, A. D. 750-850» en la obra colectiva *Byzantine Books and Bookmen: A Dumbarton Oaks Colloquium*, Washington, D.C. 1975, 43 (recogido en Id., *Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, Londres 1984).

²⁵ *Bizancio. Estilo y civilización*, tr. esp., Bilbao 1988, 73-74.

²⁶ Conviene hacer algunas precisiones teológicas; un «icono» no es exactamente una «imagen» ni tampoco un «ídolo». La palabra imagen (de *imago* en latín) implica una representación sacada de la imaginación de alguien y si se compara con un icono (de *εικών*; recordemos el perfecto *ἔοικα* + Dativo = «parecerse a algo o alguien») viene a ser un *desideratum* en vez de una manifestación real. Del mismo modo, un ídolo (de *εἶδωλον*) es simplemente el reflejo de un objeto, su ilusión o su distorsión dependiendo de las cualidades para reflejar que el medio tenga. Como señala Sahas, *Icon and Logos*, 17, n. 61, tampoco una imagen va más allá de lo externo del objeto mientras que el icono sí que lo hace. Un icono implica un prototipo real y, por lo tanto, no puede existir sin su prototipo; por eso no es ni una «imagen» propiamente ni tampoco un «ídolo» o una simple pintura. Claro es, por supuesto, que un icono no «es» su prototipo ni es igual a él y, por otro lado, hay que admitir desde el principio que el honor que le tributemos pasará directamente al prototipo, de forma que, como afirmó s. Basilio, en nada compromete el culto de los iconos al culto que le debemos a Dios. Un icono, en suma, no es icono de una «cosa» para la teología ortodoxa sino de una «persona», de una persona «sagrada» además, que atrae a quien lo contempla y le induce a emular sus cualidades como prototipo. En otras palabras, podemos decir que existe una interrelación estrecha entre imagen religiosa (normalmente de Cristo) —utilizado el termino ahora en su sentido menos técnico— e idea, entendiendo este último término como lo entendía s. Juan Damasceno, es decir, «la idea preexistente en Dios de todas las cosas que han de tener existencia por medio de Él (*ἡ ἐν τῷ Θεῷ τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἕσομένων ἔννοια*); así se expresa Jaroslav Pelikan en la introducción de su libro *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, New Haven-Londres 1990, 3. Una mínima biografía de interés sobre los iconos y su interpretación teología puede ser: P. Eudokimov, *El arte del icono. Teología de la belleza*, tr. esp., Madrid 1991, H. von Campenhausen, «The theological Problem of Images in the Early Church» en Id., *Tradition and Life of the Church*, Filadelfia 1968, 171-200 y Ph. Sherrard, «The Art of the Icon» en A.M. Allchin (ed.), *Sacrament and Image. Essays in the Christian Understanding of Man*, Londres 1967, 57-67; véanse algunas observaciones de índole general en nuestro «El monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental», *Erytheia* 10 (1989), 228-231.

Runciman— «el utilizar esas representaciones para mostrar el origen divino de su poder. Las monedas acuñadas por Constantino y sus sucesores llevaban normalmente el retrato del emperador en el anverso y la cabeza de Cristo en el reverso, para subrayar su íntima relación. El gran mosaico de Cristo que Mauricio hizo poner sobre la Chalké, la entrada principal al palacio, llevaba debajo los retratos del Emperador y su familia recibiendo la bendición divina. Las creencias populares» por otro lado —y también esto es subrayado por Runciman— «atribuyen poderes milagrosos a los iconos, especialmente para lograr curaciones. Las vidas de santos escritas a fines del siglo VI y en el VII están llenas de esas historias»²⁷. Pero, ahora, en el siglo VIII, las cosas parecían haber cambiado —ya veremos por qué más adelante— y, además, se añadía a todas aquellas viejas consideraciones en contra de los iconos el hecho de que el propio califa Yazid II los había prohibido entre la población de las tierras bizantinas ya conquistadas y de que incluso había obispos en el Imperio que se oponían a tal culto.

Es interesante destacar cuatro cosas que pueden ayudar a comprender la situación; la primera es que fue en el concilio de Constantinopla (787) cuando uno de los representantes de los patriarcas orientales informó de cómo el califa Yazid II, en el año 724 y siguiendo los consejos de un judío, había obligado a los cristianos de sus territorios a destruir sus imágenes. Este hecho, bien estudiado por A.A. Vasiliev²⁸, tiene su importancia ya que los historiadores, con frecuencia, han resaltado la influencia que las ideas iconoclastas del Islam (y también del Judaísmo) han podido tener en el nacimiento de una mentalidad paralela en Bizancio²⁹. De todos modos, no deja de ser curioso, paradójico más bien, como D.J. Sahas señala³⁰, que las fuentes bizantinas nos hablen de que fue un judío el que inspiró a Yazid II su medida anti-iconos y, por otra parte, de que fue precisamente un musulmán el que inspiró a León III el suyo. Las cosas no parecen estar muy claras. En segundo lugar, sabemos por el historiador de origen egipcio Teofilacto Simocattas, funcionario bajo Heraclio, que en una revuelta del ejército bizantino que luchaba contra los persas en sus lejanas tierras, los soldados apedrearon a una imagen de la virgen, lo cual, si el hecho es cierto, nos demuestra reacciones iconoclastas violentas antes de la época de León III el Sirio, que reinó en la primera

²⁷ Véase en general R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, Londres 1985.

²⁸ «The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721», *DOP* 9-10 (1955-6), 25-47.

²⁹ Sobre esta cuestión puede verse Sahas, *Icon and Logos*, 18-21 y L.W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974, 10-33.

³⁰ *Icon and Logos*, 29, n. 126.

mitad del s. VIII. En tercer lugar, según señala en concreto Treadgold, es interesante destacar también que los intentos de seleccionar y mejorar el código de Justiniano dieron como resultado, en tiempos de este mismo León III, la *Écloga*, es decir una selección de leyes que, como el emperador especificaba en su prefacio —y no cabe duda de que esto, a la vez, es un tópico en las legislaciones de diversos emperadores—, estaba llena de una mayor humanidad; es cierto que la *Écloga* declaraba fuera de la ley el aborto y restringía el uso de la pena capital pero, al tiempo, no lo es menos que castigaba con ella la homosexualidad y que mantenía muchos otros castigos que implicaban la mutilación. Posiblemente con todo ello, o sea con con la publicación de unas leyes relativamente más humanas, León intentase aplacar la cólera de un Dios que había permitido que los árabes atacasen Chipre en el 725 y que saqueasen la ciudad de Cesarea en el 726, de un Dios en suma que no mostraba la menor intención de frenar a los enemigos en ese hostigamiento contra Bizancio desde hacía un siglo; pero al mismo tiempo, resulta revelador que el evidente endurecimiento de algunas penas en la *Écloga* implique —como lo demuestran los textos citados en la ley— una cuidadosa lectura de la Biblia, precisamente la fuente primaria, sin duda, de la disputa contra los iconos. A todo ello hay que añadir que la erupción de un volcán en la isla de Thera (726), mencionada por Teófanos (s. IX), pudo haberse interpretado como otro signo de la ira divina contra el culto de las imágenes, así que todo ello al parecer llevó al emperador, sin consultar con nadie, a quitar un icono de Cristo que estaba colocado sobre la entrada principal de su palacio, la llamada Puerta de bronce (*Chalké*).

El hecho parece haber tenido lugar en el año 730 según algunos testimonios³¹ y la reacción popular fue inmediata: los soldados encargados de llevar a cabo la acción fueron atacados con saña por la multitud, lo que al parecer provocó un edicto de León III en el que se prohibía la posesión de iconos de santos, aunque no de los que representaban a Cristo. Estas medidas del emperador fueron acogidas muy mal por el papa y, lo que es peor, las tropas bizantinas del Exarcado de Italia se rebelaron contra el emperador, lo que casi coincidió con otras revueltas en diversos lugares³². Desde luego, no es posible vincular, del todo claramente,

³¹ Véanse indicaciones bibliográficas sobre el particular en C. Mango-R. Scott-G. Greatrex, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Oxford 1997, 561, n. 4.

³² No podemos entrar aquí a discutir las ideas iconoclastas coetáneas que surgieron en tierras de Occidente, sus antecedentes y las reacciones que provocaron; sobre la cuestión puede verse, entre otros, J. Wirth, *L'image médiévale. Naissance et développements (VIe-XVe siècle)*, París 1989. Limitémonos a recordar que ya en el concilio de Elvira, celebrado en nuestra patria a principios del siglo IV, en su canon 36, se lee «placuit picturas in ecclesia esse non debere, non quod colitur et adoratur in parietibus depingatur». A este

estos movimientos hostiles al poder central con la prohibición de los iconos pero, para muchos estudiosos, no cabe la menor duda de que todo ello habría hecho avivarse el *sentimiento iconófilo de buena parte de los bizantinos incluidos, claro es, los monjes*³³. Sin embargo, no todas las reacciones fueron iguales; así, por ejemplo, defendiéndose de un ataque árabe contra la ciudad de Nicea, uno de los ayudantes de un oficial bizantino llamado Artavasdo, al verse a punto de perecer ante la presión de los atacantes, optó por destrozar a pedradas un icono de la Virgen e, inmediatamente, los árabes retrocedieron. El dramático hecho narrado también por Teófanos —que nos recuerda al incluido en su *Historia* por Teofilacto Simocattas— de inmediato llevó al emperador León a proclamar que Nicea se había salvado precisamente por la destrucción de un icono, lo que hizo que su oposición a los llamados iconófilos o iconódulos se tornase aún más fuerte. Es de interés detenerse un momento en este episodio; Peter Schreiner³⁴ ha llegado a plantearse si no será esto una simple leyenda y no hay que olvidar que, incluso hoy día, se duda ya de que León III el Sirio ordenase la destrucción del gran icono de la *Chalké*, la gran puerta del palacio, simplemente porque se piensa que la imagen no existía todavía en esa época; así lo mantiene M.-F. Auzépy³⁵, un estudioso de la

propósito, Sahas, *Icon and Logos*, 21, n. 88, manifiesta que vale la pena mencionar que «the Church of Spain in its rather rigorous defence against Nestorianism rendered itself puritanical on the icons and pietistic towards the Incarnation. It may not be accidental that both the introduction of the *filioque* clause into the Nicene-Constantinopolitan Creed and the notion of the *immaculata in utero*, which developed into the *immaculata conceptio* doctrine of the Roman Church, have their origin in the Church of Spain». Sobre el *filioque*, un punto clave en el enfrentamiento religioso entre Bizancio y Occidente, véanse nuestros trabajos «Bizancio y Occidente», 191-210 y *Bizancio. Perfiles de un Imperio*, Madrid 1997, 101-110.

³³ Con respecto a estos, veremos más adelante que, con el tiempo, aumentaron el tenor de su oposición al iconoclasto; como ha señalado K.M. Ringrose, «Monks and Society in Iconoclastic Byzantium», *Byzantine Studies/Études byzantines* 6 (1979), 130, «the iconoclastic persecutions encouraged the political coordination and organization of these isolated eremitical communities. Thus, one of the ironies of iconoclasm is the fact that, in seeking to impose their authority upon the monastic world, the iconoclasts solidified political opposition to their authority within its growing eremitical wing».

³⁴ «Der byzantinische Bilderstreit: Kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis Heute» en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell' Alto Medioevo I (Settimane di Studio [...] XXXIV)*, Spoleto 1988, 415; se trata no obstante de una opinión suya, que fue rechazada por voces entre el público durante la discusión que siguió a su ponencia.

³⁵ «La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: Propagande ou réalité?». *Byzantion* 60 (1990), 445-492.

topografía de Constantinopla. Quiere decir esto que —como es bien sabido— la historiografía iconódula no es del todo objetiva y que, por ello, mucho de la información sobre los iconoclastas ha de ponerse en tela de juicio; una vez desaparecido el Iconoclasmo, es muy cierto que la historia se reescribió por parte de los vencedores y toda clase de herejes, judíos o musulmanes se convirtieron en el estereotipo del malvado, al que se adaptaban perfectamente también los emperadores iconoclastas³⁶. De todas maneras, lo ocurrido en Nicea —lo que quiera que ocurriese nunca lo sabremos exactamente³⁷— mereció ser mencionado en una inscripción, que se ha conservado en los muros de la ciudad³⁸.

Finalmente, en cuarto lugar, la última cuestión a la que es conveniente referirnos con vistas a explicar la situación es que la tradición que consideraba los pecados cometidos por los bizantinos como posible causa de su castigo a manos de los árabes estaba relativamente extendida; según ha escrito Kaegi³⁹, «las fuentes históricas del siglo VII de cualquier tipo son escasas y, entre las más escasas de todas, hay que contar aquellas que intentan ofrecer alguna explicación o racionalización». Anastasio Sinaíta, muerto muy probablemente en torno al año 700, atribuía ya las derrotas, en último término, a una errónea conducta religiosa y los ejemplos que el mismo Kaegi lista, espigando en la literatura contemporánea, muestran a la vez que la preocupación por la situación del Imperio iba en aumento desde principios del siglo VII. No son pocos los que se preguntaron, ante esa serie de reveses militares, si la idea de la eternidad del Imperio se debía seguir

³⁶ «It is no accident» —ha escrito Cameron, «Texts as weapons», 211-212— «that during this period the construction of the stereotyped image of the Jew underwent a particularly flourishing development, or that Constantine V, the most active iconoclast emperor, received the blackest possible portrayal (according to Theophanes, Constantine was an accursed wretch, God's enemy, impious, arrogant, unholy, jealous, evilly-named, beastlike and savage, to take only some examples). In the case of heresy, as with other topics, the corollary of such image-making is that the historian is often unable on the basis of these sources to distinguish the real from the imaginary or the literary construct. Setting up an authoritarian discourse» —concluye Cameron— «is an important technique, and demonologising one's opponents, dealing with real or potential enemies by subsuming them into old familiar categories of abuse, or even setting up imaginary opponents, are all good ways of dealing with the perceived threat».

³⁷ Mango-Scott-Greatrex, *op. cit.*, 562, se limitan a señalar que «whatever exactly happened during the siege of Nicaea must have encouraged the emperor to proceed with iconoclasm».

³⁸ W. Karnapp, *Die Stadtmauer von Iznik (Nicaea)*, Berlín 1938, 49, n. 29, citado por Mango-Scott-Greatrex.

³⁹ *Byzantium*, 204.

manteniendo y si, por lo tanto, la doctrina cristiana en la que ésta se basaba era o no verdadera⁴⁰. Los pocos textos de la tercera década del siglo VII interpretan estas derrotas, en palabras de Kaegi⁴¹, «as the result of the removal of divine protection of Byzantine Christians» y acuden sin ambages a la negligencia de los cristianos respecto de su fe y a sus pecados como causa de todas las desgracias, opiniones que ya habían resonado en la literatura cristiana anterior ante cualquier otra crisis. Los nombres de Sofronio, patriarca de Jerusalén, de Máximo el Confesor, la obrita anónima *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, esta última un tratado apologético antijudío, son buena prueba de estas ideas y de otras por el estilo entre las que destaca la esperanza en la recuperación futura de los bizantinos. Nos lleva esto sin solución de continuidad a constatar en la época la presencia en un alto grado de ideas escatológicas. En general, no sólo en Bizancio sino también en el medievo occidental los cristianos, en palabras de B. McGinn⁴², «tuvieron muchas dificultades para comprender el islam». Ya desde el principio creyeron que se encontraban ante un pueblo invasor no muy diferente a los germanos, hunos o a cualesquiera otros bárbaros y, «a medida que el mensaje religioso específico de los invasores fue quedando claro, los cristianos comenzaron a verlo no como una nueva religión (algo impensable desde el punto de vista cristiano), sino como la última y la peor de todas las herejías», cosa de la que ya se ha dicho algo. «Como desde hacía mucho» —continúa este autor— «se había asociado a los herejes con los anticristos y con el Anticristo, era fácil interpretar el nacimiento del islam como un signo de la llegada» de este último y «ver a su fundador, Mahoma, como un tipo del Enemigo Final». Efectivamente, el patriarca de Jerusalén Sofronio, ya citado, dió en calificar la construcción de la mezquita de El Aqsa en la explanada del templo como la «abominación de la desolación», frase del profeta Daniel de inequívocas resonancias escatológicas. La obra del Pseudo Metodio⁴³, un texto apocalíptico

⁴⁰ Una breve presentación del pensamiento político bizantino y de la ideología imperial puede verse en nuestro *Bizancio*, 69-80, con bibliografía.

⁴¹ *Byzantium*, 210.

⁴² *Op. cit.*, 101-2. Para la figura de un anticristo propio dentro del Islam véase *ibid.*, 127-129.

⁴³ Este texto, escrito muy probablemente en Mesopotamia, en sirio, entre el 650 y el 690 es, entre otras cosas, uno de los más antiguos que mencionan la batalla de Yarmuk; se hace en él además, una «predicción» de lo que esta batalla habría de significar para la expansión posterior del Islam. Para algunos detalles sobre este pasaje véase Kaegi, *Byzantium*, 138, n. 69, con bibliografía; remite, entre otros, a F.J. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic Tradition in the Early Muslim Period* (Tesis Doctoral inédita de la Catholic University 1985), que comenta los problemas de identificación en páginas 140 y 186-187.

bien conocido, describe por su parte la destrucción de los persas y la irrupción en el Imperio bizantino de los hijos de Ismael, es decir, los árabes, considerada esta última —todo muy acorde con lo que se ha dicho anteriormente— como un castigo por la relajación de costumbres (homosexualidad, liviandad...) de los bizantinos⁴⁴; su autor, en opinión de Mc Ginn⁴⁵, estaba especialmente interesado por la apostasía cristiana que pudiera presentarse en una época de persecución, lo que es «sin duda una reflexión sobre la situación histórica del escritor». Por otra parte, unida a la tradición de «el último emperador»⁴⁶, en este mismo texto se nos dice que «entonces, de repente, habrá una nueva destrucción y una aflicción como la de las parturientas, y un rey de los griegos avanzará contra ellos [los ismaelitas] con gran cólera, y se despertará contra ellos 'como un bravo que se sacude el vino' (Salmo 78 [77], 65)⁴⁷ y que conjura contra ellos como si fueran hombres muertos⁴⁸. Serán este rey y sus hijos los que tomarán las armas contra los ismaelitas y acabarán por derrotarlos reduciéndolos a una servidumbre mucho más dura que la que ellos impusieron en su día a los griegos. En este mismo sentido se manifiestan otros textos escatológicos cuyas ideas pueden rastrearse, incluso aplicadas a otros ámbitos históricos, desde época muy antigua.

Este mismo León III del que ya se ha hablado, que tampoco puede decirse que tomase demasiadas medidas severas contra los iconóduos, reunió un concilio sin participación efectiva de la iglesia bizantina (730) que declaró la vigencia de la Iconoclastia o Iconoclasmo y, esta vez, sí que prohibió incluso los iconos de Cristo

⁴⁴ P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (edited with an Introduction by D. de F. Abrahams), Berkeley-Los Angeles-Londres 1985, 44 (traducción), texto en E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898 (hay reimpr.), 80.

⁴⁵ *Op. cit.*, 107.

⁴⁶ Véase, en general, Mc Ginn, *op. cit.*, 104 ss. y P.J. Alexander, «Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor», *Mediaevalia et Humanistica* 2 (1971), 47-82 (recogido en Id., *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*, Londres 1979). Para todo lo referente a las leyendas que rodean a Constantino Paleólogo, de hecho el último emperador, caído en el asalto turco final, véase D.M. Nicol, *The Immortal Emperor. The Life and Legend of Constantine Palaiologos, last Emperor of the Romans*, Cambridge 1992, 95-198.

⁴⁷ Una traducción más clara del texto bíblico (ὡς δυνατὸς κερραπαλκῶς ἐξ οἴνου) sería la que ofrece la conocida traducción de Bover-Cantera: «cual guerrero vencido por el vino». El verbo κερραπαλάω significa «estar intoxicado», «tener una 'resaca'».

⁴⁸ Traducción en Mc Ginn, *op. cit.*, 107; véase Alexander, *The Byzantine*, 48 (traducción) y texto en Sackur, *op. cit.*, 89; remite Mc Ginn, a la edición de A. Lalos, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodios*, Meisenheim am Glan 1976, 122-123.

aunque permitió pintar una simple cruz. La oposición de figuras de la iglesia como el monje Juan Damasceno, un fiel seguidor de la doctrina calcedonia que vivía en tierras ocupadas por los árabes y era un teólogo ampliamente leído en el Imperio, no se hizo esperar; sin embargo, algunas victorias contra los árabes, contrapesadas éstas por un terremoto en Tracia (atribuido este último por los iconófilos a la cólera de Dios, como era de esperar) llevaron a los iconoclastas a caer en la ilusión de que su doctrina realmente funcionaba. Muerto León, Constantino V (741-775) se enfrentó con numerosos problemas políticos internos que los árabes no pudieron aprovechar por estar ellos mismos sumidos en disensiones. Una vez pacificada la situación, Constantino convocó un concilio en el año 754 (Hieria; un palacio al otro lado del Bósforo, frente a Constantinopla) en el que la veneración de los iconos fue entonces condenada totalmente como una herejía y no simplemente como una costumbre piadosa desviada. Al parecer, fue el propio emperador el que expuso el argumento especioso⁴⁹ de que un icono o bien expresaba el ser de Cristo como hombre y como Dios a la vez, lo cual era monofisismo, o bien lo hacía como hombre y Dios separadamente, lo cual era nestorianismo⁵⁰. El patriarca Gennadio y san Juan Damasceno fueron anatematizados y como consecuencia de tan curioso concilio (pretendidamente ecuménico pero, en realidad, con muy escasa representatividad de la Cristiandad), Constantino V, en palabras de Treadgold, «creó un caso de herejía donde pocos la habían visto antes». No puede pasarse por alto

⁴⁹ Una «splendidly sophisticated proof» como escribe Treadgold, *The Byzantine Revival*, 88; véase la sintética exposición de D.J. Sahas, *Icon and Logos*, 30-32, sobre las ideas teológicas de este emperador, con bibliografía.

⁵⁰ Desde mucho tiempo atrás, estas doctrinas teológicas eran bien conocidas por los árabes; en efecto, «from the first half of the fifth century, Nestorian Christianity began to spread among the Lakhmid Arabs on the lower Euphrates (though Monophysitism too made some headway among them). From the 540s the Ghassanid Arabs of the western areas» —escribe G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton NJ 1993, 120-121— «adopted Monophysitism. Both tendencies marked a kind of independence vis-à-vis Constantinople. In the vast area under Ghassanid control, for example, Monophysites were relatively safe from imperial persecution. But the Arabs were not all 'independent' in the same way, and this only made it easier, in the long run, for the great powers to exploit them strategically. The Monophysites —as least those who lived within the Roman sphere— confirmed once more the commonwealth's political usefulness by remaining loyal to Constantinople. The Nestorians cooperated with Iran, though Iran also courted its own Monophysite Arabs by encouraging, for example, the construction at Qasr Sarij, just east of Jabal Sinjar, of a martyrion for the Arabs' favorite saint, Sergius». Para todo lo referente a las relaciones entre la Arabia preislámica y el Imperio pueden verse los estudios de I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington, D.C. 1984 y *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, D.C. 1989

que, aunque las victorias sobre los árabes aumentaron con el tiempo, el iconoclasmo no llegó a hacerse nunca del todo popular; además, se endureció cuando las circunstancias no le eran tan favorables, lo que fue creando una fractura dentro de la sociedad bizantina y ampliando el número de sus víctimas entre monjes y monjas, severamente castigados con el menosprecio, auténticas persecuciones, torturas o muerte, amén de la confiscación de los bienes de sus monasterios⁵¹. Constantino V, llamado en las fuentes iconódulas «Coprónimo», murió en 775 e inmediatamente su sucesor, León IV el Kházaro (775-780)⁵², rebajó mucho la presión sobre los iconódulos y años después, en 780, dio muestras de su talante conciliador cuando, a la muerte del anterior, eligió como patriarca a Pablo de Chipre, un personaje de conocidas ideas iconófilas. No obstante, nunca llegó León a abolir los decretos del concilio de Hieria ni dejó de sentir antipatía por los iconófilos y, de su muerte, ocurrida en 780 como consecuencia de haberse empeñado en ponerse una corona

⁵¹ A propósito de la política hostil de los emperadores iconoclastas frente a los monjes véase P.J. Alexander, «Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justification», *Speculum* 52 (1977), 238-264 (recogido en Id., *Religious and Political History*); en lo que toca a esa «fractura dentro de la sociedad» de la que hablamos, señalemos que, según escribe Alexander, *ibid.*, 250, «Theodore of Studios's letters are full of advice on the treatment of persons, especially of clergy, who under the pressure of the persecutors had made concessions to the Iconoclasts and later wished to be forgiven by the Iconophiles. What for example was to be done with an abbot who had accepted the decisions of the iconoclastic council of St. Sophia (815) in writing but with mental reservations (*ὑποκριτικὴ ὑπογραφή*) and later claimed, as did others, that he had done so in order to protect a church building and the images therein from destruction? In this case the abbot referred for support of his views to otherwise unknown report (*ἀναφορὰ*) of the ex-patriarch Nicephorus. Under what conditions and penalties was a priest who had done the same thing to be reinstated in his priestly functions? Should a plea from a priest that he had been forced to accept communion from an Iconoclast be accepted?». Una multitud de casos como estos —algunos aludidos en el trabajo de Alexander— ponen de relieve las heridas que la Iconoclastia dejó en la sociedad bizantina, paralelas sin duda a las provenientes de cualquier guerra civil que conozcamos. Por otra parte, la propia producción historiográfica del periodo agravó todavía más las relaciones entre unos y otros; no olvidemos, por ejemplo, que Teófanos, además de cronista, fue un monje iconódulo cuya sólida postura en defensa de los iconos le hizo pintar a todos los monjes como unidos en un grupo compacto en favor de esas ideas; según ha señalado Ringrose, «Monks and Society», 133, «he never suggests a lack of unity and never takes notice of iconoclastic monks since by definition they were 'false monks' who were to be obliterated from memory». Hay otros autores, el patriarca Nicéforo por ejemplo, que toman una postura similar, enfrentándose con ello radicalmente a sus conciudadanos, a sus hermanos de religión y creando por tanto un vacío insalvable que habría de separarles largo tiempo.

⁵² Sobre sus ideas iconoclastas véase D.J. Sahas, *Icon and Logos*, 35-36.

votiva guardada en Santa Sofía —la fuente que esto alega es por supuesto iconódula—, se dijo que había sido un castigo de Dios. Tras su fallecimiento a causa de las misteriosas fiebres que en él hicieron presa, su viuda Irene⁵³ y Constantino VI, de nueve años éste, le sucedieron y al poco tiempo, en un concilio que no fue fácil de reunir, el segundo de Nicea o séptimo concilio ecuménico (787)⁵⁴, presidido ahora por el patriarca Tarasio, se condenaron las decisiones de Hieria y el Iconoclasmo desapareció aunque no por mucho tiempo.

Unos años después, otro León, esta vez León V el Armenio (813-820), volvió a esgrimir la idea, según las fuentes, de que la mala racha ante los ejércitos árabes y búlgaros que el Imperio llevaba era consecuencia de la veneración de los iconos⁵⁵. Una vez más, en el sínodo del año 815⁵⁶ se pusieron en vigor los acuerdos iconoclastas de Hieria y el baile de patriarcas y obispos cesados y exilados comenzó de nuevo. Entre los personajes expulsados esta vez se encontraba el famoso Teodoro de Estudios. Con Miguel II de Amorío (820-829) mejoraron las cosas ya que la necesidad de conseguir apoyo popular contra el rebelde Tomás el eslavo hizo que el emperador aflojara el celo en la persecución; su hijo Teófilo II (829-842), educado por un conocido personaje iconoclasta, Juan el Gramático, fue

⁵³ «Besides intimidating those who had approved of the old regime of Constantine V and Leo IV» —escribe Treadgold, *The Byzantine Revival*, 63, sobre esta emperatriz— «Irene greatly encouraged those who had been disaffected. Most of all she encouraged iconophiles and monks. In the words of a contemporary iconophile monk, during Irene's first year on the throne 'the pious began to express themselves freely, the word of God began to spread, those who sought salvation began to renounce the world without hindrance, the glory of God began to show itself'. And in fact» —prosigue Treadgold— «a number of wealthy and prominent men and women are known to have entered monasteries at the beginning of Irene's reign. Some noble families took the monastic habit together; some landowners near Constantinople converted their country estates into convents. The list of those who became monks includes Theodore of Studius, the most influential abbot of the following period, and Theophanes Confessor, who edited the chronicle from which the preceding quotation comes. The revival that began in 780 was in the first instance a revival of monasticism».

⁵⁴ Una traducción al inglés, anotada, de la sexta sesión de este importante concilio en Sahas, *Icon and Logos*, 45-185. La introducción de este investigador resulta especialmente útil; véase, en concreto para el concilio en cuestión, 37-44. Una exposición sumaria, con buena bibliografía, a cargo de P.A. Yannopoulos en G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, tr. esp., Salamanca 1993, 127-134.

⁵⁵ Véase Treadgold, *The Byzantine Revival*, 207 y ss.

⁵⁶ Véase sobre él P.J. Alexander, «The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (*Horos*)», *DOP* 7 (1953), 35-66 (recogido en Id., *Religious and Political History*).

sin duda iconoclasta⁵⁷ aunque se casó con Teodora, cuyas ideas iconófilas están fuera de toda duda. Las persecuciones arreciaron de nuevo en el verano del 833 coincidiendo con los éxitos árabes en Capadocia, y la repentina muerte del califa Mamún al poco tiempo animó a Teófilo a seguir con su guerra contra los iconos, manifestada de muy diversas maneras, entre las que destaca el haber hecho tatuar en la frente unos versos condenatorios de su herejía a dos monjes, Teófanes y Teodoro (*Graptoi*). Tras su muerte, ocurrida el año 842, su viuda, la emperatriz Teodora, se limitó a convocar una simple reunión de oficiales y religiosos que la apoyaban y, basándose en lo acordado en el 787 en el segundo concilio de Nicea, quitó de en medio, esta vez para siempre, la Iconoclastia⁵⁸.

⁵⁷ Comentando la información que nos transmite Teófanes *Continuatus* sobre el proceder de este emperador, J. Signes Codoñer, *El periodo del segundo Iconoclasmo en Theophanes Continuatus. Análisis y comentario de los tres primeros libros de la crónica*, Amsterdam 1995, 201-202, escribe que su postura fue muy posiblemente ecléctica. «Su actitud» —añade— «nos recuerda a la del emperador Constante [III] que en el año 648 en el famoso *Typos* prohibió toda discusión sobre el monoteletismo [...] La mayor parte de los estudiosos, aunque reconoce el cambio de actitud religiosa respecto al reinado de León el Armenio, considera [...] que Miguel siguió sustancialmente siendo iconoclasta [...] Es difícil saber exactamente cuál fue la actitud religiosa de Miguel que nos llega distorsionada por el partidismo de las fuentes, pero creo que cualquier interpretación debe intentar diferenciar entre lo que fue la política religiosa de Miguel y su creencia íntima: sólo la primera puede ser objeto de estudio, mientras que los estudiosos han tendido con frecuencia a especular sobre la segunda».

⁵⁸ Véase Sahas, *Icon and Logos*, 43-44 y, para algunos problemas, C. Mango, «The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios» en A. Bryer-J. Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1977, 253-258 (recogido en Mango, *Byzantium and its Image*). «While the Byzantines's ill luck in the seventh century weakened their resistance to change, it did not destroy their confidence that their empire was favored by God. They realized» —así escribe Treadgold como colofón de su libro *The Byzantine Revival*, 383— «that the Lord could be angry for a time, whether about their personal sins or about icons, Iconoclasm. or some other heresy;» —ideas todas ellas ampliamente documentadas en lo que hemos visto hasta ahora— «but they were sure that His wrath would not last forever. Even in desperate situations, the Byzantines were not much given to despair. When finally the empire's fortunes began to improve, first under Irene and Constantine VI and more convincingly under Theophilus, Byzantine self-confidence soon returned. This return of confidence was to continue with the restoration of the icons in 843, which quite typically was followed by a speedy assault on Crete to take advantage of divine approval for the change in doctrine. Since the Byzantines were willing to reform what they thought displeased God and hopeful of success if they did so, the Byzantine society of this time was not only capable of revival, but ready for it». Sirvan estas líneas de Treadgold como resumen de esta primera parte de nuestro trabajo.

¿Pero qué significa realmente esta crisis de la sociedad bizantina que las fuentes de la época parecen asegurar tuvo su origen en un reconocimiento de la propia debilidad ante los árabes, motivada ésta fundamentalmente por sus propios pecados a ojos de Dios, y, por lo tanto, fue casi una consecuencia psicológica de las invasiones de aquéllos? Tal vez sea útil volver un poco atrás y echar una rápida ojeada sobre lo que significa la época inmediatamente anterior y arribar así más fácilmente a los cambios que supone el periodo iconoclasta. La primera de las características que Helena Ahrweiler, en un conocido estudio⁵⁹, cree oportuno señalar a propósito de los primeros siglos de Bizancio, es el *universalismo*⁶⁰; una ciudad como Constantinopla será denominada Nueva Roma y también Nueva Jerusalén⁶¹, es decir, heredera tanto de la poderosa Roma como retoño fortalecido por la ideología ecuménica del cristianismo y, por ello, el drástico cambio de situación que supuso la invasión árabe no dejó de afectar intensamente a esa concepción, o mejor, ideología bizantina. Como ha escrito Peter Kawerau⁶², «l'islamismo ha provocato in Bisanzio una grande crisi spirituale, che indusse i teologi bizantini a sempre nuove controversie con i musulmani. L'islamismo coi suoi successi e con la sua coscienza di una precisa missione minacciava il sentimento bizantino di essere il popolo eletto: la fede dei bizantini che il loro regno ortodosso fosse il nuovo Sion, che essi stessi fossero il popolo di Dio prescelto dalla provvidenza, che il loro imperatore fosse il rappresentante di Dio sulla terra, tutto questo fu messo in dubbio dall' islamismo». Y es cierto. Por otro lado, hay que reconocer que Bizancio, además, desde el principio, absorbió mediante su poderosa y atractiva cultura a multitud de elementos extranjeros, de forma que puede hablarse, muy tempranamente ya, de un imperio multiétnico; al tiempo, su eficiente diplomacia supo tratar con inteligencia a no pocos jefes bárbaros y canalizar en ocasiones la violencia de sus pueblos hacia las tierras occidentales. Fueron precisamente esta actitud y su poder lo que le permitió, frente a un Occidente destrozado por la invasiones, presentarse como «el bastión de la Cristiandad» que

⁵⁹ *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, París 1975.

⁶⁰ Para lo que sigue véase, además, nuestro *Bizancio*, 24-29.

⁶¹ «The idea of Constantinople as the New Jerusalem» —ha señalado no hace mucho P. Magdalino, «The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda» en R. Beaton-Ch. Roueché (eds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D.M. Nicol on his Seventieth Birthday*, Londres 1993, 13-14— «first appears in a text written c. 500, and then becomes a standard topos in praise of Constantinople». El lo que toca al futuro de este *topos* véase, por ejemplo, Chr. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, Londres 1982, 242.

⁶² *Il Cristianesimo d'Oriente*, tr. it., Milán 1980, 111.

dice Ahrweiler, el centro del mundo civilizado y la única capital del Imperio romano durante siglos. Propio de este primer periodo, y en especial del reinado de Justiniano, es el sueño de reconquistar el viejo Imperio, una idea costosa y peligrosa a la vez que se opondría a la posibilidad tal vez mucho más razonable de haberse vuelto hacia Oriente como solución adecuada para consolidar el Imperio política, económica y socialmente.

Este sueño de Justiniano (527-565), su deseo de reconstruir el viejo orden romano, constituye el apogeo de la idea imperial, que se traduce, además de en una serie de empresas militares que llevan a este emperador hasta tierras de España, en un robustecimiento del poder central, donde su labor legislativa, justamente famosa, no será sino un factor entre otros varios, y también en el definitivo (y al parecer añorado) triunfo sobre el paganismo, ya que no debemos olvidar que la Academia ateniense fue cerrada por este emperador en el año 524. Su cierre entra dentro de una categoría de medidas que se oponían, como J.F. Haldon⁶³ ha señalado, a los esfuerzos conscientes de los miembros de la élite social y la clase ilustrada del estado por mantener un antiguo modo de vivir y, con él, un sistema de creencias; no se trata por tanto de un paganismo residual, lleno de prácticas ancladas en poblaciones rurales con sus rituales y cultos locales que habían sobrevivido por siglos y que, para este mismo investigador, en justicia, no merecerían el nombre de «paganismo», sino más bien de algo muy distinto y que preocupaba bastante a Justiniano y su círculo. Pero hay más; la época de Justiniano, como se verá con cierto detalle un poco más adelante, está repleta de vivencias escatológicas, de temores ante el fin del mundo, lo que ha llevado a muchos a considerar como el último acicate de no pocas de sus acciones sus preocupaciones escatológicas, que le impulsaron a verse a sí mismo como el elegido para reformar el mundo antes de la Segunda Venida o *parusía*⁶⁴. Dejando este fascinante aspecto de la cuestión a un lado, en definitiva, «el viejo orgullo romano y el nuevo sentido cristiano de la misión» —como ha observado Robert Browning⁶⁵— «conspiraron para inflamar en los emperadores de Constantinopla una política de reconquista» y, sin embargo, a la muerte de Justiniano (565), los costes de las guerras se hicieron sentir amargamente; ya incluso en tiempos del propio emperador la agitación social (la llamada revuelta de Nika [532]) pondrá en peligro su propia vida. Será más tarde el emperador Heraclio (610-641) quien reordenará un Imperio amenazado por

⁶³ *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990, 329.

⁶⁴ Véase R. Scott, «Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda», *DOP* 39 (1985), 107-109 y las reflexiones de Magdalino, «The history of the future», 7 y ss.

⁶⁵ *The Byzantine Empire*, Washington D.C. 1992 (2ª ed. rev.), 5.

persas, ávaros y eslavos, «agotado económica y financieramente» como escribió G. Ostrogorsky⁶⁶, y logrará frenar con su reacción, de un modo brillante ciertamente, la decadencia que se hacía sentir tras la desaparición del gran Justiniano I. Ahora Bizancio mirará menos al pasado histórico romano y más al futuro escatológico de la Roma inmortal en el recuerdo cuando se trata de definir y comprender su propio puesto en el mundo. Sin embargo, la victoria árabe en Yarmuk, ocurrida en el año 637, parece presagiar la plaga que este pueblo representará en un futuro inmediato para Bizancio. En efecto, antes de que el siglo termine el califato de Damasco será una realidad y, lo que es peor, a costa de territorio bizantino; de otra parte, las diferencias religiosas que las poblaciones orientales del Imperio habían mantenido en siglos pasados con el poder central y seguían manteniendo (piénsese en las disputas trinitarias y cristológicas, en los herejes arrianos y monofisitas en concreto) harán que estas poblaciones, siempre deseosas de sacudirse el yugo bizantino por diversas razones, acojan en buena medida con los brazos abiertos la invasión —así al menos opinan no pocos investigadores como ya hemos tenido ocasión de ver—, lo que no quiere decir, habida cuenta del sistema de conquista propio del Islam, que la cultura o religión griega se extinga del todo en aquellas zonas.

Estas implicaciones religiosas del poder central continúan después de muerto Justiniano; bajo el gobierno de Tiberio I (578-582), que fue el sucesor de Justino II (565-578), tuvo lugar un episodio que ilustra, entre otros muchos, la situación del Imperio a este respecto. Siguiendo a Judith Herrin⁶⁷ al hacer nuestra exposición, señalemos que la historia en cuestión está narrada «tanto por el cronista monofisita Juan de Éfeso (s. VI) como por el calcedonio laico que fue Evagrio. Tras la victoria contra una revuelta en Baalbek en ca. 579, algunos 'paganos' revelaron bajo torturas los nombres de los oficiales de alto rango que se encontraban complicados en el asunto de los cultos paganos, incluyente entre ellos a Anatolio, gobernador de Édesa. Se estaba celebrando la fiesta de Zeus en una casa particular cuando el partido gubernamental se presentó para arrestarle. En el momento de la identificación, uno de los asistentes se suicidó allí mismo mientras que el proceder de Anatolio fue salir corriendo en busca del obispo local 'para consultarle sobre un pasaje concreto de la Escritura'. Su astucia no pasó inadvertida y este personaje fue arrestado y trasladado a Antioquía para ser interrogado allí; tanto Anatolio, el gobernador, como su secretario, implicaron nada menos que al patriarca Gregorio de Antioquía y al representante del patriarca, un tal Eulogio, en un caso de sacrificios humanos cuya celebración habría sido la causante de un terremoto en Dafni, en los alrededores de Antioquía. El asunto pasó más tarde a Constantinopla y allí fue Evagrio quien llevó la voz cantante cambiando

⁶⁶ *Histoire de l'empire byzantin*, tr. fr., París 1977 (2ª ed.), 121 (hay tr. esp.).

⁶⁷ Judith Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton 1987, 183 y ss.

en su declaración toda la cronología ya que colocó la visita de Gregorio a la capital más tarde y, además, señaló que ésta se debía a razones que nada tenían que ver con Anatolio. Juan, sin embargo, persistió en su afirmación de que existía una íntima relación entre los dos hombres y abundó en detalles sobre la manera en que el patriarca estaba corrompiendo la justicia con numerosos regalos hechos llegar al emperador Mauricio (582-602), a su corte y a otros hombres influyentes⁶⁸. Una historia de este tenor, sea o no cierta del todo, no deja de transmitirnos la sensación de que el gobierno central, la autoridad imperial, seguía teniendo bien controlados —siempre en la medida de lo posible— centros como Antioquía y Édesa donde un cierto aire separatista se había dejado sentir desde tiempos atrás. Más adelante, a finales del s. VII, Justiniano II llegaría a obtener tanto de sus oficiales civiles como de los eclesiásticos una conformidad nominal con las ideas teológicas propugnadas por el poder central; de todos modos, no cabe duda de que, al mismo tiempo, este emperador tuvo que seguir siempre atento a suprimir disidentes y a aumentar el grado de aceptación teológica para sus propuestas, como sugiere Herrin.

Tras esta ojeada al pasado —a la época anterior a la invasión árabe, queremos decir—, hay que mencionar ahora que, para Ahrweiler, de algunas de cuyas ideas se acaba de hablar, el subsiguiente movimiento iconoclasta no fue sino un aspecto exterior, un mero pretexto, de mutaciones y convulsiones más profundas que sacudieron el Imperio entre principios del s. VIII y mediados del IX bajo las dinastías Isáurica y Amoriana. León III (717-741), con su legislación, representada básicamente por la *Écloga*, de la que ya se ha dicho algo, no buscaba, en opinión de Ahrweiler y otros, sino una nueva política, la instauración de la justicia social y la defensa de los pobres frente a los poderosos; se trataba, en definitiva, de crear una *solidaridad nacional* que consiguiera oponerse con éxito a la amenaza árabe y búlgara aunque, para otros investigadores, según ya se ha visto, su obra legislativa encierra además una cierta «humanización» del derecho dirigida a granjearse la amistad divina que se sospechaba perdida por alguna razón. Por otra parte, Constantinopla, la capital, absorbida en proyectos universalistas, había dejado ya de hacer caso de las poblaciones rurales del interior del país. Los intereses del

⁶⁸ «The whole aristocracy» —prosigue Herrin— «was thus bought off and the patriarch returned to Antioch, not only exonerated, but also in possession of funds for the construction of a hippodrome for public entertainment there! Building a 'church of Satan' was John of Ephesos's comment. Whether Gregory had been correctly branded as a pagan or not, his ability to sway the course of justice in the capital indicates considerable independence. Anatolios had nothing like the same power and was condemned to a most horrible death after his trial. He was accused not only of celebrating the outlawed cults of the ancient gods, but also of commissioning a portrait of Christ that actually represented Apollo. In this way he would have maintained his devotion to the old gods while appearing to venerate a Christian icon».

poder, hasta ahora, habían sido los de las poblaciones urbanas, comerciantes, industriales, los de las élites greco-romanas nutridas en la cultura antigua, de manera que una reforma dirigida a frenar la decadencia debía pasar por volver a intereses más tangibles en vez de reavivar el *universalismo* de los viejos tiempos irremediamente pasados. Se trataba pues de buscar la salvación en las masas rurales del interior de Asia Menor, de crear un *nacionalismo* que nada tuviera que ver con la ideología de antaño y, de camino, con algunos de los valores de la civilización greco-romana. No hay que olvidar que para estas masas, orientales en su mayoría, apegadas a las herejías (más modernamente el paulicianismo entre otras), poco significaba de hecho la tradición milenaria de Roma y tal vez menos la refinada Antigüedad griega. Constantinopla, siendo desde hacía siglos la ciudad por excelencia, llena de diversiones y riquezas, era vista sin duda con muy malos ojos merced a lo que, más que como una oposición entre campo y ciudad, se manifestaba ya como oposición entre capital y provincias según ha escrito muy expresivamente A.P. Kazhdan⁶⁹. En resumidas cuentas, puede decirse que la época del Iconoclasmo, en su primera etapa, marca también para el Imperio una cierta ruptura con la civilización heredada; la vida urbana decae a partir del siglo VII y el Imperio, en cierto sentido, se va «ruralizando», como ha señalado igualmente Ahrweiler⁷⁰ entre otros estudiosos. La actividad intelectual languidece y, por supuesto, el arte, influido por las ideas anicónicas de muy posible origen oriental, pero ya larvadas en la propia tradición cristiana desde siglos atrás como se ha visto, entra también en decadencia. Estamos en una *Dark Age*. De todas formas, conviene señalar que, como todo estado medieval, Bizancio siempre fue «básicamente rural» —esta vez dicho en el sentido de que la población vivía mayoritariamente en el campo— y que nuestro hábito de entender normalmente por «Bizancio» a Constantinopla, es decir «la corte imperial, ese hervidero de vida urbana» como ha escrito Kazhdan⁷¹, no es adecuado.

Hora es ya de ir sacando algunas conclusiones en la medida de lo posible. ¿En qué quedamos pues? ¿Es la lucha contra las imágenes en concreto una reacción contra aspectos de una religión que ya no parece garantizar la misión universalista encomendada a Bizancio por Dios? Como ha escrito con sorna Browning⁷², ese

⁶⁹ *Bisanzio e la sua civiltà*, tr. it., Bari 1995 (2ª ed.), 11.

⁷⁰ *L'idéologie*, 29.

⁷¹ «Il contadino» en G. Cavallo (ed.), *L'uomo bizantino*, Bari-Roma 1992, 47 (hay tr. esp.). Señalemos que hoy contamos con un estudio reciente, básico para entender la corte bizantina aunque con limitaciones cronológicas; se trata de H. Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, D.C. 1997.

⁷² *Op.cit.*, 54.

sentimiento de culpa ya mencionado que las derrotas ante los árabes produjeron entre los bizantinos les llevó a preguntarse una y otra vez en qué habían ofendido a Dios, su protector, para recibir tal castigo, pero, dado que nada hacía pensar que, en la época, el perjurio, la fornicación y el adulterio hubiesen alcanzado cotas más altas que en siglos anteriores, tenía que tratarse sin duda de un error teológico y la discusión sobre las imágenes era lo que estaba más a mano. De hecho, además —como ya se ha dicho—, se emprendieron campañas para bautizar judíos a la fuerza con vistas a invertir el signo de la cólera divina⁷³, y eso que el Judaísmo había sido protegido como una religión legítima por el derecho civil romano⁷⁴. Por lo que toca en concreto a una figura clave en todo el movimiento, el emperador León III, una visión extrema de sus ideas, que condiciona en buena parte la intelección de todo el conflicto iconoclasta, es la que ha querido ver en él al gran represor de la superstición, deseoso de tener sujeta a la aristocracia y a la iglesia bajo la soberanía absoluta imperial, promotor también de la educación secular, enemigo del monasticismo (al que quería doblegar, si es que no exterminar, por razones espirituales y económicas), restaurador de la disciplina en el ejército, revitalizador de la agricultura, promulgador de leyes beneficiosas para el pueblo, etc. Sin embargo, no conviene ver a los primitivos iconoclastas de una forma tan esquemática, positiva y con trazos tan definidos, casi como si fueran unos calvinistas o puritanos *avant la lettre* según nos recordó hace años Romilly Jenkins⁷⁵. En este mismo sentido, la opinión de Runciman⁷⁶ merece ser citada: «El emperador León III, cuyo tradicional sobrenombre 'el Isáurico' se debe casi con toda seguridad al error de algún copista, y debería ser 'el Sirio', era oriundo de los confines orientales del Imperio y había iniciado su carrera como comandante de

⁷³ La conversión de judíos emprendida en el año 634 por Heraclio es puesta en relación por Magdalino, «The history of the future», 19, con los esquemas apocalípticos tan extendidos en esta época: «was it not written that Israel would return to the Lord in the last days, after the 'fulness of the nations' had come in (Rom. 11.26)?». Igualmente, *ibid.*, 20, en lo que toca a León III, este investigador señala, mencionando también el estudio de A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Londres 1971, que este emperador «tried to convert the Jews, whose own Messianic expectations had been aroused by the siege of Constantinople and the prospect that Christendom and Islam were about to destroy each other».

⁷⁴ En general, puede verse sobre la situación legal de los judíos bajo Roma y en época cristiana M.R. Cohen, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994, 30-51, con las pertinentes indicaciones bibliográficas.

⁷⁵ *Byzantium. The Imperial Centuries AD 610-1071*, Toronto-Buffalo-Londres 1987 (reimpr.), 68.

⁷⁶ *Op. cit.*, 75-76.

regimientos orientales. Aunque había permitido la procesión del icono de la Virgen en 717, en la crisis del asedio de Constantinopla por los árabes, sus simpatías—señala Runciman— «estaban con las de sus soldados orientales. No hay necesidad de buscarle influencias judías o musulmanas a su decisión de abolir el culto de los iconos. Sus adversarios le acusaron, naturalmente, de ser medio musulmán: era un buen grito de guerra asociarle con el enemigo nacional. Pero la verdad es que él no hacía sino seguir una antigua tradición que había conservado su fuerza en las provincias orientales. Igualmente absurdo es atribuirle, como han hecho muchos historiadores, motivos constitucionales o económicos. No le movía la intención de quebrantar a la aristocracia terrateniente y establecer un gobierno militar [...] Tampoco era su preocupación suprema frenar la creciente riqueza de los monasterios [...] Lo que a él y a sus súbditos les importaba era la cuestión teológica, y la cuestión artística implícita en la teología». Aunque esta última idea no da razón de todo, no cabe duda, sin embargo, de que la visión de León III que Runciman presenta se acerca más a las consideraciones críticas de Jenkins que a otras visiones tradicionales⁷⁷. No conviene exagerar los rasgos positivos ni negativos en las descripciones del proceder de los emperadores iconoclastas y, en lo que toca a sus más directas motivaciones, en definitiva, la opinión de Peter Schreiner⁷⁸ sigue siendo válida: «los verdaderos motivos de León» —ha escrito este bizantinista— «siempre habrán de seguir siendo desconocidos para nosotros. Lo único que el historiador puede hacer es comprender e investigar las circunstancias externas que nos han sido transmitidas en las fuentes para, con su ayuda, aclarar el proceder del emperador».

Hay, como acabamos de ver, otras muchas explicaciones posibles de este Iconoclasmo que parece ser, para muchos, un resultado indirecto de la irrupción del Islam en el mundo bizantino. Por ejemplo, ¿influye decididamente el aniconismo de los imparables árabes, compartido por los ejércitos formados por poblaciones originarias del Oriente del Imperio? ¿Nos encontramos aquí con una soterrada enemistad de los soldados-campesinos contra los burócratas de la capital? ¿Es un movimiento de piedad popular o de protesta social? ¿Se trata a la vez de desarmar al creciente poder económico monacal y parar en seco sus reivindicaciones

⁷⁷ Efectivamente, las interpretaciones modernas sobre el proceder de León no dejan de insistir, pese a todo, en que nunca jamás, ni él ni otro cualquiera de los emperadores iconoclastas, hubiera admitido que era antirreligioso; así se expresa, por ejemplo, Treadgold, *The Byzantine Revival*, 50, para quien, a pesar de su prohibición de venerar los iconos, el contenido de su legislación, la *Écloga*, fiel a las enseñanzas bíblicas como ya se ha subrayado, «was accepted as a basic legal code by iconophiles and iconoclasts alike for many years to come».

⁷⁸ *Op. cit.*, 343.

teológicas al oponerse, además, a la injerencia de los emperadores en materia religiosa? Las opiniones negativas de Runciman no son únicamente de él. Que los ejércitos de los *temas* hayan sido los verdaderos impulsores del iconoclasmo no parece demostrado a tenor de las objeciones de Walter Kaegi⁷⁹ en un viejo trabajo de 1966. Hay investigadores, por otra parte, que no ven muy claro tampoco que los monasterios se atrajesen un odio declarado porque estuviesen comprando por esa época muchas tierras de labor o poseyeran ya inmensas fincas; la afirmación habitualmente repetida de que ya en los siglos VII y VIII un tercio de la tierra cultivable disponible en el Imperio era propiedad de la Iglesia y de los monasterios le parece a Hans Georg Beck y a otros absolutamente infundada. Antes de finales del IX o principios del X nada sabemos seguro y, lo que sabemos, no demuestra con cifras lo mantenido por muchos historiadores. La razón principal de esa posible oposición al monacato, según Browning, parece ser más bien la desconfianza de una sociedad en peligro, bajo presión, frente a los que viven en ella pero no contribuyen con nada. La solidaridad fue general sin duda, pero los monjes se apartaban de ella y, por lo tanto, eran vistos como «potenciales enemigos»; sea o no cierta la responsabilidad del monacato en la caída demográfica de la sociedad bizantina (para la que Beck⁸⁰ tampoco encuentra datos fidedignos), no cabe duda de que su género de vida especial, aunque ya entre sus muros se llevase a cabo una ayuda social consecuencia del ejercicio monacal de la *philanthropía*, debió de suscitar algún resquemor. De todas maneras, ellos, los monjes, eran realmente los directores de conciencia de las élites bizantinas —institución muy común e importante en Bizancio⁸¹— de forma que la Iconoclastia nunca debió de llegar a ser totalmente antimonástica, pese a que los propios monjes fueron, en ciertos momentos, los enemigos más encarnizados del movimiento; como ha observado el mismo Beck⁸², una fuerte oposición por parte del monacato no se ha podido documentar para el primer periodo de la iconoclastia, aunque sí para el segundo. Las respuestas a éstas y otras preguntas no escasean desde luego en la investigación reciente, incluso existe un libro dedicado en cierto modo a exponer un abanico de explicaciones⁸³ sobre una cuestión tan interesante como es la Iconoclastia. Sea lo que fuere, lo

⁷⁹ «The Byzantine Armies and Iconoclasm», *ByzSlav* 27 (1966), 48-70.

⁸⁰ Nos referimos aquí, como antes, a su conocido libro *Il millennio bizantino*, tr. it., Roma 1981, 310.

⁸¹ Véase nuestro «Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación», en P. Bádenas - A. Bravo - I. Pérez Martín (eds.), *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid 1997, 81 y ss.

⁸² *Op. cit.*, 320.

⁸³ Véase Bryer-Herrin, *Iconoclasm*, ya citado.

cierto es que el Imperio parece abandonar por entonces toda pretensión universalista y se consagra a su propia defensa; significa esto, en otras palabras, que, bajo los iconoclastas, se siente la necesidad de militarizar el país en cierto modo y, por ello, empieza a aparecer una aristocracia militar fuerte; sin olvidar, claro es, que esta interpretación podría complementarse, para muchos estudiosos modernos, con la idea de que el Iconoclasmo no es otra cosa que un simple intento, por parte de León III y Constantino V, de defender su propia autoridad frente a la creciente influencia del clero y de los monjes iconódulos. Aunque esta última interpretación, obviamente, tampoco puede explicarlo todo y ha tenido sus críticas —de las que ya se ha hablado—, sin embargo, en opinión de W. Treadgold, «it must contain a great deal of truth». La solidaridad buscada por el poder y creada a muy diversos niveles, por otra parte, significa también el nacimiento de un sentimiento nacionalista —ésta es la idea clave del libro de Helena Ahrweiler, ya citado—, sentimiento que consigue unir a poblaciones diferentes y las apresta a defender su tierra y su fe. Se trata a la vez —y esto es muy importante— de una unión íntima entre solidaridad nacional y solidaridad cristiana, que identificará la salvación de la nación bizantina con la salvación de la cristiandad, idea ésta «que ha sido elaborada durante la larga lucha contra los infieles emprendida con resolución y llevada victoriosamente por los emperadores iconoclastas», como la propia Ahrweiler afirma. Los bizantinos ahora pasan a considerarse aún con mayor seguridad como «el pueblo elegido» y ven a su estado y ejército como el instrumento de Dios contra el infiel, es decir, contra los árabes, que son «los infieles por excelencia». Es ahora también cuando realmente toma cuerpo el concepto de nación y de nacionalismo bizantino, una noción que se opone, frontal y oportunamente, nada menos que a la «guerra santa» del Islam en opinión de Ahrweiler⁸⁴; se trata en suma de una idea cristiana adornada incluso de ribetes místicos, que habrá de estar presente en adelante en toda empresa bélica bizantina y dará a ésta un aire de cruzada, por paradójica que parezca esta expresión. Según el historiador bizantino Cedreno, fue al parecer el iconoclasta Constantino VI (780-797) quien manifestó que una guerra «limpia y noble» es aquélla que no hace derramar la sangre de los cristianos; los infieles pues son ahora el punto de referencia, el «otro», el enemigo a batir y las ideas universalistas han sido definitivamente olvidadas en beneficio de una pujante conciencia nacional. No hay duda de que los conflictos religiosos conocidos como la Iconoclastia, en cuyo origen no poco tuvieron que ver los árabes, constituyen un elemento básico en la construcción de la nueva mentalidad de la época a la vez que, por diversas razones, sirven como prueba evidente de la mayor profundidad que hay que atribuir al concepto de frontera entre el Islam y Bizancio en la época analizada.

⁸⁴ *L'idéologie*, 35.

Pero esa mentalidad bizantina tiene otros elementos constituyentes, ya aludidos, cuya función dentro de la crisis iconoclasta ha sido recientemente reconocida por Paul Magdalino; en su opinión, es perfectamente posible pensar que, en el siglo sexto, los emperadores no sólo no temían el fin del mundo sino que estaban convencidos de que se caminaba ya directamente hacia él; por otra parte, tanto en éste como en el siglo siguiente, pueden encontrarse en la sociedad bizantina numerosas señales de que, cada vez más, se identificaba el Imperio con el Reino de los Cielos. En este sentido⁸⁵, tanto la idea ya mencionada de que Constantinopla era la segunda Jerusalén, como el inmenso programa de construcción de iglesias, la persecución de paganos, homosexuales y judíos y, finalmente, la eliminación de las barreras entre el cielo y la tierra (obtenida mediante la progresiva liturgización de la vida pública, el refinamiento del neoplatonismo cristiano en la obra del Pseudo Dionisio Areopagita con su idea de la Iglesia como imagen anagógica de la jerarquía celeste, el desarrollo de la noción de intercesión de los santos y de la Virgen en favor de Constantinopla, la asimilación del Imperio terreno al celeste mostrada por muchos paralelos entre ambos y algunos detalles más)⁸⁶ ayudan a fundar esta opinión. Todo ello hace pensar pues a este investigador que la sociedad bizantina creía hallarse ya muy cerca del fin de los tiempos; e incluso el auge de los iconos pudiera interpretarse también en este mismo sentido ya que éstos anunciaban la llegada (*adventus*) del Rey de los cielos⁸⁷, tal como el análisis de diversos ejemplos (tanto pinturas como marfiles) sugiere. Así, un estudio del famoso marfil Barberini⁸⁸, pieza que muestra, tal vez, a Justiniano celebrando un triunfo y, sobre él, a dos ángeles que portan una imagen de Cristo, lleva a Magdalino a decir que esta imagen, de mediados del siglo VI, está sustituyendo al signo de la cruz, utilizado antes en relación con ángeles o Victorias. El posterior auge de los iconos bajo el reino de Heraclio no es sino una señal más de que el fin del séptimo milenio se acercaba y el propio emperador, muy receptivo a todas las ideas apocalípticas,

⁸⁵ Para todo esto, con las pertinentes aclaraciones y bibliografía, véase Magdalino, «The history of the future», 13 y ss.

⁸⁶ Algunas de estas cuestiones y otras relacionadas con las profecías vinculadas a la capital hemos tomado en consideración en nuestro «Constantinopla, de lo visto a lo imaginado» en V. Cristobal - J. de la Villa (eds.), *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid 1997, 187-229.

⁸⁷ Posteriormente, señala Magdalino, «The history of the future», 16, «pro-icon theology would insist that such icons were essentially memorials of Christ's historical, human form. But this does not seem to have the main emphasis in the mid sixth century».

⁸⁸ Véase una reproducción, por ejemplo, en M. Cortés Arrese, *El arte bizantino*, Madrid 1989, 25.

con motivo de sus victorias sobre los persas se veía a sí mismo como el autor de un renacimiento cósmico, como «an agent of cosmic fulfilment» en palabras de este mismo investigador. El ataque de ávaros y persas contra la capital en el 626 se vio ciertamente como cumplimiento de profecías de Ezequiel e Isafas y el pueblo ávaro fue concretamente identificado entonces con la nación de Gog, inequívoca señal de una concepción escatológica. No es necesario entrar en más detalles sobre otras señales de este mismo estilo bien fáciles de hallar durante toda la época. De todas maneras, como resulta obvio, la Constantinopla de estos años no fue la ciudad junto a cuyas ricas iglesias y bellos edificios tendría lugar la Segunda Venida; el mundo no se acabó en la fecha que se esperaba y tampoco los ataques árabes posteriores, que fueron igualmente interpretados como las tribulaciones del final, dieron como resultado ese último desenlace.

Las predicciones apocalípticas continuaron vivas pero esa sensación de inminencia del fin fue mitigándose. Como una reacción contra esa esperanza fallida tal vez —y ésta es una teoría interesante—, León III decidió introducir un cambio en la veneración de los iconos y, tras quitar el de Cristo de la puerta principal del palacio (si es que las cosas sucedieron realmente así), lo sustituyó por una simple cruz, un incidente del que ya se ha hablado. El Iconoclasmo en realidad, señala Magdalino haciendo referencia a las ideas de otros estudiosos, no habría sido un ataque contra el concepto de imagen religiosa sino, más bien, contra las que se consideraban imágenes falsas, opuestas a la verdadera y poderosa imagen de la cruz, una auténtica cratofanía. Lo que León quería era sustituir las viejas imágenes, que evidentemente habían fracasado en su misión y se habían convertido en simples ídolos, por el signo con el que el gran Constantino había vencido, tradicionalmente identificado también con el signo apocalíptico del Hijo del Hombre⁸⁹. Otras fechas fueron propuestas para el fin del mundo y no es este el lugar idóneo para un análisis detenido como el que esta cuestión merece; sin embargo, y pese a las investigaciones que esta idea todavía necesita a fin de quedar del todo asentada, para Magdalino, la crisis en la veneración de los iconos coincide justamente con la crisis en el patrón escatológico heredado de la antigüedad, dentro del cual se había desarrollado tal veneración. Vistos ya como imágenes falsas, sin valor, los iconos, para muchos, perdieron su situación de privilegio en el culto. No deja de ser curioso por otro lado que el reformador de la creencia y veneración de los iconos en su forma tradicional inmediatamente antes de la Iconoclastia, el patriarca Germano, a principios del siglo VIII, se apresurara a proponer al mismo tiempo que su defensa de aquéllos un nuevo esquema escatológico que contemplaba la *parusia*

⁸⁹ «The history of the future», 21.

de Cristo en una fecha muy posterior, el año 6500 según los bizantinos, es decir, en torno al año 1000 de nuestra era⁹⁰.

Dejando a un lado ahora todas estas explicaciones⁹¹ acerca del origen y significado real del Iconoclasmo, que en no pocos sentidos divergen (pero que, en cierto modo, pueden complementarse también), sólo nos queda señalar, para terminar, que ambos mundos, el Islam y Bizancio, mostraron un interés respectivo por sus religiones, lo que constituye en sí mismo un tema de investigación muy interesante. Hay también otros aspectos —culturales en concreto⁹²— que podrían traerse a colación con vistas a este estudio acerca de los factores que conforman una fronteral especial, religiosa y psicológica, estudio del que hemos expuesto aquí sólo algunos puntos. No hay tiempo para más y eso sí que verdaderamente constituye una frontera que no debemos franquear a fin de no cansarles en demasía. Aquí lo dejamos por lo tanto.

⁹⁰ Aparte de la bibliografía mencionada, una introducción a la escatología bizantina puede hallarse en C. Mango, *Byzantium. The Empire of the New Rome*, Londres 1980, pp. 201-217; sobre los problemas para calcular las fechas del último día véase A. Vasiliev, «Medieval Ideas of the End of the World: West and East», *Byzantion* 16 (1942-3), 462-502.

⁹¹ *The Byzantine Revival*, 50.

⁹² Mencionemos aquí sólo un par de ideas; para J. Signes Codoñer, «La diplomacia del libro en Bizancio. Algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos VIII-X», *SeC* 20 (1996), p. 173, «aunque Paul Lemerle descartó que el apogeo cultural árabe fuera la causa del renacimiento bizantino y sus argumentos no han sido refutados hasta hoy, nadie parece haberse preocupado de analizar el problema desde una perspectiva algo más matizada, es decir, no se ha considerado seriamente la posibilidad de que los bizantinos volvieran su mirada hacia los clásicos griegos precisamente al observar el gran interés que éstos despertaban en el mundo árabe. Es cierto que el renacimiento cultural árabe tiene un carácter muy diferente al bizantino que le sucede, en la medida en que el primero se interesa sobre todo por ciencia y filosofía», y también la pseudo-ciencia, añadiríamos nosotros. Véase al respecto el sugestivo libro de Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam (Handbuch der orientalistik. Erste Abteilung. Ergänzungsband VI, 2. Abschnitt)*, Leiden 1972, y «y el segundo» —continúa el bizantinista español— «por el cultivo de modelos de lengua griega clásica. Pienso, con todo» —concluye este autor que elabora su tesis a partir de una abundante documentación griega y árabe— «que esta diferencia es accesoria [...]». Partiendo del elevado número de citas patrísticas en las actas del concilio del 787, al que ya nos hemos referido varias veces, y tomando otros hechos en consideración, Mango, por su parte, en «The Availability», pp. 44-45 —un interesante estudio—, ha insistido en un tema conexo: «while in itself Iconoclasm had no connection with book production, let alone a classical revival, it certainly gave an impulse to a more systematic collection and study of Patristic literature. Once put in motion, this current eventually spilled over into secular letters».