

HETERODOXOS Y REBELDES: HEREJÍA Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL EN BIZANCIO TRAS EL CONCILIO DE CALCEDONIA (451)

[Heterodoxes and rebels: heresy and social conflictivity in Byzantium after the Council of Chalcedon (451)]

Carlos Martínez Carrasco
Universidad de Córdoba-C.E.B.N.Ch.

RESUMEN

En la Antigüedad Tardía es imposible separar lo político de lo religioso, de ahí que las facetas del heterodoxo y el rebelde sean análogas. La organización social vigente sólo posibilita que el descontento político se manifieste a través de un conflicto violento que se articula en torno a una interpretación diferente del cristianismo. El Concilio de Calcedonia constituyó una llamada para las élites sirias y palestinas, que entendieron la divergencia religiosa como un medio de reclamar su cuota de poder en el Imperio, pero sin cuestionar su estructura, la única posible.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad Tardía, cristianismo oriental, Concilio de Calcedonia, heterodoxia, conflictividad social

ABSTRACT

In Late Antiquity it is impossible to separate the political from the religious, hence the facets of the heterodox and the rebel are analogous. The current social organization only makes it possible for political discontent to manifest itself through a violent conflict that revolves around a different interpretation of Christianity. The Council of Chalcedon was a call for the Syrian and Palestinian elites, who understood religious divergence as a means of claiming their share of power in the Empire, but without questioning its structure, the only one possible.

KEY WORDS: Late Antiquity, Eastern Christianity, Council of Chalcedon, heterodoxy, social conflict

Mediados del siglo V pudo haber sido, sin ninguna duda, el momento ideal para la llegada del Fin del Mundo. Así lo pensaron muchos. El año 450 vivía la resaca del *Latrocinio de Éfeso*, celebrado en agosto de 449; una reedición en el pulso constante en el que se encontraban las sedes de Alejandría y Constantinopla. Un nuevo asalto para ventilar los asuntos que habían quedado pendientes un par de décadas antes en el primer Concilio de Éfeso. Convocado a instancias del emperador Teodosio II, se pretendía

La religiosidad popular en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia contemporánea, coord. y ed. por Carlos Martínez Carrasco [*Estudios Neogriegos. Revista de la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos* 20 (2021)], pp. 57-89.

ISSN 1137-7003

mediar en el conflicto que había estallado entre el patriarca Flaviano y el archimandrita Eutiques (Tim. II Alex., *Fr.*, 205), a causa de la condena y posterior expulsión de este último por su doctrina que negaba la humanidad de Cristo. Nestorio, desde el exilio, llama la atención acerca del encumbramiento de Eutiques en su antigua sede de Constantinopla. Achaca todo el problema a la incapacidad para expresarse del patriarca Flaviano (Nest., *Heracl.*, 294.). El archimandrita apelaba al amparo del emperador Teodosio, cuya autoridad, después de la de Dios, es la única que protege la verdad y la ortodoxia en la fe (Mansi, vol. 6, col. 764).

Pero lo que comenzó siendo un problema interno de Constantinopla, acabaría implicando al resto de sedes desde el momento en que Eutiques apeló a los obispos de Alejandría, Roma, Jerusalén, Tesalónica y Rávena. La apelación a la sede de la actual Emilia-Romaña no está exenta de cierto simbolismo: desde época de Diocleciano, esta ciudad del norte de Italia se había convertido en la capital de la *pars occidentalis*. Apelar a ella era apelar a la protección del emperador Valentiniano III (425-455) o más bien la de su esposa Licinia Eudoxia, la primogénita de Teodosio II y Atenais-Eudocia.

En este período, el Oriente ejercía una especie de protectorado sobre el Occidente, como se ve en el envío de un contingente militar en 424-425 al mando del *magister officiorum* y *patricius* Helion¹ para apoyar a Valentiniano frente al usurpador Juan (Lounghis 2010, 5). Sería una continuación lógica de la política religiosa imperante en Oriente, ya que no cabe una divergencia por parte de un emperador débil, a pesar de que aún siguiera entre bambalinas Gala Placidia. Después de todo, fueron estas mujeres fuertes —Gala, Pulqueria, Eudocia o Licinia Eudoxia— las que, en última instancia, supieron mantener vivo el mundo romano en un período en el que se sucedieron emperadores ineptos.

La apelación de Eutiques a Occidente encontraría cierto eco si tenemos en cuenta que en el *Liber Pontificalis* se cuenta cómo el patriarca de Roma León I se enteró de la existencia de eutiquianos y nestorianos por «ciertos obispos» (*Lib. Pontif.*, § 48 37). Por tanto, la *pars occidentalis* no estaba tan exenta de las turbulencias que agitaban Oriente, aunque quizás la tempestad fuera de menos envergadura ya que sólo existía un único patriarca que marcaba la ortodoxia y no varios con opiniones encontradas.

La extensión de la disputa entre el patriarca y el archimandrita no era el único problema al que tenían que hacer frente las sedes orientales, pues el Occidente cristiano tenía que afrontar otro tipo de controversias relacionadas más con las «Iglesias nacionales» o la cuestión de la gracia. A pesar del anatema del Concilio de Éfeso y de la ley promulgada por

¹ Sobre este personaje, véase: *PLRE*, II, 533, s. v. Helion 1.

Teodosio en 435, en la que condenaba la superstición de Nestorio, prohibiéndoles que usaran el nombre de cristianos y equiparándolos al filósofo neoplatónico Porfirio de Tiro († *ca.* 306) (*CI*, 1.5.6) —autor de una obra titulada *Adversus Christianus*—, aún existían ciertos focos nestorianos, cuestión que enfrentaba a las tres sedes patriarcales.

En esa lucha por defender la ortodoxia aprobada en el concilio de 431, el patriarca alejandrino Dióscoro I decidió aceptar bajo su protección a Eutiques, ya que su doctrina era diametralmente opuesta a la defendida por Nestorio, quien abogaba por la humanidad de Cristo. Asimismo, había cierto miedo ante la posibilidad de que, de acabar imponiéndose la cristología nestoriana, se volviera al paganismo. Por esta razón, el archimandrita contó con el respaldo del emperador Teodosio, a pesar de que éste estuviera intentando un acercamiento al exiliado Nestorio. Y gracias al favor imperial del que gozó, Eutiques se nombró a sí mismo «obispo de obispos» a pesar de que no ostentara el rango episcopal (*Nest.*, *Heracl.*, 294) y expulsó a quienes no pensaban como él de las iglesias y ponía en entredicho las enseñanzas de los Padres de la Iglesia (*Nest.*, *Heracl.*, 295). Pero los autores ortodoxos posteriores no achacan el apoyo del emperador a su afinidad con las ideas de Eutiques sino a los malos consejeros.

El responsable último fue Crisafio Ztomas², que desempeñaba el cargo de *spathario*, la guardia del emperador formada por eunucos (Jones 1964, 2, 567-568), que se habría aprovechado de la «simplicidad del emperador» (*Theoph.*, AM 5941, 100) y se caracterizaba por ser un «impío enemigo de la armonía entre las iglesias». Será él uno de los principales enemigos de Flaviano y haría todo lo posible para deponerlo (*Theod. Anag.*, *epit.* 346, 98; *Theoph.*, AM 5940, 99).

El Concilio de Éfeso-II fue la confirmación de la fuerza hegemónica que ha adquirido la sede de Alejandría de la mano de patriarcas como Atanasio, Cirilo y Dióscoro. El triunfo de esta sede en Éfeso-I era el resultado de una religiosidad popular que tuvo en el icono y las representaciones de María como Isis su principal expresión, pero también el fruto de la prosperidad de las élites egipcias, laicas y religiosas (Brown 2012 [1989], 138), lo que le daba al patriarca de Alejandría una posición de ventaja para poder intervenir en los asuntos internos de una sede como la de Constantinopla. El juicio de valor acerca de lo que se vivió en esos días de agosto de 449 varía considerablemente dependiendo de las simpatías religiosas del narrador.

Para un ortodoxo, Dióscoro se comportaba de un modo similar a como lo había antes Cirilo: «[...] como presidente [del Concilio], no permitió que estuviera presente otro secretario, sino que metió sólo a los suyos para

² Sobre este personaje, véase: *PLRE*, II, 295-297, s. v. Chrysafius Ztumas.

que levantaran acta de las sesiones» (Theoph., AM 5941, 100). No sería más que una prueba, otra, del autoritarismo con el que se ejercía el poder en la Antigüedad Tardía, lo que equipararía el patriarcado con una suerte de «monarquía eclesiástica» de tintes absolutistas, quizás propiciados por el carácter monoteísta de la fe cristiana. Según Teófanos, este patriarca se habría lanzado a la destrucción del legado de su antecesor en el solio, Cirilo, desposeyendo de sus bienes a su familia, todo ello, siempre según el relato del cronista, alentado por su celo origenista (Theoph., AM 5940, 98). Para entender esta maniobra, basta con recordar que Teófilo, tío de Cirilo, había anatematizado las obras de Orígenes para atacar a Juan Crisóstomo. Lo que es una lucha política entre dos grupos de la oligarquía alejandrina por el control de una institución clave, con la creación de un mecanismo sucesorio monárquico de tío a sobrino, pasa por el tamiz religioso y se convierte en una cuestión moral en el que el «bueno» es Cirilo, por ser ortodoxo, y a Dióscoro le cabe hacer el rol de «malo», descalificado como hereje origenista.

Esa insistencia en la unicidad de Dios es lo que conduce a la lucha por la primacía entre las sedes. Durante las sesiones de Éfeso-II asistimos a la humillación sistemática de Flaviano y al ninguneo del que fueron objeto el resto de los preladados que se opusieron a la defensa de Eutiques, es decir, a todos los que, de los 115 preladados convocados, se mostraron en desacuerdo con la posición fijada por Dióscoro de Alejandría. Hay todo un entramado tejido en la sombra por parte de los egipcios, del que es por completo ajeno Flaviano (Nest., *Heracl.*, 314), maniobrando en su contra. El partido egipcio es el mayoritario (Tim.II Alex., *Fr.*, 207), según reconoce el que unos años más tarde ocuparía el patriarcado de Alejandría, el monofisita Timoteo II (457-477). Una fortaleza que se escenifica en el modo cómo la delegación alejandrina impidió que los legados del papa León I leyeran ante del concilio la carta que éste había escrito a Flaviano —el *Tomus*, que tendría mejor suerte en Calcedonia— y en la que quedaba fijada la posición de Roma (Theoph., AM 5941, 100), que defendía la existencia de dos naturalezas en Cristo.

Fue esta actitud, unida a la negativa del emperador a autorizar la convocatoria de un concilio universal en Italia, la que llevó al patriarca romano a calificar este concilio como *Latrocinium*. Si en 431 se había evidenciado la unión de intereses entre las sedes romana y alejandrina, esa entente quedó rota en 449, cuando Roma se mostró contraria al apoyo prestado a Eutiques por parte de Dióscoro y proclive a Flaviano (Nest., *Heracl.*, 303; Tim.II Alex., *Fr.*, 206). Dejando de lado consideraciones de tipo teológico, una posible hipótesis que explicaría dicha variación sería el miedo de León I ante una Alejandría capaz de poner y deponer a los patriarcas de Constantinopla a su antojo. Con una sede hegemónica en

Oriente le sería más difícil reivindicar su primacía, sobre todo teniendo en cuenta las riquezas con las que contaban los egipcios, muy superiores a las que pudieran movilizarse en todos los reinos occidentales.

Hasta el momento ha quedado relegado a un segundo plano el patriarcado de Antioquía, después del rol desempeñado durante el Primer Concilio de Éfeso por su patriarca Juan. Se tiene la sensación de que se ha convertido en una sede títere que unos y otros utilizan a su antojo, dependiendo de la correlación de fuerzas. El patriarca Domno, sobrino de Juan de Antioquía, aparece alineado del lado del partido egipcio. Pero esta postura es explicada por Nestorio como fruto del engaño: Dióscoro le habría asegurado que no pretendían provocar la deposición de Flaviano de Constantinopla, a pesar de que ya no contaba con el apoyo del emperador Teodosio (Nest., *Heracl.*, 303-304).

Otras versiones posteriores de los hechos, en este caso provenientes del campo calcedoniano, presentan a Domno obligado a firmar los cánones por las espadas de los soldados a pesar de estar en desacuerdo y denunciando el Éfeso-II como un concilio impío (Theoph., AM 5941, 101). La valoración del comportamiento de Domno de Antioquía depende en buena medida de la tradición que se siga, siempre teniendo en cuenta los intereses que representen. Aun así, el relato de Nestorio está en consonancia con la línea que mantiene a lo largo de todo el *Bazar de Heraclides* de presentar como únicos responsables de todo a los egipcios, a su diplomacia secreta. Asimismo, indica, de manera más o menos abierta, los mecanismos de sucesión en los patriarcados, que no difieren mucho de la sucesión monárquica, de tíos a sobrinos, manteniendo la institución en manos de una misma familia.

El concilio de 449 sentó las bases de lo que sería el monofisismo. Eutiques, por el que había tomado partido el emperador Teodosio II (Nest., *Heracl.*, 315-316), salió erigido como campeón de la ortodoxia. Los paralelismos con Éfeso-I son automáticos: en ambas ocasiones el poder político se alinea con las tesis defendidas por Alejandría, dejando de lado al patriarca de Constantinopla, a punto de convertirse en una sede sufragánea del patriarca egipcio. Las crónicas de las que disponemos para reconstruir estos años centrales en las controversias cristológicas inciden en la purga que llevó a cabo Dióscoro de Alejandría, anatematizando y deponiendo a varios obispos orientales, como Teodoreto de Cyro, Ibas, Andrés y Domno de Antioquía, pero la presa más codiciada sería la cabeza de Flaviano de Constantinopla, al que logró exiliar en la ciudad lidia de Epipa (Marcell. com., s. a. 449, 2; Tim. II Alex., *Fr.*, 208-209; *Chron. Pasch.*, s. a. 450; *Chron. Melk.* § 9, 26-27; Theoph., AM 5941, 101), sustituido en el solio patriarcal por Anatolio (449-458) como miembro de la élite alejandrina.

La querrela religiosa habría sido aprovechada por unos sectores de la oligarquía para afianzar su posición frente a sus adversarios. No hay que olvidar que uno de los puntales sobre los que se sostenía Eutiques en su enfrentamiento con Flaviano —y por tanto también Teodosio frente a sus adversarios—, eran los monjes (Nest., *Heracl.*, 308) y lo que se va configurando poco a poco es un cristianismo de carácter popular, ajeno a cualquier influencia de la filosofía pagana que pudiera identificar la religión con un asunto exclusivo de las élites tradicionales. Es ese *homo novus* que vimos aparecer como consecuencia de las transformaciones socioeconómicas del siglo IV quien está marcando el rumbo en lo tocante al nuevo sistema ideológico, en gran medida partidario de la versión monofisita del cristianismo.

Queda asimismo por ver el ambiente que se vivía en la corte imperial, en la que también se aprovechó la cuestión religiosa para arruinar carreras o para forjarlas. La posición adoptada en la querrela a favor o en contra de Eutiques marcó el destino de no pocos funcionarios. Ahí están los casos, constatados en las fuentes de las que disponemos, de dos eunucos además del ya citado *spathario* Crisafio. El primero de ellos es Ático, partidario de Eutiques en el *Latrocinio* y al que Nestorio acusa de ser un «campesino inculto» cuya única cualidad era la ambición desmedida que venía gestando desde su llegada al Palacio Imperial como esclavo (Nest., *Heracl.*, 311-312). El segundo es Saturnino y de él sólo sabemos que estuvo involucrado en la condena al exilio de Flaviano (Marcell. com., *s. a.* 449, 2). La crítica de Nestorio no está exenta de cierto clasismo, en tanto que recuerda los orígenes poco claros de un hombre que, además, había salido de la esclavitud. Podría ser entendida como una reacción ante un *ordo* social muy diferente a la oligarquía que tradicionalmente había copado los puestos clave, que hacía gala de una cultura que aún seguía siendo considerada como una marca distintiva. Volvemos a la idea de la lucha entre un «cristianismo ilustrado» propio de la inteligencia helenizada, frente al «cristianismo popular» que habían adoptado aquéllos que estaban al margen de la ideología tradicionalista.

La querrela no estuvo exenta de un trasfondo político y económico. Es significativo que en el año 449-450, el emperador pidiera una gran cantidad de oro a aristócratas y eclesiásticos en concepto de contribución y se escandalizaran porque se fundieron los cálices en público como pago del impuesto exigido (Nest., *Heracl.*, 298-299; Theoph., AM 5942, 101), medida tras la cual se esconde la larga mano del *spathario* Crisafio. Una medida que tiene algo de represión contra aquéllos que se han opuesto a la doctrina religiosa defendida por el emperador. Se ventila un enfrentamiento entre distintas facciones cortesanas por adquirir un puesto más cercano junto a Teodosio. Obviamente, el otro grupo sería el compuesto por

Pulqueria y su séquito de clérigos, partidarios del patriarca Flaviano. En el «caso Eutiques» también entra en juego la *augusta* Pulqueria (Nest., *Heracl.*, 300), temerosa de perder la posición de poder adquirida desde que ejerciera la regencia tras la muerte de Arcadio. Ya se había deshecho de su cuñada Atenais/Eudocia que amenazaba con relegarla a un segundo plano, tras componer la escena para acusarla de adulterio con Paulino. Finalmente, consiguió alejarla de la corte y recluirla en un monasterio de Jerusalén, donde moriría como una piadosa cristiana calcedoniana en 460 (Marcell. com., s. a. 444, 4; Io. Mal., 14.8, 194-195; *Chron. Pasch.*, s. a. 444, 74-75; Theoph., AM 5940, 99)³. La influencia que adquirió Crisafio junto al emperador sumada a la derrota que experimentó su bando tras el escándalo de Éfeso en 449 dejaría a Pulqueria en una situación delicada dentro del Palacio Imperial.

Su situación personal junto con la dirección que tomaría la política religiosa viraría de manera drástica en el año 450 por uno de esos acontecimientos inesperados que marcan un punto de inflexión. Tal y como narran las crónicas que se ocupan con más o menos detalle del suceso, la muerte del emperador Teodosio II fue un accidente, una de esas desafortunadas casualidades. El cronista justiniano Juan Malalas relata cómo: «Un tiempo después salió a montar y mientras cabalgaba cayó del caballo y se dañó el espinazo, por lo que tuvo que ser trasladado de vuelta en una litera» (Io. Mal., 14.27, 201). A partir de este momento, con el emperador a punto de morir, se pusieron en marcha las diferentes facciones cortesanas, tomando la delantera Pulqueria, que una vez más supo moverse rápido para preservar sus derechos.

Arcadio, el hijo varón que tuvo con Atenais-Eudocia, había muerto joven y aunque se desconoce la fecha exacta, ésta se produciría antes de 450⁴, lo que iniciaba un período de inestabilidad interna en el Imperio con el problema huno llamando a las puertas. Esa falta de un heredero directo abría la puerta a que en el trono de Constantinopla se sentara Valentiniano III, devolviendo la hegemonía a Rávena. El modo en cómo se produjo la sucesión es diferente según la versión a la que nos acogamos. No obstante, a pesar de esta divergencia en las formas, hay un fondo común: la sucesión se llevó a cabo sin ningún tipo de sobresaltos. Juan Malalas señala cómo el emperador llamó, en su lecho de muerte, a su hermana Pulqueria y le habló sobre Marciano, al que designó su sucesor ante todos los senadores (Io. Mal., 14.27, 201).

Esta versión coincide con la recogida por Evagrio Escolástico en su *Historia Eclesiástica*, que señala cómo Marciano sucedió a Teodosio «no

³ Véase además *PLRE*, II, 408-409, s. v. Aelia Eudocia (Athenais) 2.

⁴ Véase: *PLRE*, II, 130, s. v. Arcadius 1.

por herencia sino como pago a su virtud», contando con el apoyo del Senado y demás estamentos; después se sellaría a través de su matrimonio con la *augusta* Pulqueria (Evagr. Schol., *HE*, II, § 1, 59-60). Por su parte, Teófanos resalta en su *Crónica* el secretismo —¿prudencia?— con el que actuó la «bienaventurada Pulqueria», entrevistándose con Marciano antes de que trascendiera la noticia de la muerte de Teodosio II, con lo que se evitaban posibles tribulaciones que hubieran impedido un proceso tranquilo. Es a Marciano, de origen ilirio, a quien ella ha elegido de entre todo el Senado para ser su esposo y proclamarlo emperador (Theod. Anag., *epit.* 354, 100; Theoph., AM 5942, 103).

La imagen de Pulqueria, ensalzada por Teófanos y a penas mencionada por Malalas o Evagrio, sufre un cambio cuando se somete al juicio del monofisita Juan de Nikiu. Fue el partido egipcio el más perjudicado por Pulqueria a partir de Éfeso-II, a pesar de que Cirilo contara con el apoyo inicial de la hermana del emperador. La percepción que de ella se tuvo en Egipto la marcó la convocatoria del Concilio de Calcedonia y todo lo que de él se derivó. Lo que en Teófanos pasaba por prudencia, en el obispo-cronista copto es ambición. Y va un paso más allá, presentando la sucesión de Teodosio como una ruptura con el orden vigente en tanto que promulga un decreto imperial sin contar con Valentiniano III ni con los senadores —contradiendo las versiones anteriores— para coronar a Marciano tras casarse con él (Io. Nik., § LXXXVII, 352). Quienes vieron en ella la encarnación de todos los males, sus enemigos políticos y religiosos, difundieron la sospecha de que se había apartado de la vida casta que llevó hasta ese momento por lujuria, convertida en una «segunda Eva» (Burgess 1994, 58-60; Holum 1982, 209). Era la mejor manera de desprestigiar toda la labor previa y posterior de esta mujer, volviendo sobre los tópicos misóginos promovidos por aquéllos que se sentían amenazados por el poder que Pulqueria había acumulado, pero que no podía ejercer directamente. Ninguna mujer podía reinar sola.

Se presentan dos elementos de legitimidad que evidencian la indefinición en la que se movía el sistema político en la Antigüedad Tardía. Por un lado está el peso de la condición senatorial que ostenta Marciano, prueba de que aún se mantenían ciertas formas republicanas como se observa en el hecho de tener que asegurarse el beneplácito del Senado antes que el de otras instituciones, quizás rompiendo con la injerencia militar de la etapa precedente; al mismo tiempo, su acceso al trono imperial queda asegurado por medio de su matrimonio con Pulqueria, como hermana, hija y nieta de emperadores, entrando en un sistema sucesorio dentro de una misma familia a imitación de las monarquías orientales como la Persia sasánida. El acceso al trono de Marciano y Pulqueria marcó un cambio de tendencias respecto al reinado de Teodosio II. Si hubiera que calificar de

algún modo el período en que esta pareja detentó el poder en Constantinopla, entre agosto 450-julio 453 (fecha de la muerte de ella), podría hacerse como un desmonte de lo hecho hasta el momento.

La reversión comienza en el momento en el que Pulqueria ordena la ejecución de Crisafio y la confiscación de todos sus bienes (Marcell. com., s. a. 450, 3; Evagr. Schol., *HE*, II, § 2, 47; Io. Mal., 14.32, 201; *Chron. Pasch.*, s. a. 450, 80; Theoph., AM 5943, 103), que no debían ser pocos si hacemos caso de las acusaciones de avaricia que lanzan contra él todos los cronistas. El *spathario* era un eunuco y no podía aspirar a coronarse emperador él mismo, pero podía maniobrar para destronar a Marciano y Pulqueria, y poner en su lugar a su candidato, por lo que era un peligro que convenía atajar cuanto antes. El otro frente sobre el que actuaron sería obviamente el religioso. Reconducir la situación en este campo suponía cambiar los equilibrios vigentes tras los dos concilios celebrados en Éfeso, tratando de reducir el poder alcanzado por el partido egipcio.

Siguiendo con la lógica propia de su tiempo, Nestorio ve en todos los desastres naturales y humanos la mano de la Providencia que castigaba al Imperio por apoyar el error de Eutiques. Fue una época de epidemias provocadas por las hambrunas, a lo que hay que sumar «el doble movimiento de bárbaros y escitas [hunos] que devastaron tierras romanas» (Nest., *Heracl.*, p. 317; Thdt., *HE*, V.47.4; Marcell. com., s. a. 422). Pero en lo que más énfasis pone Nestorio, al igual que otros cronistas, es en los terremotos como expresión más evidente de la cólera divina (Nest., *Heracl.*, 318), así como en la destrucción sin causa aparente de lienzos de la muralla de Constantinopla o del Foro de Teodosio el Grande (Nest., *Heracl.*, 318-319). El pueblo de los «escitas» [hunos] estaba compuesto, según Nestorio, por ladrones que ante la presencia del ejército romano volvían «a las cavernas y las simas» (Nest., *Heracl.*, 319), hasta que se constituyeron en un reino que llegó a sobrepasar a los romanos en fuerza.

También la invasión vándala del África romana (ca. 429-435) (Bury 1958, VIII.2, 246; Schwarcz 2004), estaría relacionada con la impiedad reinante (Nest., *Heracl.*, 331) que culminó con la condena de su doctrina en el concilio de 431 y el *Latrocinio* de 449. Se está asistiendo a la «traición de la tradición de los Padres», ya que hay quienes profesan «el arrianismo, otros el maniqueísmo, otros el judaísmo, otros, otros errores nuevos y antiguos»; de ahí la comparación que Nestorio hace con el *Libro de los Jueces*, ante la necesidad, según su criterio, de hombres que devuelvan a los fieles a la fe ortodoxa (Nest., *Heracl.*, 326). Pero esta percepción es tan subjetiva, como variables son los conceptos ortodoxia-heterodoxia. Nestorio se expresa desde la óptica de quienes consideran heréticas las dos reuniones en Éfeso, en los que la doctrina religiosa aprobada fue la de Cirilo y Eutiques.

Para los egipcios triunfantes en ambos concilios, en el año 431 se abrió un período de paz en la Iglesia que se rompió por «la envidia del Demonio» (Tim.II Alex., *Fr.*, 205). La subida al trono de Pulqueria y Marciano fue para los egipcios el inicio de un tiempo de oscuridad, un eclipse real o metafórico, que evidenciaba la cólera divina. Se recurre a la comparación con el relato del Éxodo, representando el emperador el papel de Faraón: no se había vivido un cataclismo semejante desde aquella época mítica (Io. Nik., § LXXXVII, 353). Ya desde el principio, la literatura anti-calcedoniana buscó sus argumentos en los textos sagrados, en los cuales ya existían indicios de lo que habría de suceder en 451. La traición a la fe ortodoxa ya era anunciada por el propio Jeremías (Jer. 9, 8) o por las cartas de Pablo (1Tim. 4, 1; 1Cor. 11, 19) o por los propios Evangelios (Mt. 7, 15, 16) (Tim.II Alex., *Fr.*, 212-214). Todo esto forma parte de ese «monoteísmo historiográfico» que busca apoyar lo que sucedió en la tradición con el único fin de explicar los cambios ocurridos y hacerlos inteligibles dentro del marco ideológico vigente en el momento.

Desde los primeros meses de su reinado —la primera carta data de septiembre de 450—, Marciano y Pulqueria iniciaron correspondencia con el papa León I expresándole los deseos de revertir Éfeso-II. Uno de los medios por los cuales pretenden apaciguar al patriarca romano es reconociendo la supremacía de Roma sobre el resto de las sedes y por esa razón es el primero al que acuden para la convocatoria del concilio (*Act. Chalced.*, 1, León, *Ep.* 73, 92) y al que se le quiere dar un papel dominante. En una carta de Pulqueria fechada el 22 de noviembre de 450, la augusta pone al Papa de Roma un escalón por debajo de la autoridad de Marciano, al que se refiere como «nuestro señor y serenísimo príncipe mi consorte» (*Act. Chalced.*, 1, León, *Ep.* 77, 94). A través de la reunión de los obispos se pretende alcanzar la paz interna de la Iglesia (*Act. Chalced.*, 1, León, *Ep.* 73, 92), aunque sea el emperador quien promueva el concilio.

El papa se presenta como el adalid de la ortodoxia, la figura que dio la voz de alarma de que algo olía a podrido en la Iglesia. De acuerdo con el relato occidental, según el *Liber Pontificalis*, el emperador Marciano actúa movido por la carta que le envió León, convocando el Concilio de Calcedonia, tras consultar con los obispos, reuniéndose en el *martirium* de Santa Eufemia. Se remarca especialmente el alineamiento de Marciano y su esposa Pulqueria con las tesis expuestas en el *Tomus* de León, que contenía la posición ortodoxa de Roma adoptada ahora como la oficial del Imperio, al tiempo que se condenaban tanto las teorías de Eutiques como las de Nestorio al afirmar que en Cristo hay dos naturalezas: la humana y la divina. Recoge el compromiso de la pareja imperial con la ortodoxia y el combate contra todas las herejías. Entre la correspondencia que según el *Liber Pontificalis*, mantuvo León I con otros obispos y emperadores —

con Marciano y su sucesor León— (*Lib. Pontif.*, § 48) no aparece el obispo de Alejandría que había apostado abiertamente por el monofisismo.

La pregunta que nos planteamos tras la lectura de las tres cartas enviadas por la pareja imperial al patriarca romano está en relación con la posibilidad de un cisma después del rechazo del *Tomus* de León en lo que él no tardó en calificar como *Latrocinium*. La primera carta que le envía Marciano, además de los aspectos comentados, tiende a convencer al patriarca occidental de su legitimidad, asegurándole que ha ascendido al trono gracias a la divina Providencia⁵ y, lo que es más importante, con el beneplácito del Senado y el ejército. Por su parte, Pulqueria se apresura a recordarle a León que tanto ella como el nuevo emperador perseveraban en la misma fe que él y que en ningún momento se habían dejado tentar por ninguna «maldad, corrupción y crimen», tal vez defendiéndose de paso de las críticas por haber roto su voto de castidad para casarse con Marciano. Como expondrá León en la respuesta a la carta de Marciano, fechada el 23 de abril de 451, la «amistad» entre los dos emperadores está rota, ya que la corte de Rávena no reconoce al nuevo emperador en Constantinopla, y esa división es lo que impide que el auxilio celestial ayude a derrotar a los bárbaros (*Act. Chalced.*, 1, León, *Ep.* 82, 97).

Uno de los principales triunfos que obtuvo Dióscoro de Alejandría fue la deposición de Flaviano y su sustitución por el también egipcio Anatolio, a partir de noviembre-diciembre de 449. Con este nombramiento, Alejandría habría colocado en el solio constantinopolitano a un patriarca afín a sus posiciones teológicas. No obstante, este es uno de los errores cometidos por el partido egipcio, ya que Anatolio se mostró contrario a lo aprobado en 449. En esa misma carta de noviembre de 450, Pulqueria asegura a León que el patriarca de Constantinopla es partidario de la doctrina defendida por Roma. Parece ser, por lo que le dice la augusta al pontífice, que Anatolio habría sufrido alguna suerte de conversión, tras darse cuenta del error que suponía la doctrina de Eutiques (*Act. Chalced.*, 1, León, *Ep.* 77, 94). Posiblemente la ejecución de Crisafio tras la muerte de Teodosio II fuera el detonante del cambio de bando de Anatolio o tal vez se tratara de escapar a la tutela de Dióscoro y la facción egipcia. Mero pragmatismo político. Esta hipótesis la corrobora la respuesta que da León a Pulqueria, en una carta fechada el 13 de abril de 451, en la que se alude a las noticias que le han llegado tanto de sus enviados como del propio Anatolio de la existencia de algunos obispos que, tras haber abrazado el error del

⁵ Como todos los personajes llamados a grandes gestas, su ascenso al poder no es una casualidad. El de Marciano había sido pronosticado por Tatiano durante la participación de ambos junto con el hermano de éste, Julio, en la guerra contra Persia, cuando al despertarse vio un águila sobrevolando a Marciano que aún seguía dormido (*Theoph.*, AM 5943, 104).

Latrocinio, buscarían la reconciliación, algo que está lejos de suceder si antes no abjuran y aceptan la penitencia que se les imponga (*Act. Chalced.*, 1, León, *Ep.* 79, 95-96). Cobra cuerpo la idea del precario equilibrio en el que se hallarían Pulqueria y Marciano; una situación inestable más allá de Constantinopla, con un amplio sector de la Iglesia oriental contrario a un acercamiento a Roma y la falta de reconocimiento por parte de los occidentales. Quizás la convocatoria del concilio obedeciera más a criterios políticos que de índole religiosa, ya que no fue hasta marzo de 452 cuando Valentiniano III aceptó a Marciano como colega en el poder (*Act. Chalced.*, 1, 97 n. 2).

El Concilio de Calcedonia, que se celebró a lo largo del mes de octubre de 451, es comparado por sus detractores con un teatro (Tim. II Alex., *Fr.*, 209), con toda la carga negativa que tal símil conlleva para la mentalidad eclesiástica que identifica estos espectáculos como perniciosos para la salud del alma y un foco de corrupción. Para los partidarios de Eutiques y la facción egipcia, supuso desbaratar todo lo acordado en Éfeso-II: la vuelta de Flaviano y Teodoreto y la deposición de Dióscoro (Marcell. com., *s. a.* 451; Tim. II Alex., *Fr.*, 209-210; Io. Mal., 14.30, 201; Evagr. Schol., *HE*, II, § II, 60-62; *Chron. Pasch.*, *s. a.* 452; Io. Nik., § LXXXVII, 353; Theoph., AM 5944, 105-106). Los años inmediatamente posteriores al Concilio de Calcedonia fueron tumultuosos, tal como permite pensar la brevísima biografía que Severo de Hermópolis dedica al largo pontificado de Timoteo II. Sólo una frase da la clave de lo que sucedió en esos años: «sufrió las privaciones y la guerra junto a los disidentes» (Sev. Herm., II, § XIII, 445), que de nuevo colocan al patriarca de Alejandría enfrentado al poder imperial y a la ciudad al borde de la secesión por cuestiones en apariencia religiosas. Quizás por el poder que había acumulado, fue condenado al exilio en la isla de Gangra, en Paflagonia, donde permaneció siete años hasta que fue perdonado por el emperador (Theod. Anag., *epit.* 362, 102).

Más que un punto de inflexión, lo que representa Calcedonia es un punto de no retorno. En el canon I ya se establece que todo lo aprobado en los concilios anteriores permanezca vigente (*Act. Chalced.*, 3, 94); por tanto, no se hace una *tabula rasa* y todo lo que se diga a continuación se muestra como parte de la tradición tenida por ortodoxa. Y no se refiere sólo a los tres concilios ecuménicos anteriores, sino también a todas las reuniones que han tenido lugar en las demás diócesis, con lo que se le da una mayor cobertura. En este aspecto, la legislación eclesiástica no difiere mucho de la civil, en tanto que en ésta tampoco de abrogaron muchas de las leyes promulgadas por los emperadores contrarios al cristianismo.

Sin embargo, los cánones IX y XXVIII, contienen dos disposiciones que no hacen sino confirmar las tendencias existentes de convertir a

Constantinopla en el principal centro de la Cristiandad oriental, tanto político como religioso, al tiempo que se trata de definir la relación con Roma y darle un papel adecuado en el ordenamiento mediterráneo. El canon IX convierte al patriarca de Constantinopla en una especie de juez supremo, ya que obliga a que cuando un obispo metropolitano tuviera desavenencias con alguno de sus clérigos, recurriera a la sede del Bósforo para zanjar sus disputas o al exarca de su provincia. Es un canon en el que se establece una jerarquía en la justicia eclesiástica, delimitando las competencias de cada rango (*Act. Chalced.*, 3, 97). La redacción de esta norma se hizo teniendo en cuenta el inmediato precedente que habían protagonizado el archimandrita Eutiques y el patriarca Flaviano, como el más destacado. Sin ese enfrentamiento no se habría convocado el concilio en Calcedonia. Darle a Constantinopla competencias de un, valga el anacronismo, tribunal supremo eclesiástico en Oriente, equivalía a desactivar cualquier tentativa por parte de Alejandría de intervenir, como lo había hecho, en las disputas internas de cada sede. Es más, el patriarca constantinopolitano sí podía inmiscuirse en los asuntos de la sede alejandrina, por lo que la situación sufría un giro considerable con respecto a la anterior.

Al mismo tiempo supone, al inmiscuir al exarca, reconocer que los enfrentamientos en el seno de la Iglesia podían desbordarse y derivar en motines que pusieran en jaque la paz en las ciudades y provincias. A su vez es también el reconocimiento de la identificación entre Iglesia y Estado: la paz del Imperio pasaba necesariamente por la paz en la Iglesia. El canon XXVIII va en la línea de asegurar la posición de Constantinopla como la Nueva Roma, garantizándole los mismos privilegios que la Vieja Roma porque ahora la ciudad del Bósforo es también la sede del poder imperial. Es muy interesante la justificación para tal reconocimiento: «[Constantinopla] es honrada con la Soberanía y el Senado, y goza de iguales privilegios que con la antigua Roma imperial» (*Act. Chalced.*, 3, 76), de lo que se deriva que también tendría que ostentar una posición similar en el organigrama religioso.

Se establecía un área de influencia de esta sede que engloba no sólo al Ponto, Asia y Tracia, sino que incluye también a los obispos que están entre los bárbaros (*Act. Chalced.*, 3, 76), concepto amplio y vago donde los haya que igual denomina a los persas que se refiere a los hunos o a los germanos en los Balcanes. A pesar de esto, lo que se evidencia es la idea ecuménica del cristianismo que sobrepasa las fronteras del Imperio. Lo que se está perfilando es lo que Garth Fowden denominará *Commonwealth* (2014, 105), usando un concepto propio del mundo anglosajón, pero plenamente válido para referirnos a la realidad política del Imperio y la influencia que ejerció en múltiples aspectos sobre los pueblos que orbitaban a su alrededor.

Llegados a este punto no hay que olvidar que la diplomacia de la *pars orientalis* habría nacido como consecuencia de las convulsiones ocasionadas por los hunos de Atila, que hicieron que los romanos se percataran de que eran un Estado más en un mundo que tenían que explorar y manipular. Pronto también, una parte importante de la labor diplomática la harían los misioneros como parte de un «imperialismo cultural» (Brown 2012 [1989], 168-169 y 185), prueba de la vigencia del pragmatismo romano. La concreción de Constantinopla como patriarcado es también un punto de no retorno, ya que se afianza frente a Alejandría y Antioquía, y sale de esa posición secundaria con respecto a Roma a la que había quedado relegada en el I Concilio de Constantinopla. Con Calcedonia se situaba al mismo rango que Roma, aunque reconociendo, a través de los adjetivos «Vieja» y «Nueva» ciertas diferencias que seguirían otorgando un mayor pedigrí a la sede occidental.

Sin embargo, la principal modificación que se introdujo en Calcedonia no quedó recogida en los cánones. En la séptima sesión, celebrada el 26 de octubre, se produjo la creación del patriarcado de Jerusalén, desgajado del de Antioquía. Por el modo en que es recogido el momento en las actas del concilio, la decisión fue tomada para asegurar la paz de la Iglesia, quedando las dos Fenicias y Arabia bajo la jurisdicción del patriarca antioqueno, mientras que para Jerusalén se reservaban las tres Palestinas, partición con la que todos los demás obispos estuvieron de acuerdo (*Act. Chalced.*, 2, 247-249). No se trataba sólo de dar rango patriarcal a la Ciudad Santa por antonomasia, lugar de nacimiento del cristianismo, sino dividir un patriarcado con el posible fin de recortar su influencia y poder en la política eclesiástica, de lo que se deriva la necesidad de contar con un actor más de cara a posibles alianzas.

Ya antes de la promulgación de estos cánones muchos monjes y clérigos excomulgados por sus obispos o patriarcas (o sin su permiso), acudían a la corte del emperador en Constantinopla para apelar ante él. Este afluir continuo de religiosos en busca de justicia creaba disturbios en la Capital, a pesar de que se había intentado legislar al respecto, prohibiendo en Constantinopla la presencia de herejes con el fin de mantener la ciudad alejada de los enfrentamientos callejeros entre las facciones aprovechando las diferencias religiosas. El canon XXIII, en el que se legisla al respecto, señala la perturbación de la Iglesia y la de determinadas casas por parte de estos personajes en busca de justicia (*Act. Chalced.*, 3, 101). Posiblemente no se trate de una cuestión unilateral, del clérigo o monje díscolo que se instala en una casa al azar y hace saltar por los aires la cotidianidad de la familia en cuestión. Lo que se trata de impedir a través de la legislación conciliar es que esas familias, en su mayoría nobles o acomodadas, presten

apoyo a determinados religiosos; contando con su apoyo, la herejía se convertía en un elemento de presión política.

Muchos aristócratas sentían simpatía por algunos monjes a los que protegían incluso contra los deseos de los metropolitanos a los que se enfrentaban, minando su poder. Quizás sea un anacronismo, pero el término que mejor definiría la situación que vivieron muchas de las ciudades egipcias y sirio-palestinas sería el de «terrorismo religioso» como vía para imponer la supremacía política de una de las facciones enfrentadas. La permisividad con la que las autoridades laicas se comportaron, hacia quienes impusieron una determinada visión del mundo y del cristianismo, era una actitud en cierto modo premeditada. Podemos plantear la hipótesis de que este canon también buscaba asentar la autoridad del patriarca de Constantinopla frente a las familias de la aristocracia. Supone asimismo otorgarle la capacidad para regular lo que después de todo no es más que una población flotante, que podría equipararse con los clérigos itinerantes, también fuente de problemas. Es un ejemplo claro de cómo el orden público pasa necesariamente por el control de las opiniones y las personas cuya capacidad de movimiento era bastante alta en la Antigüedad Tardía.

Las cuestiones disciplinarias del clero siguen acaparando la mayoría de las disposiciones adoptadas por el Concilio, mostrando cómo a pesar del tiempo transcurrido y la legislación emanada tanto del Palacio imperial como de los anteriores concilios al respecto, no ha servido para acabar con determinadas prácticas. Por ejemplo, la simonía sigue siendo uno de los principales problemas a los que se tiene que enfrentar la Iglesia como institución que deberíamos enmarcarlo en un contexto generalizado de creación de redes clientelares. Los obispos como miembros de las oligarquías urbanas ocupaban uno de los puestos clave en la vida política de las ciudades ya que, cada vez más, acumulaban distintas competencias; de allí que pudieran ejercer su influencia en el seno de la Iglesia local para ubicar a sus afines.

A lo largo de los siglos, en algunos patriarcados venían dándose una sucesión monárquica, con la creación de dinastías episcopales que hicieron que las sedes metropolitanas estuvieran monopolizadas por miembros de una misma familia. Asimismo, el cargo de obispo sería visto por no pocos individuos como una magistratura vitalicia a través de la cual obtener pingües beneficios con la venta de cargos. No obstante, las penas impuestas en el canon II son exclusivamente de orden eclesiástico: deposición si el culpable era clérigo o anatema si se trataba de un monje o un laico (*Act. Chalced.*, 3, 94). Es importante hacer ver cómo, al no afectar al orden público, este tipo de corruptelas quedan totalmente al margen de la jurisdicción laica, respetándose, ahora sí, la separación entre sendas esferas del poder.

Muy unido a lo regulado por el II, el canon III abunda en la prohibición de que los hombres de Iglesia se vieran envueltos en «negocios seculares», alejándolos de cualquier actividad económica que pudiera hacerlos abandonar el servicio a Dios. Una de las excepciones que contempla el canon es la tutoría de menores siempre que el obispo sea quien haga el encargo (*Act. Chalced.*, 3, 95). Lo que se busca con esta medida es dar al clero una pátina de moralidad que al parecer a mediados del siglo V seguía sin tener. A pesar de todos los esfuerzos hechos en los distintos concilios en los que se pretendía mantener al clero al margen de la sociedad del siglo, es del todo imposible.

El deseo por crear un cuerpo perfecto dentro de una sociedad imperfecta plantea una evidencia más en la línea de presentar el obispado como una mera magistratura mucho más lucrativa. Son esos «negocios mundanos» los que marcan las diferencias entre los obispados en general y los patriarcados en particular. El caso más llamativo era, cómo no, el de Alejandría, cuyo patriarca era uno de los principales latifundistas y contaba con una flota propia (Bagnall 1993, 36-37), por lo que este canon III de Calcedonia tiene visos de ser el menos cumplido. Por esas diferencias, como ya señalamos, se produce un constante movimiento de clérigos entre unas sedes y otras, quedando muchas vacantes por causa de esa emigración eclesiástica.

También en Calcedonia se detuvieron sobre este asunto, y en el canon V se les da a los patriarcas la potestad de sujetar a obispos y sacerdotes a los lugares donde deben ejercer su ministerio por la fuerza de las armas (*Act. Chalced.*, 3, 96). Pero el impedir la existencia de estos clérigos itinerantes no es sólo una cuestión de evitar que haya zonas vacías, con lo que supone de retroceso frente a un paganismo aún vivo en amplios núcleos, tanto rurales como urbanos, sino también para evitar la expansión de los pensamientos heterodoxos, idea que siempre ha estado presente en este tipo de medidas. La principal novedad es el recurso a la violencia institucionalizada por parte de los patriarcas, que, con esta nueva atribución, el control de una fuerza armada para vigilar el territorio, se están convirtiendo poco a poco en poderes regionales al mismo nivel que las autoridades designadas por el emperador, en competencia con ellas.

Los monjes fueron, durante mucho tiempo, el elemento desestabilizador por antonomasia. El colectivo se caracterizaba, y esto es algo que conviene repetir, por un «cristianismo popular», lo que los convertía inmediatamente en opositores a la doctrina considerada ortodoxa tras el Concilio de Calcedonia, si bien las posiciones habrían de transformarse con el paso del tiempo, atemperándose las posturas iniciales. Al igual que sucede con los clérigos itinerantes, hay toda una panoplia de monjes que no viven de acuerdo con las normas de vida de su estatus. Son muchos los que pasan

más tiempo en la ciudad que en los eremitorios, ejerciendo una oposición ruidosa a los obispos. En el canon IV se alude directamente a aquéllos que lucen el hábito monástico para irrumpir tanto en las iglesias como en los asuntos públicos (*Act. Chalced.*, 3, 95).

Calcedonia puede caracterizarse por servir como puntal de la autoridad episcopal también en sus relaciones, nunca fáciles, con los monjes. Estas figuras carismáticas, que gozaban de mayor popularidad que los propios obispos entre el pueblo, tienen que ser controladas directamente por los metropolitanos. Este intento por controlar a los monjes representa un esfuerzo por pasar a un cristianismo más elaborado y quizás hable del miedo de las élites a un movimiento de corte popular encabezado por los monjes. Naturalmente, se tiene muy presente la oposición y la actitud mostrada por el archimandrita Eutiques al patriarca Flaviano. Por una parte, se limitan las fundaciones de nuevos monasterios a aquéllas que permita el obispo, incluyendo oratorios, y aunque no se mencione de manera explícita, iglesias privadas, lo que muestra un cierto descontrol en la creación y proliferación de este tipo de establecimientos. Supone extender el control sobre lo que se predica en todo el patriarcado, pero también ejercer un control directo sobre la más pequeña de las aldeas del Imperio a través de la institución eclesiástica cuya piedra angular es el obispo metropolitano.

Se quería alejar a los monjes de los asuntos del mundo, fundamentalmente de la Iglesia, evitando por este medio su participación en las controversias teológicas y la consiguiente movilización de las masas que llevaban a cabo para apoyar la opción defendida por ellos. Un cambio de postura bastante brusco si tenemos en cuenta que, durante las atribuladas sesiones del Concilio de Éfeso, los monjes fueron usados sin escrúpulos por parte de los enemigos de Nestorio para ejercer presión junto al emperador Teodosio II hasta forzarlo a dejar de apoyar al, hasta ese instante, patriarca de Constantinopla.

Otro de los puntos que permite dilucidar este cuarto canon es el de los esclavos huidos que pretendían alcanzar la libertad abrazando la vida monástica. muchos de estos monasterios o eremitorios se encontraban en zonas poco o nada habitadas como el predesierto egipcio o sirio-arábigo. Las huidas de las tierras que trabajaban estos campesinos venían forzadas por las condiciones de vida, que serán una constante a lo largo del tiempo. Para tratar de atajar el problema de la pérdida de mano de obra esclava, que ya no era el principal modo de producción, pero constituía cada vez más un «artículo» caro de adquirir, se obliga, bajo pena de excomunión, a que sólo acepten a los esclavos que soliciten el ingreso con el beneplácito de su amo (*Act. Chalced.*, 3, 96).

Los cánones XXI y XXII introducen sendas medidas de protección personal para el obispo y la integridad del patrimonio de la diócesis. La

acusación de herejía, como puede suponerse, se convirtió en una medida para eliminar a cualquier rival político, incluido el obispo en el marco de las luchas internas por el poder en las ciudades. Por este motivo, se estipuló que cuando algún laico o clérigo acuse a otro clérigo u obispo, no debe llevarse por los cauces habituales y sin investigación, obligando a llevar a cabo —por lo que se puede interpretar del texto— indagaciones incluso acerca de quiénes han formulado la denuncia (*Act. Chalced.*, 3, 101). Desde el famoso rescripto de Trajano se venía luchando contra las delaciones encubiertas, aunque, por la reiteración por parte del Concilio, con escaso éxito.

Llama la atención el hecho de que se trate de asegurar unas garantías procesales mínimas, pero sólo porque se trata de clérigos, entre ellos obispos, de lo que se deduce que, tal y como hemos afirmado, la aplicación de la justicia en el Tardo-Imperio era expeditiva y brutal⁶. Esas medidas que introduce el canon conciliar vienen a certificar las diferencias de estatus entre los hombres de Iglesia y el resto de la población del Imperio, creando un estamento que poco a poco, en sus capas más altas, va asemejándose a la aristocracia romana de entre cuyas filas saldrán obispos y patriarcas. En aras del mantenimiento de la τάξις, del ordenamiento vigente justificado por la tradición, se prohíbe también a través de la legislación eclesiástica —canon XVIII— el crimen de conspiración, castigando a los clérigos envueltos con la pérdida de su rango (*Act. Chalced.*, 3, 100).

En primer lugar, indica que los clérigos no son ajenos a las luchas por el poder político y participan en ellas de manera más o menos activa. Los hemos visto pelear por asentar su hegemonía en el campo eclesiástico, en las luchas entre los diferentes patriarcados u obispados, con ramificaciones en la política del siglo. No se trata sólo de mantener un orden constitucional sino de proteger a los patriarcas y obispos de quienes quisieran deponerlos. Todos estos movimientos repercutían en el orden público, desatando pequeñas guerras civiles entre las diferentes facciones urbanas. Sería también un intento por evidenciar la separación entre el mundo secular y el eclesiástico, en línea con el veto de las actividades económicas para monjes y clérigos.

Y como institución del Estado propietaria de tierras y demás riquezas, hay que velar por la integridad del patrimonio. El canon XXII se encarga de prohibir que, a la muerte de un obispo, los clérigos bajo su jurisdicción usurpen sus propiedades (*Act. Chalced.*, 3, 101). A parte de indicar que esto era una práctica habitual, demuestra que la Iglesia, hasta el año 451,

⁶ Gracias a los *Milagros de San Artemio* podemos hacernos una idea de cómo era una investigación criminal en la Constantinopla de la Antigüedad Tardía. *Mirac. Artem.*, § 18, 118-121.

no se habría demostrado como una terrateniente más; que la riqueza no pertenecía a la institución como tal, sino a los miembros que la componían. Es probable que entendieran que tal o cual obispo aportaban tales propiedades y éstas funcionaban como bienes comunes, de ahí que a su muerte pudieran ser repartidas entre los distintos clérigos y monjes. Lógicamente este comportamiento venía a reducir la riqueza y por tanto el poder del episcopado en cuestión.

El mantenimiento de los patrimonios episcopales íntegros lleva de nuevo al fortalecimiento de la figura del obispo como representante político y no sólo religioso, avanzando hacia la consolidación de su poder en unas sociedades urbanas en las que la oligarquía gobernante tenía una fuerte base terrateniente. La formación de un patrimonio servía para afianzar la capacidad de influencia, a través de la creación de redes clientelares, de los obispos. Es esta figura la que administraría a partir de lo sancionado en el canon XXVI en solitario, sin ningún tipo de intermediarios (*Act. Chalced.*, 3, 102), indicando que posiblemente antes de Calcedonia sí los tuvieran. Podemos señalar que quienes acabarían por administrar tales bienes serían las familias, con el consiguiente riesgo de que los bienes del obispado acabaran engrosando los patrimonios privados. Lo que lleva al canon XXIV en el que se regulan las propiedades monásticas, prohibiendo que con el tiempo se conviertan en residencias seculares (*Act. Chalced.*, 3, 101-102), confirmando la hipótesis planteada acerca de la consolidación de la Iglesia como uno de los poderes fácticos del Imperio.

En toda esta maraña de cánones dirigidos al funcionamiento interno de la Iglesia y a la legitimación de la existencia del patriarcado de Constantinopla, hemos dejado de lado las consideraciones de tipo moral y el papel que en Calcedonia se le otorgó a la mujer en el seno de la Iglesia. Hay dos cánones, el XIV y el XXVII, en el que se regula el matrimonio en sendos casos muy concretos. El primero de ellos (*Act. Chalced.*, 3, 99) hace referencia al cargo eclesiástico del ἀναγνώστης, del *lector*, desempeñado en sus inicios por un laico y más tarde por un clérigo menor, cuya función era la de leer las Epístolas durante la liturgia (Papadopoulou 2007, 99). Es curioso cómo el canon sólo menciona estos individuos con relación a su (posible) matrimonio con mujeres herejes, judías o paganas, aunque preocupe mucho más el primer supuesto.

Esta deferencia se debe a la importancia de la función que desempeñan durante el oficio religioso, y a la necesidad de crear y dar una imagen de limpieza espiritual. Como en otras parcelas, la razón de legislar sobre este particular es porque se daban este tipo de uniones entre ortodoxos y heterodoxas, lo que nos lleva inmediatamente a pensar que las diferencias religiosas no serían tan profundas entre los individuos y que tal vez la identidad religiosa no condicionara aún la vida cotidiana de las personas. Más

bien se trata de un problema creado por los dirigentes eclesiásticos que buscan clasificar a hombres y mujeres según unas categorías preestablecidas —ortodoxia/heresía—, de las que se derivan unas categorías morales —bueno/malo— para limpiar el cuerpo social. Este canon XIV no deja de ser una intromisión, según lo entendemos hoy, en la sexualidad de las personas con el objetivo de reforzar la propia comunidad y acabar con el enemigo.

El canon XXVII nos pone delante de una práctica muy extendida como es la del secuestro de una mujer para casarse con ella, introduciendo penas meramente eclesiásticas para aquéllos que lo lleven a cabo. Si es un laico, se le condena con el anatema, mientras que, si se trata de un sacerdote, éste será despojado de su rango (*Act. Chalced.*, 3, 102-103). No deja de ser llamativo el hecho de que también se vean envueltos en este tipo de prácticas algunos miembros del clero, lo que dará lugar a la imagen (estereotipada o tal vez no tanto) del sacerdote o el monje atormentados por la lascivia. Pero más que una medida de corte moral o incluso de protección de las mujeres, lo que hay detrás es una medida para acabar con los matrimonios secretos, que dejan poco margen para un control efectivo de la reproducción por parte de una Iglesia que suple a la administración en este aspecto. No hay que olvidar que, según la legislación vigente, el matrimonio no es más que un asunto civil, pero la Iglesia va inmiscuyéndose poco a poco en esta parcela. Esta es la primera vez que un concilio se ocupa de este tipo de asuntos, lo que ya da una idea del peso que ha adquirido la institución como creadora de leyes y, por qué no, en sustitución del poder civil que ni siquiera había entrado a legislar sobre estos asuntos, dejando que fuera la fuerza de la costumbre la que marcara los comportamientos.

De la mujer como víctima podríamos deslizarnos hacia la mujer como objeto pasivo, a pesar de que no sea del todo cierto. No obstante, es la posición que pretenden reservarle obispos y patriarcas como adalides de una moralidad particular que ha sido elevada al rango de ley de obligado cumplimiento en todo el Imperio. Desde del Concilio de Nicea colea el asunto de las diaconisas y se retoma en Calcedonia, en el canon XV (*Act. Chalced.*, 3, 99). Se había intentado dinamitar las funciones de las mujeres en la Iglesia, lo que es tanto como decir, en su propia comunidad, algo que no se habría logrado totalmente. Las diaconisas seguían desempeñando un papel importante en el día a día de la Iglesia y lo harán hasta el siglo XII, cuando desapareció la institución (Talbot 1992, 173). Queda claramente definido cuál es el papel de la mujer en la sociedad como madre y esposa, ya que sólo se le permite acceder al diaconisado después de haber cumplido los cuarenta años y sólo después de una exhaustiva investigación, lo cual constituye *per se* una novedad con respecto a la legislación anterior.

Y a pesar de que estaba permitido a los diáconos el acceso a la función para los ya casados, en el caso de las diaconisas, sólo se admitía a viudas y solteras, pero sin posibilidad de que se pudieran casar, bajo pena de anatema para ellas y su marido por violar el voto de castidad. También se les prohíbe, por el canon XVI, el matrimonio a las monjas —y monjes— pero curiosamente, a pesar de que son condenados a la pena de excomunión, se recomienda al obispo que sea clemente con ellos (*Act. Chalced.*, 3, 99) ¿quizás porque muchas de las que ingresaban eran chicas jóvenes pertenecientes a familias de la aristocracia?

Todos los cánones aprobados por el concilio junto con la definición de la fe que a partir de Calcedonia habría de considerarse ortodoxa, cristalizaron en cuatro edictos imperiales promulgados entre el 7 de febrero y el 18 de julio de 452, elevándolos a rango de ley vigente en las dos mitades del Imperio. Se ha llegado a un acuerdo y a una definición clara de la fe, según la letra del primer edicto de Marciano-Valentiniano inspirados por los obispos triunfantes en Calcedonia, por lo que ya no hay lugar a las disputas; se habla de un consenso entre las partes (*Act. Chalced.*, 3, 129), la tan ansiada «paz de la Iglesia». Se corre un velo de silencio mediante la prohibición de discutir públicamente acerca de la definición de la fe, y lo hace con una frase contundente: «aquel que debata inmediatamente después de que la verdad haya sido descubierta sólo persigue la falsedad» (*Act. Chalced.*, 3, 129), ante la cual sobra cualquier comentario. El Concilio aparece como órgano máximo en materia teológica cuyas decisiones son incuestionables porque actúan guiados por Dios: dentro de lo aprobado por él todo; fuera de eso, nada.

Pero no hay sólo una apelación a la autoridad de los obispos por el hecho de haberse reunido, sino que la legitimidad les viene además conferida por haberse situado en unas posiciones similares a las adoptadas en los concilios de los 318 y los 150 padres (Nicea y Éfeso-I respectivamente), inscribiéndose Calcedonia en la *traditio* conciliar. Las penas reservadas a quienes contravinieran las normas ya fueron anunciadas por el emperador Marciano durante la sexta sesión del concilio —25 de octubre de 451— expulsando de la ciudad a los «ciudadanos privados», es decir, a quienes no detentan cargo alguno y privando de su rango a funcionarios y religiosos, quienes además estaban sujetos a lo que previera la ley eclesiástica para tales casos (*Act. Chalced.*, 2, § 14, 241 y 3, 129). Todo en aras de evitar que hubiera levantamientos tomando como excusa la cuestión de la fe.

Los tres siguientes edictos, promulgados el 13 de marzo de 452, 6 de julio de 452 y 18 de julio de 452, tienen como destinatarios a Paladio,

prefecto de pretorio para Oriente⁷, al prefecto del Ilírico Valentiniano⁸ y al prefecto de la ciudad Tatiano —compañero de armas de Marciano—, poniéndolos al corriente de los acuerdos alcanzados en el Concilio del que Paladio había seguido algunas sesiones. Se le hace notar que lo que algunos habían logrado unidos, no podrían llegar sólo a dos (*Act. Chalced.*, 3, 130) ¿una referencia a ciertos conciliábulos de partidarios de Eutiques? Es una opción que se confirmaría por la alusión a la pervivencia de grupos que se resisten a aceptar la definición calcedoniana de la fe a pesar de los castigos que pesan sobre ellos (*Act. Chalced.*, 3, 131).

La autoridad se convierte en el brazo armado de la Iglesia para imponer la ortodoxia aprobada por el concilio, continuando con esa identificación entre herejía y crimen que viene dándose desde el comienzo del Imperio Cristiano identificado con una de las variantes de la fe, entregando a los herejes a las cortes ordinarias de justicia. El contenido del tercer edicto busca rehabilitar la figura de Flaviano frente a Eutiques (*Act. Chalced.*, 3, 132), rehabilitándolo después de la condena del *Latrocinio* de Éfeso. Es posible que durante la última etapa del reinado de Teodosio II se llevara a cabo algún tipo de *damnatio memoriae* de este patriarca y tras su restitución a la ortodoxia hubiera también que recuperar su legado.

No obstante, es en el cuarto edicto donde se concretan los castigos para quienes sigan del lado de las doctrinas de Eutiques, cuyo castigo, recuerda el emperador a los prefectos, compete tanto a la justicia humana como a la divina, porque la herejía es un crimen que no puede permanecer impune: hiere a Dios y a los hombres a los que han intentado engañar (*Act. Chalced.*, 3, 133). El emperador se compara con un médico cuya obligación es erradicar la enfermedad; en este caso, el mal es la herejía, y para acabar con ella es lícito usar todo el peso de la ley. El edicto de 18 de julio de 452 plantea una cuestión vital para comprender cómo se planteó en el siglo VI el conflicto entre pro y anti calcedonianos. En el tiempo que media entre el final de Éfeso-II y Calcedonia, se habrían consagrado no sólo sacerdotes sino también obispos por parte de Eutiques siguiendo el modelo de Apolinar (*Act. Chalced.*, 3, 134), precursor del monofisismo y condenado por el I Concilio de Constantinopla. Estos nombramientos son considerados ilegales por la ortodoxia triunfante, pero no es menos cierto que prefigura o al menos sienta las bases para la creación de una jerarquía propia en paralelo a la calcedoniana. Los castigos contra quienes desafíen la orden y consagren cargos eclesiásticos o funden monasterios, son similares a los que hemos señalado anteriormente en relación con la condena del arrianismo o el nestorianismo: confiscación de bienes, pérdida del

⁷ Sobre este personaje, *PLRE*, II, 820-821, s. v. Palladius 9.

⁸ Véase *PLRE*, II, 1137, s. v. Valentinianus 1.

rango y exilio. Asimismo, a los herejes se les veta cualquier posibilidad de testar, de legar sus bienes a los descendientes.

Ahora bien, aunque se mantiene la prohibición de entrar en el servicio público y en caso de que se conviertan a la herejía son expulsados, hay una salvedad. Sólo se permitiría la presencia de herejes en los cuerpos de *limitanei* y *cohortales* (*Act. Chalced.*, 3, 135), puestos en los que escasearía el personal. En el caso de los *limitanei*, tropas acantonadas en zonas fronterizas, pondría de manifiesto la inexistencia de un peligro serio de que los herejes se pasaran al enemigo. La identidad romana se sustentaría principalmente por la obediencia a unas leyes y al emperador antes que a un credo religioso. Otra cuestión no menos importante es que muchos de estos *limitanei* acababan luchando por sus hogares y en ese caso, tan enemigo era el emperador que los perseguía por su fe como los bárbaros que presionaban el *limes*. Y para purificar las ideas, además del cuerpo social, todos los escritos contrarios a las tesis triunfantes en Calcedonia serían entregados a las llamas (*Act. Chalced.*, 3, 135), con el único fin de extirpar de raíz cualquier atisbo de herejía. Se imponía el silencio absoluto a las personas para acabar con la disidencia religiosa.

A pesar de la legislación y del supuesto consenso alcanzado en Calcedonia, los años inmediatamente posteriores fueron tumultuosos, inicial estallido de violencia que siguió a Calcedonia y que tendrá en la ciudad de Alejandría su principal epicentro, junto con otras localidades de Egipto y Jerusalén (Tim.II Alex., *Fr.*, 214), inaugurando la particular era de los mártires monofisitas (Tim.II Alex., *Fr.*, 215). Estos movimientos violentos estuvieron protagonizados por el pueblo y los monjes, al igual que los disturbios que tuvieron lugar durante la celebración del Concilio de Éfeso, instrumentalizados por los obispos opuestos al dogma de Calcedonia. En otro plano, la doctrina calcedoniana en Occidente recibió un importante espaldarazo durante el pontificado de Hilario (461-468), quien renovó el compromiso de Roma con los cánones de Nicea, Éfeso y Calcedonia, condenando las doctrinas de Eutiques y Nestorio (*Lib. Pontif.*, § 48, 37). Y siguiendo con sus posturas pro-romanas, para la población del Ilírico, cuyo representante más destacado sería el *comes* Marcelino para quien Eutiques era el más impío de los monjes (Marcell. com., s. a. 451).

El caso de la Ciudad Santa nos retrotrae a las tensiones existentes en la corte imperial desde los días de Teodosio II. Jerusalén era el lugar en el que había buscado refugio Atenais-Eudocia después de haber sido expulsada de la corte. Juan de Nikiu asegura que la antigua *augusta* rechazó entrevistarse con Juvenal, el primer patriarca de Jerusalén que había dado su apoyo a la definición de la fe aprobada en Calcedonia, así como con el resto de los obispos partidarios «porque habían alterado la verdadera religión de los Padres y de los emperadores ortodoxos» (Io. Nik., §

LXXXVII, 354), quizás como una muestra de oposición a Pulqueria. Lo que sucederá en Jerusalén sería la lucha entre el patriarca calcedoniano Juvenal y el anti-patriarca, monofisita, Teodosio.

La deposición de Juvenal tuvo lugar mientras asistía a las sesiones del concilio, con sus oponentes reunidos en la basílica de la Resurrección (Evagr. Schol., *HE*, II, § 5, 78), cuyo simbolismo es más que evidente si se tiene en cuenta que los monjes contrarios a Calcedonia que estaban protagonizando el golpe en la sede se basaban justamente en la traición a la fe (Zach. Mit., II, § 3). Las fuentes del siglo VI no hacen mención a ningún patriarcado del terror protagonizado por Teodosio. Una fuente poco sospechosa de heterodoxia como la *Historia Eclesiástica* de Evagrio señala cómo el obispo de Jerusalén se lanzó a ordenar sacerdotes por toda Palestina, consagraciones que eran rechazadas de plano por las autoridades eclesíásticas reunidas en el concilio (Evagr. Schol., *HE*, II, § 5, 79), al tiempo que el *comes* Marcelino o Juan Malalas guardan silencio al respecto.

Las fuentes monofisitas lógicamente ensalzan la figura de este personaje presentándolo como un cristiano celoso y víctima de Juvenal y del emperador Marciano (Zach. Mit., II, § 3-4). Una situación muy alejada de la espiral de violencia consignada por Teófanos, en la que además de los monjes se vieron envueltos los hombres de la augusta Eudocia, dándole su apoyo a Teodosio, aunque, eso sí, ella actuara engañada por el malévolos obispo hereje. La del monje del siglo VIII es la contra a los martirologios monofisitas, ya que él eleva al mismo rango a Atanasio, el diácono de la Resurrección, torturado hasta la muerte por negarse a reconocer a Teodosio como obispo y renegar de sus creencias (Theoph., AM 5945, 106-107). Más allá del debate acerca de la mayor o menor intensidad de los disturbios en Jerusalén, la actitud de Teodosio es una violación de los cánones de Calcedonia y por tanto de los edictos promulgados por Marciano, razón por la cual, la intervención armada para restituir el orden era de esperar.

El encargado de restituir en el solio patriarcal a Juvenal fue el conde y duque de Palestina Doroteo, con la misión de detener a Teodosio y castigar a todos los monjes y laicos que le habían prestado apoyo. Y si Teófanos recuerda la muerte del diácono Atanasio a mano de los monofisitas, Zacarías de Melitene cuenta el asesinato de un grupo de monjes en Neápolis a manos del ejército comandado por Doroteo y compuesto por romanos y samaritanos, por negarse a reconocer la fe calcedoniana (Zach. Mit., II, § 5). Hay todo un culto a la muerte en estos episodios, buscando magnificar a los propios de cada facción como arma de propaganda para afianzar las posiciones.

Alejandría vivía una situación diferente, si cabe mucho más grave que la de Jerusalén. La tensión existente en Egipto, con los monjes como punta

de lanza de la revuelta, requirió la intervención del emperador Marciano que escribió una carta fechada el 21 de marzo de 453 en la que se dirigía a los monjes de la capital del Delta, en rebeldía ante la imposición de un patriarca calcedoniano a la muerte de Dióscoro en su exilio de Gangra. El hecho de que sea el emperador y no uno de los patriarcas quien se dirija a los reacios al acuerdo pone encima de la mesa que, por muchas prerrogativas y privilegios que se les conceda, en última instancia es el poder político el garante final del bienestar y la salvación de sus súbditos, como habían escrito todos los apologetas cristianos.

El argumento de partida de la misiva de Marciano nos es conocida: en Calcedonia no se introduce ninguna novedad en lo tocante a la fe, sinónimo de herejía, sino que se limitan a seguir lo establecido en los concilios ecuménicos y cita a Cirilo y la defensa que éste realizó de la ortodoxia frente a Nestorio (*Act. Chalced.*, 3, 154). Acusa a Dióscoro de haber ayudado a esparcir las doctrinas de Apolinar de Laodicea al prestar su apoyo a Eutiques, contravinando lo estipulado en Constantinopla-I (*Act. Chalced.*, 3, 155), si bien muchos de los escritos previos a este concilio contienen interpolaciones hechas por la mano de Apolinar, como los empleados por Cirilo en su controversia con Nestorio.

Marciano es consciente que sólo con el recurso a la tradición establecida por los Padres y los obispos no lograría convencer a los monjes para que depusieran su actitud. Por eso recurre a la amenaza abierta recordándoles que, si bien estaba en peligro la salvación de sus almas, incurrían también en una violación de las leyes (*Act. Chalced.*, 3, 155). Acaba la carta mencionando la elección del «decurión Juan» para que les explique la verdadera fe (*Act. Chalced.*, 3, 155-156), lo que equivalía a persuadir a los monjes alejandrinos para que aceptaran a Proterio como el nuevo patriarca de Alejandría en sustitución de Dióscoro. En la *Historia Eclesiástica* de Zacarías de Melitene se describe cómo a la llegada del «silencioso Juan», para convencer a los alejandrinos de que aceptaran al patriarca calcedoniano, fue recibido por una multitud de monjes que le informan de la impiedad y la vanidad de Proterio, y cómo se vio incapaz de convencerlos, ganándose de boca de Marciano la acusación de haberse convertido en un egipcio más (*Zach. Mit.*, III, § 11).

Cuando en Alejandría se conoció la muerte en el exilio del patriarca, se movilizaron a muchos de sus seguidores, creando un gran tumulto que tomó como objetivo el templo de Serapis. La ciudad del Delta entra en una espiral de violencia alimentada por la acción de los alejandrinos reclamando la vuelta del patriarca depuesto y la reacción del emperador Marciano enviando a un contingente militar que acabaría creando nuevos problemas en relación con la población civil. Asimismo, la situación no está exenta de un cierto trasfondo económico, dado que el prefecto

augustal Floro⁹ había suspendido el reparto de provisiones, y cerrado baños y espectáculos. Sin decir cómo, más allá de presentarse ante el pueblo en el hipódromo, cesó la sedición momentáneamente (Evagr. Schol., *HE*, II, § 5, 77). Dificilmente la población de Alejandría podía aceptar la dirección de Proterio, un sacerdote alejandrino que inicialmente había rechazado Calcedonia para finalmente cambiar de opinión, lo que para la «historiografía monofisita» convierte a Proterio en un remedo de Judas (Zach. Mit., III, § 2).

Pero la calma en Alejandría fue momentánea, mientras permaneció sobre el terreno «Dionisio comandante de las legiones en el Alto Egipto» (Evagr. Schol., *HE*, II, § 8, 85)¹⁰, es decir, en tanto que la fuerza coercitiva ejercía como amenaza contra quienes se declararan contrarios a los cánones de Calcedonia y, por tanto, de los edictos imperiales. Un lapso de cuatro años, hasta 457, con la entrada en escena uno de esos personajes oscuros que aparecen en la Historia sin saber muy bien de dónde ha salido. Porque si en Éfeso-I Cirilo y Nestorio aparecían definidos perfectamente por los cronistas, esto se hace un poco más difícil con la etapa posterior. Quizás sea uno de los inconvenientes que se encuentran a la hora de abordar un estudio detallado del Concilio de Calcedonia y todo lo que lo rodeó. Ya se hacía mención de ello al hablar de Dióscoro, al que hemos (re)construido a base de retales de unas crónicas y otras, y es lo mismo que sucede con su sucesor, Timoteo II Æluros (458-480), El Gato, al que se ha tachado de «oportunista implacable» por una parte de la Historiografía¹¹ y tal vez el sobrenombre tenga algo que ver con alguna similitud entre este personaje y los felinos. Habría salido, como la mayoría de los líderes de la Iglesia monofisita, de las filas del monacato: era monje en el monasterio de Calmôn y además sacerdote ordenado por Cirilo (Io. Nik., § LXXXVIII, 356; Evagr. Schol., *HE*, II, § VIII, 70; Zach. Mit., IV, § 1), lo que le daba un aura especial, remarcando la conexión con la ortodoxia conciliar con la que había roto Calcedonia. Se crea una especie de tradición propia del monofisismo egipcio, tratando de ligarse a las grandes figuras de la Iglesia que hizo frente a las controversias cristológicas. Cirilo habría de ser considerado a partir de la obra de Anastasio del Sinaí como el «sello de los Padres»: después de él, se habría acabado la patrística.

La designación del Gato como patriarca se produjo estando aún con vida Proterio, lo que equivalía a poner en cuestión abiertamente la legitimidad del antiguo diácono, sustentada únicamente por la presencia de los soldados. El desafío parte de los monjes, que son quienes encabezan el

⁹ Sobre este personaje: *PLRE*, IIIA, 481-482, s. v. Florus 2.

¹⁰ Sobre este *comes Aegypti*: *PLRE*, II, 364, s. v. Dionysius 7.

¹¹ *CE*, 7, 2264, s. v. Timothy II Aelurus.

movimiento, aprovechando no sólo la ausencia del *comes Ægypti* sino haciendo coincidir el nombramiento del nuevo patriarca con la muerte del emperador Marciano (Evagr. Schol., *HE*, II, § 8, 85). Su desaparición implicaba la posibilidad de deponer a un patriarca afín a él, que sólo se sustentaba en el solio por el empeño del difunto emperador.

La posterior tradición greco-ortodoxa, encarnada por Teófanos el Confesor, envuelve todo el episodio en un aura mágica al presentar al Gato embrujando en la noche a los monjes para que se alzarán contra Proterio y renegaran de Calcedonia (Theod., *Anag. epit.* 369, 104; Theoph., *AM* 5948, 109-110). La muerte de Marciano, el anatema contra Calcedonia y el *Tomus*, y la deposición de Proterio junto con la consagración como nuevo patriarca de Timoteo Æluros son una consecución lógica de los acontecimientos vividos en una Alejandría en ebullición entre febrero y marzo de 457. Las imágenes de que describen las historias eclesiásticas de Evagrio y Zacarías, cada una desde una óptica opuesta, transmiten la efervescencia del momento. Los monjes y el pueblo irrumpieron en la Gran Iglesia llevando a Timoteo para consagrarlo, pero necesitaban a tres obispos, dos de los cuales fueron Eusebio de Pelusium y Pedro el Íbero, que en esos momentos se hallaba en Alejandría —¿huyendo de la persecución contra los partidarios del patriarca Teodosio?—, tras lo cual sacaron a Timoteo a hombros de la iglesia (Evagr. Schol., *HE*, II, § 8, 85).

Y, sin embargo, se reconoce la autoridad de León I, militar de origen tracio, como emperador, al enviarle una carta, ya que Evagrio reconoce que en Constantinopla se recibieron peticiones tanto de la parte de Proterio como de Timoteo (Evagr. Schol., *HE*, II, § 9, 90-91). Por esta razón se puede mantener la hipótesis de que en ningún momento se puso en entredicho el ordenamiento político vigente, ya que no hay un cuestionamiento del papel del emperador; no hay indicios tampoco de que se planteara nada parecido a la secesión de Egipto por las divergencias religiosas. Todo queda enmarcado en una lucha por el poder en el seno de Iglesia entre Alejandría y Constantinopla, englobando asimismo cuestiones de tipo social y económico. El enfrentamiento religioso esconde una guerra sorda entre la oligarquía alejandrina por el control de la ciudad, reacia a cualquier intento centralizador por parte de los emperadores. Asimismo, baste recordar que Calcedonia había relegado a la sede del Delta a una posición secundaria con respecto a Roma y Constantinopla, lo que repercutía en el poder que podían o no, ejercer los egipcios.

Era muy fácil movilizar a la masa apelando al sentimiento religioso-identitario amenazado, toda vez que ésta era ajena a las sutilezas teológicas en torno a una *hipóstasis* que, recordemos, ni los teólogos eran capaces de definir, como el propio Timoteo Æluros reconoce (Tim. II Alex., *Fr.*, 215, n. 1). Lo que está sucediendo en las calles alejandrinas tiene todos

los visos de ser también un motín de subsistencia. Como suele suceder en estos casos, el desarrollo de los acontecimientos que desembocaron en el asesinato de Proterio y el patriarcado único de Timoteo hasta su condena al exilio en Gangra, no parece estar claro, aunque la mayoría de las fuentes se muestren de acuerdo en lo sustancial.

La versión oficial de la Iglesia monofisita egipcia sería la aportada por el obispo-cronista Juan de Nikiu para el cual los hechos precisan de poca explicación: la muerte de Proterio era la consecuencia lógica de las muertes ocasionadas tras el Concilio y habría tenido lugar a manos del pueblo, responsable último del restablecimiento de la fe en una sola naturaleza en Cristo, tras lo cual se produce el nombramiento de Timoteo II, siendo reconocido por el emperador León (Io. Nik., § LXXXVIII, 356). La responsabilidad queda diluida en un sujeto colectivo que exime de toda culpa al patriarcado monofisita, presentándolo como institución al margen de cualquier tipo de motín, una imagen muy conveniente para la época en la que Juan de Nikiu escribe su obra.

El comportamiento ejemplar de Timoteo fue puesto en entredicho por Evagrio, que lo sitúa a la cabeza de la muchedumbre azuzándola ante la proximidad de las tropas de Dionisio que acudían para sofocar el motín y reponer en el solio a Proterio. También en este relato es la muchedumbre la que acaba con la vida del patriarca calcedoniano y pasea sus restos por las calles de la ciudad (Evagr. Schol., *HE*, II, § 8, 85). Una escena que sería del gusto de sus enemigos monofisitas, para quienes el pueblo enervorizado estaba acabando con un nuevo Judas (Io. Ruf., *V.Pet. Iber.*, 83). La turba ensañándose con el cuerpo de Proterio es la animalización y deshumanización de la plebe, un engendro sin rostro definido, que contrasta con la honorabilidad que se le presupone al *comes Ægypti* Dionisio que se rige por las normas de la guerra (Evagr. Schol., *HE*, II, § 8, 89). Al comportamiento violento de la turba sedienta de sangre, le suma Teófanos la impiedad de Timoteo que no hizo nada por evitar el asesinato después de haber sido él quien le diera refugio en un baptisterio, el primer día de Pascua (Theoph., AM 5950, 110-111), siguiendo en la línea de negar cualquier atisbo de legitimidad cristiana a los monofisitas, ya que eran incapaces de respetar los lugares sagrados.

Es Zacarías de Melitene, por su filiación religiosa quizás, quien ofrece otra secuencia de los hechos. Tras la proclamación de Timoteo *Æluros* como patriarca se produce la entrada en la ciudad de Dionisio y sus soldados, sometiendo la rebelión por la fuerza con varios muertos y la ciudad en manos del ejército, con los subsiguientes encontronazos con los alejandrinos, en tanto que el patriarca monofisita había sido hecho prisionero y conducido a un lugar llamado Cabarsarin. Hay un cambio en Dionisio que permite la vuelta de Timoteo, tal vez forzado por la confusión reinante en

Aleandría como consecuencia de los enfrentamientos con la población, más que la aparición del monje Longinos (Zach. Mit., IV, § I). El asesinato de Proterio habría tenido lugar después y a manos de los soldados romanos a los que habría robado oro (Zach. Mit., IV, § II; Theod. Anag., *epit.* 368, 103-104); avaricia que Zacarías contrasta con la generosidad de Timoteo que repartió entre los pobres y las viudas el oro y la plata que se les daba a los romanos en tiempos de Proterio (Zach. Mit., IV, § III).

El sucesor de Marciano pasa por ser un ortodoxo fiel a Calcedonia como lo demuestra el que nada más acceder al trono, enviara una carta a todos y cada uno de los obispos del Imperio en la que los sondeaba acerca de su aceptación del *Tomus* (Marcell. com., *s. a.* 458); una medida de precaución tomada al socaire de lo que está sucediendo en Alejandría (Theoph., AM 5952, 111). Otra prueba de su (excesivo) celo religioso fue la prohibición de que el domingo —recién reconocido como día festivo para los cristianos— suene ningún instrumento musical (Io. Mal., 14.39, p. 204). Las respuestas que dieron los distintos obispos interrogados estuvieron condicionadas por el miedo a contravenir las órdenes del emperador, según señala Juan de Nikiu. La aceptación de Calcedonia no se hizo por voluntad propia sino por coacción, y sólo dos se mostraron contrarios. Uno de ellos era Eustacio de Berito, del que dice era versado en las Sagradas Escrituras —un punto de legitimidad para su discurso anti-calcedoniano— por lo que lanza su acusación argumentando que el cambio en la fe se produjo por el miedo que todos le tenían a Marciano. Él era en última instancia el culpable de todos los alborotos causados. El otro obispo rebelde que menciona el cronista egipcio es Amphiloque, del que poco más sabemos (Io. Nik., § LXXXVIII, pp. 356-357).

Evagrio reproduce una carta de León al patriarca Anatolio de Constantinopla en respuesta a las peticiones que contra Timoteo Æluros habían llegado a la sede del Bósforo, responsabilizándolo de los disturbios que vivió la ciudad. Fue contra Proterio, visto como un traidor a Dióscoro por su cambio de postura, contra el que se dirigieron las iras de la facción monofisita alejandrina. Zacarías de Melitene describe a una población poco dispuesta a aceptar a un Proterio que se había incautado de los bienes de aquéllos que se negaban a aceptar la nueva definición de la fe y el nuevo estado de cosas (Zach. Mit., III, § X). En sentido completamente distinto se pronuncian los autores ortodoxos, para los cuales el usurpador es el Gato. Ya en la carta de León se reconoce la existencia en Alejandría de una doble jerarquía desde el nombramiento de Timoteo Æluros como patriarca monofisita enfrentado al patriarca calcedoniano, traducción de la presencia clara de dos facciones, puesto que señala cómo hay una parte de la población de la ciudad, de sus dignatarios, senadores y navieros que

pidieron al patriarca que depusiera su actitud y aceptara Calcedonia (Evagr. Schol., *HE*, II, § 9, 90-91).

Era fundamental la actitud que mantiene León al respecto, proponiendo la reunión de los «obispos ortodoxos que ahora residen en la ciudad imperial [Constantinopla]» para que sean ellos quienes den una solución al conflicto alejandrino (Evagr. Schol., *HE*, II, § 9, 90). Entiende que no es sólo un problema de orden público lo que afecta a la ciudad egipcia, sino que se trata ante todo de un asunto eclesiástico y en ese marco debe resolverse. Aunque finalmente el emperador León I envió al conde Rústico a Alejandría (Tim. II Alex., *Profes.*, 241) que lo apresó y envió al exilio a la isla paflagonia de Gangra (Io. Ruf., *V. Pet. Iber.*, 97; Theod. Anag., *HE*, *epit.* 380, 107).

Es en este paisaje apocalíptico en el que no hay ninguna iglesia en Egipto, Libia o el Oriente que haya escapado a la destrucción, al expolio o al exilio de sus clérigos a causa de la fe en Cristo (Tim. II Alex., *Fr.*, 216-217). Se vuelve a la retórica de las persecuciones anticristianas previas a los Protocolos de Milán, poniendo de manifiesto la defensa de la herejía hecha por el poder secular (Tim. II Alex., *Profes.*, 245). Y es en este contexto donde se presenta a Timoteo Æluros buscando refugio en Dios, huyendo de lo que considera una obra del demonio, representada por la impiedad de Calcedonia. Por este motivo, en la fórmula de abjuración que compuso pide que el Espíritu Santo venga a iluminar a los impíos y arranque «toda la perversión de la fe que ha tenido lugar en Calcedonia» (Tim. II Alex. *Abiur.*, 239).

Estas posiciones enfrentadas darán lugar a relatos de gran fuerza a través de los cuales se refleja el deseo por parte de las facciones por presentarse como los únicos cristianos legítimos. Una de ellas es la recogida en la *Vida de Pedro el Íbero*, obispo de Maiouma (Gaza), un suceso datado en torno agosto de 452. De claro carácter anti-calcedoniano, cuenta cómo en la misa de su consagración, al partir el pan, éste empezó a sangrar y al girarse, el obispo vio junto a sí a Jesucristo, que le dijo: «Parte el pan, obispo... Esto lo he hecho para mayor gloria mía, para que todos sepan dónde está la verdad y quiénes son los que profesan la fe ortodoxa» (Io. Ruf., *V. Pet. Iber.*, § 80).

Pero no será la única evidencia que muestre que Dios era favorable a uno de los dos bandos. Los pro-calcedonios también pusieron en marcha su maquinaria propagandística y así, en la *Vida de Santa Matrona de Perge*, cuya acción transcurre inmediatamente después del Concilio, se relata cómo hacia 452-453 fue encontrada la cabeza de Juan Bautista y lo confirma el *comes* Marcelino en su *Crónica* (*V. Matron.*, § 12, 31; Marcell com., s. a. 453), ratificando así la validez de los cánones dispuestos en Calcedonia a través de esa «milagrosa» aparición.

Bibliografía

- Act. Chalced.* Price, Richard – Gaddis, Michael, trads. (2005), *The Acts of the Council of Chalcedon*, 3 vols., Liverpool.
- BAGNALL 1993. Bagnall, Roger S., *Egypt in Late Antiquity*, Nueva Jersey.
- BROWN 2012 [1989]. Brown, Peter, *El mundo en la Antigüedad. De Marco Aurelio a Mahoma*. Trad. Antonio Piñero, Madrid.
- BURGESS 1994. Richard W. Burgess, «The Accession of Marcian in the light of Chalcedonian apologetic and Monophysite polemic», *Byzantinische Zeitschrift* 86-87.1, pp. 47-68.
- BURY 1958. John B. Bury, *History of the Later Roman Empire. From the death of Theodosius I to the death of Justinian*, 2 vols. Nueva York.
- CE. Atiya, Aziz S. ed. (1991), *The Coptic Encyclopedia*, 8 vols. Nueva York.
- Chron. Melk.* De Halleux, André (1978), «La Chronique Melkite abrégée du Ms. Sināi Syr. 10», *Le Muséon* 91.1-2, pp. 5-44
- Chron. Pasch.*, Dindorf, Ludwig (ed.), *Chronicon Paschale*, 2 vols. Bonn, 1832. Trad. inglesa Mary Whitby – Michael Whitby, Liverpool, 2007².
- CI. *Codex Iustinianus*. En: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/codex1.shtml> [última consulta: 30/06/2021].
- Evagr. Schol., *HE*. Whitby, Michael trad. (2006), *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool.
- FOWDEN 2014. Fowden, Garth, *Before and after Muḥammad. The First Millenium Refocused*, Princeton.
- HOLUM 1982. Holum, Kenneth G., *Theodosian Empresses, Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles.
- Io. Mal. Dindorf, Ludwig ed. (1881), *Ioannis Malalae Chronographia*, Bonn,. Trad. inglesa: Jefferys, Elizabeth – Jefferys, Michael – Scott, Roger (1986), *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne.
- Io. Nik. Zotenberg, Henri trad. (1883), *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*. Texte éthiopien publié et traduit, París.
- Io. Ruf., *V.Pet. Iber.* Horn, Cornelia B. – Phenix, Robert R. ed. y trad. (2008), *John Rufus: The Lives of Peter de Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, Atlanta.

- JONES, 1964. Jones, Arnold Hugh Martin, *The Later Roman Empire, 284-602. A Social Economic and Administrative Survey*, 3 vols., Oxford.
- Lib. Pontif.* Duchesne, Louis ed. (1886-1892), *Liber Pontificalis*, 2 vols., Paris. Trad. inglesa: Davis, Raymond (2010 [1989]), *The Books of Pontiffs*, Liverpool.
- LOUNGHIS 2010. Telémaco C. Lounghis, *Byzantium in the Eastern Mediterranean: Safeguarding East Roman Identity (407-1204)*, Nicosia.
- MANSI. Mansi, Giovanni D. ed. (1758-1798), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 31 vols. Venecia.
- Marcell. com. Croke, Brian trad. (1995), *The Chronicle of Marcellinus*, Sidney.
- Mirac. Artem.* Crisafulli, Virgil S. – Nesbitt, John W. ed. y trad. (1997), *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*. Leiden-Nueva York-Colonia.
- Nest., *Heracl.* Nau, François trad. (1910), *Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas*, París.
- PAPADOPOULOU 2007. Panagiota Papadopoulou, *Ελληνο-ισπανικό λεξικό θρησκευτικών όρων/Diccionario griego-español de términos religiosos*. Granada.
- PLRE. Martindale, John R. *et alii* (1980), *Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. II: AD 395-527. Vol. III: AD 527-641 (2 t.), Cambridge.
- SCHWARCZ 2004. Andreas Schwarcz, «The Settlement of Vandals in North Africa» en Andrew H. Merrills (ed.), *Vandals, Roman and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot-Burlington, pp. 49-58.
- TALBOT 1992. Alice-Mary Talbot, «La mujer», en Guglielmo Cavallo *et alii.*, *El hombre bizantino*. Madrid, pp. 153-184.
- Thdt., *HE*. Canivet, Pierre ed. y trad. (2006-2009), *Théodoret de Cyr. Histoire Ecclésiastique*, 2 tomes. Tome 1: Livres I-II. Tome 2: Livres III-V, Paris.
- Theod. Anag. Hansen, Günter Ch. ed. (1971), *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, Berlín.
- Theoph. De Boor, Carl ed. (1883), *Theophanis Chronographia*, Leipzig. Trad. inglesa de Mango Cyril – Scott, Roger (1997), Nueva York.

- Tim.II Alex. *Abiur.* Timoteo II de Alejandría, *Abjuración*. Graffin, René – Nau, François (1916), «Documents pour servir à l'Histoire de l'Eglise Nestorienne», en *Patrologia Orientalis* t. XIII, fasc. 2, París, pp. 237-239.
- Tim.II Alex., *Fr.* Timoteo II de Alejandría, *Historia*. Graffin, René – Nau, François (1916), «Documents pour servir à l'Histoire de l'Eglise Nestorienne», en *Patrologia Orientalis* t. XIII, fasc. 2, París, pp. 111-237.
- Tim.II Alex., *Profes.* Timoteo II de Alejandría, *Profesión de fe*. Graffin, René – Nau, François (1916), «Documents pour servir a l'Histoire de l'Eglise Nestorienne», en *Patrologia Orientalis* t. XIII, fasc. 2, París, pp. 241-247.
- V.*Matron.* Featherstone, Jeffrey – Mango, Cyril trad. e introd. (1996), «Life of St. Matrona of Perge», en Talbot, Mary-Alice (ed.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' lives in English translation*. Washington, pp. 13-64.
- Zach. Mit. Hamilton, Frederick J. – Brooks, Ernest W. trad. (1899), *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*. Londres. Greatex, Geoffrey et alii trad. (2011), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, Liverpool.