

Las vidas de patriarcas y su santidad política

[The lives of patriarchs and their political sanctity]

Adrià Fernández Lull

Universidade de Coimbra-University of Groningen

Resumen

Durante el siglo IX, la literatura biográfica bizantina tendió a la secularización. El conflicto iconoclasta, así como muchas otras controversias imperiales, fueron altamente influyentes en todos los ámbitos de la vida pública Bizantina. Redefinió los roles eclesiásticos y políticos, generando una nueva categoría de literatura hagiográfica enfocada en patriarcas, y que a su vez trataba de reforzar su autoridad secular, intelectual y religiosa. Estos textos sirvieron para promover un nuevo ideal de santidad, presentando al patriarca como un contrapoder en tanto que contendiente con el emperador por ser un más legítimo imitador de Cristo.

Palabras clave

Bizancio, Iconoclastia, Patriarca, Emperador, Hagiografía, Secular

Abstract

During the 9th century, Byzantine biographical literature tended towards a progressive secularization. The iconoclasm and other imperial controversies profoundly influenced all aspects of Byzantine public life. It redefined ecclesiastical and political roles, giving rise to a new category of hagiographical literature focused on patriarchs, aiming to reinforce their secular, intellectual, and religious authority. These texts promoted a new ideal of sanctity, portraying the patriarch as a counterpower and a more legitimate imitator of Christ than the emperor.

Keywords

Byzantium, Iconoclasm, Patriarch, Emperor, Hagiography, Secular

Introducción

Durante el siglo IX, una gran parte de la literatura biográfica bizantina se centró en personajes que estuvieron involucrados en los dos períodos iconoclastas, principalmente patriarcas¹. La llegada al poder del León III (717-741) supuso un

¹ Ihor Ševčenko, «Hagiography of the Iconoclast period», en Anthony Bryer (ed.) *Papers given at the ninth spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975* (Birmingham: University of Birmingham, 1977), p. 113: «Some *Lives*, we find, defend the interests of a monastic centre, while others flatter the patriarch in power; some are biographies of prelates, others, of simple monks; *Lives* about saints of the capital stand side by side with those about Saints of the provinces, and only

cambio en la política eclesiástica del imperio, con intención de endurecer la doctrina ortodoxa respecto a las imágenes sagradas. Sin embargo, estos cambios fueron desmantelados en dos ocasiones, ambas por parte de emperatrices iconódulas que tomaron el poder tras la muerte de sendos esposos. Desde crónicas históricas y tratados teológicos hasta hagiografías, nos han llegado suficientes obras influidas por la iconoclastia como para considerar que se trataba de una tendencia, especialmente después del «triunfo de la ortodoxia» en el 843 a manos de la emperatriz Teodora y el eunuco Teoctisto². Tras la deposición de Juan VII el Gramático y el nombramiento de Metodio I como patriarca de la capital (843-847), la última cara pública de la iconoclastia quedó fuera de juego. El discurso oficial, como es previsible, quedó subordinado a la causa vencedora, es decir, la de los iconódulos, quienes presumiblemente favorecieron la transmisión de sus propios textos, o puede que incluso fomentasen la supresión de las fuentes iconoclastas³. Es importante no asumir que esto fue un acto generalizado y premeditado en absolutamente todos los ámbitos, como bien señalan Brubaker y Haldon⁴. Si bien es cierto que había una constante tensión entre la voluntad de reapropiarse del pasado y la necesidad de copiar los textos antiguos para preservarlos, es lógico que en los monasterios donde se realizaban las labores de copia, hubiese cierta afinidad o interés por aquellos textos que representaban un refuerzo para su ideología o sus valores.

Además, a esto se suma la notable relevancia de la literatura manifiestamente ficcional entre las fuentes de los cronistas, que podían llegar a considerar biografías, encomios e invectivas como parte del material historiográfico fiable⁵. Es cierto que sería inocente negar que todas las obras, incluso aquellas cuyos autores se vanaglorian de hablar objetivamente (quizás especialmente éstas), tienen sesgos ideológicos e intenciones concretas muy alejadas de la neutralidad. Esto dificulta muchas ocasiones la labor de determinar, por ejemplo, la veracidad *histórica* de las fuentes escritas. Si bien es cierto que no parece posible quedar libre tanto de estos sesgos ajenos, como de los nuestros propios⁶,

a dozen years separate products of genuine defiance of Iconoclast government from self-serving hagiography by a former, and now repentant, Iconoclast».

² Véase: «Triumph of Orthodoxy», en *ODB*.

³ Leslie Brubaker y John Haldon, *Byzantium in the Iconoclast era (ca 680-850): The sources* (Bodmin: Ashgate, 2001), p. xxii.

⁴ Brubaker y Haldon, *Byzantium in the Iconoclast era*, p. xxv y p. 201.

⁵ Paul J. Alexander, «Secular Biography at Byzantium», *Speculum* 15 (1940), p. 197: «there was a tendency in biographical writing to assume a historical character. [...] there existed at Byzantium, at least from the tenth century on, a considerable mass of encomiastic secular biography which has hitherto been erroneously classified as historical literature». Su uso como fuente para los historiadores es mencionado en Brubaker y Haldon, *Byzantium in the Iconoclast era*, p. 199.

⁶ Thomas E. Hunt, «Religion in Late Antiquity—Late Antiquity in religion», en Josef Lössl y Nicholas J. Baker-Brian (eds.) *A companion to religion in late antiquity* (Newark: John Wiley & Sons, 2018), pp. 9-30. Entre otros lugares, destaco la p. 20: «As the arguments about the nature and study of ‘religion’ demonstrate, academic practice and the generation of knowledge is always structured by ideological commitments [...] Late Antiquity is a ‘rhetoric of modernity’ and as such is constituted around and

lo principal es ser consciente de ello a la hora de analizarlo. La mayor parte de las obras biográficas participan de objetivos concretos que se pueden ver en su estructura, como por ejemplo la *Vida de Constantino* y el libro sexto de la *Historia Eclesiástica*, dedicado a narrar la vida de Orígenes. Ambas fueron escritas por Eusebio de Cesarea a lo largo del siglo IV, y en ellas se puede observar la típica hibridación de este género: mientras que la *Vida de Constantino* está muy cerca de la retórica epidíctica, el sexto libro de *Historia Eclesiástica* se acerca más al género historiográfico⁷. Seguramente, la intención de Eusebio apuntaba más allá de esto, ya que con esta hibridación conseguía darles a sus textos ciertos matices de veracidad y de ejemplaridad que permitían crear una identidad cristiana tanto colectiva, como individual.

Sin duda, esta identidad se conformaba de ciertos ideales conductuales, promovidos en gran medida por los relatos biográficos más habituales de la era cristiana: la hagiografía. Esta categoría, que podríamos definir como una variedad de formas literarias cuyo tema es, tanto en prosa como en verso, la vida, los actos y/o los dichos de una persona santa⁸, tuvo especial éxito y se estableció como el principal género biográfico durante mucho tiempo, siendo capaz de dar testimonio de la religiosidad extraoficial⁹. Las formas literarias incluidas aquí pueden ir desde las vidas, hasta los panegíricos, colecciones de milagros o relatos de martirios, entre muchos otros¹⁰. Si podemos hablar de hagiografía es porque hay ciertas personas ejemplares que pertenecen al ámbito religioso y destacan por su santidad. Esta santidad se ve habitualmente reflejada por el tópico de la *imitatio Christi*, gracias al cual, la santa o el santo es capaz de representar el ejemplo de Cristo, bien con milagros, bien con acciones con valor evangelizador, o bien con una muerte similar a la de este, generalmente por parte de un ente opresor. Esto no contrasta en absoluto con el caso de la biografía secular de los párrafos anteriores: en ambos casos se puede acordar una intención de creación de identidad colectiva e individual, por medio de la ficcionalización de un personaje ejemplar cuya vida y actos son prueba de su especial condición. Sin embargo, siguiendo a Delahaye, es posible distinguir un

through its relationship to religion. 'Late Antiquity', like 'religion', is interpellative, constituting subjects through their commitment to particular ways of naming the past and the place of religion in human societies».

⁷ Sarah Insley, Jeanne-Nicole M. Saint-Laurent, «Biography, Autobiography, and Hagiography», en Scott McGill y Edward J. Watts (eds.) *A Companion to Late Antique Literature* (New York: Wiley, 2018), p. 378.

⁸ Insley y Saint-Laurent, «Biography, Autobiography, and Hagiography», p. 374. Compárese con la clasificación de Delahaye, *The Legends of the Saints*, pp. 86-99.

⁹ «There is that anonymous creator called the people or, taking effect for cause, the legend: a hidden, collective worker, uncontrolled in his ways, quick and disorderly as the human imagination itself, always bringing forth something new, but not able to make it permanently by writing it down. By his side there is the scholar, the editor, whom we see burdened by a laborious task, compelled to follow a direction laid down for him, imprinting a stamp of reflection and lastingness on all that he produces» Hippolyte Delahaye, *The Legends of the Saints*. Traducido por Donald Attwater (Nueva York: Fordham University Press, 1962), p. 9.

¹⁰ Brubaker y Haldon, *Byzantium in the Iconoclast era*, p. 200.

rasgo exclusivo de la hagiografía: la intención de aumentar la devoción a la santa o al santo¹¹.

Este elemento religioso no excluye la coexistencia con elementos seculares. De hecho, en las vidas del siglo IX, encontramos una fuerte influencia mutua entre ambos tipos de biografía. Esto se debe a que, durante este siglo, Bizancio presenció un renacimiento de la sabiduría secular¹² ejemplificada en la figura del patriarca Focio (858-867 y 877-886), entre otros. Su patriarcado estuvo marcado por el enfrentamiento entre él e Ignacio (847-858 y 867-877), su predecesor, que era su antítesis, tanto en la teoría como en la práctica. Ambos fueron nombrados en dos ocasiones y depuestos en beneficio del otro, dependientes casi exclusivamente de quién ocupaba la oficina imperial. Focio era un sofisticado intelectual que defendía el valor político del cargo de patriarca y un respeto por los autores clásicos tradicionalmente llamados «paganos», como se puede observar en el catálogo de su *Biblioteca*¹³. Por otra parte, Ignacio era el hijo eunuco de los exemperadores Miguel I Ragnabé y Procopia (811-813), quien tras la persecución contra su padre fue castrado y recluido en un monasterio. Él representaba la falta de masculinidad, nada brillante intelectualmente y pasiva, completamente entregada a la piedad¹⁴. Todo ello es observable en la *Vida de Ignacio* (BHG 817), cuyo tema dominante no es otro que la incompatibilidad de la política y la piedad¹⁵. Esta oposición entre los roles se podía ver también en la tensión entre el monje Teodoro de Stoudios y los patriarcas Tarasio y

¹¹ Delahaye, *The Legends of the Saints*, p. 3.

¹² Not only culturally, but the rhetoric formation was based in secular works, as noted by Alexander, «Secular Biography at Byzantium», p. 203.

¹³ Este catálogo contiene obras clásicas, seculares y hasta incluso consideradas heréticas: Cyril Mango, «The Availability of Books in the Byzantine Empire». En *Byzantine Books and Bookmen* (Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1975), pp. 40-43.

¹⁴ Martha P. Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period: the 'lives' of Antony the Younger, the Empress Theodora and the Patriarch Ignatios», *Byzantion* 68(2) (1998), pp. 487-488: «Photios emerges as a symbol of everything that Ignatios is not. Photios and, by extension, his allies embody the masculine traits associated with worldly success: aggressive virility, political savvy, keen intellect steeped in the tradition of secular learning, and a pragmatic approach to religion. By contrast, Ignatios and his partisans are ill-equipped to deal with life outside the cloister; effeminate and ineffectual, the fervor of their religious devotion fails to compensate for their deficiencies of mind and body in the struggle with their more worldly opponents». Nótese que esta caracterización de la literatura es un producto de la iglesia Católica, Dagron, *Emperor and priest*, p. 227: «At least in the West, these ups and downs and the polemic have for centuries created an enduring impression of an unscrupulous intriguer, devoted to secular power and ferociously hostile to Rome. It is by no means clear what to put in place of this caricature, so much does the man seem to have played all roles at the same time and so much have his ideas been distorted by extravagant rhetoric and unreliable reminiscences».

¹⁵ Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period», p. 486.

Nicéforo¹⁶, durante la primera restauración de los iconos (787-815). Sin embargo, el elemento secular en este caso se ve más en las *Vidas* de ambos patriarcas, escritas por Ignacio el Diácono unos años después de la ya mencionada victoria final sobre la iconoclastia, seguramente por encargo del patriarca Metodio I. Estos textos poseen innovaciones, tanto en estructura como en contenido, que recuerdan a una tradición secular. La *Vida de Nicéforo* (BHG 1335), por ejemplo, no contiene milagro alguno, siendo así lo que Alexander llama «hagiografía semi-secular»¹⁷. Además, el extenso diálogo entre el santo patriarca y el emperador León V (813-820) recuerda no solo a los diálogos apologéticos, sino también a los platónicos por medio de cierta terminología, la caracterización de los interlocutores y el desarrollo mismo de la conversación.

Por consiguiente, el presente trabajo se va a centrar en los relatos hagiográficos del siglo IX, caracterizados por el recuerdo de la iconoclastia. Especialmente, pondremos el énfasis en las vidas de santos patriarcas, puesto que es un tipo de hagiografía poco común y en esta época encontramos diversos exponentes. La tendencia general de este siglo hacia lo secular confluye con un mayor interés por las vidas de santos que ocuparon el mayor cargo eclesiástico de oriente, lo cual puede demostrar un interés por caracterizar este rol patriarcal como una armonización de lo político y lo piadoso. Esto llevará, por ende, a cuestionar porqué era necesaria esta redefinición del cargo en el período post-iconoclasta, qué relación tiene este hecho con el propio conflicto o con la corona y, por último, el valor propagandístico que podía llegar a tener el género hagiográfico.

1. La iconoclastia y el emperador

La confianza de los bizantinos en ser el pueblo elegido quedó puesta en duda por diversas razones. Entre ellas estaban las recientes derrotas militares ante el imperio árabe desde el año 633 con su primera incursión¹⁸, sumadas a otros desastres naturales que azotaban el territorio. Según algunas fuentes, la iconoclastia apareció como una respuesta a este descontento: muchos empezaron a buscar motivos para lo que consideraban un castigo divino, y se dieron cuenta de que el uso de imágenes para el culto personal y público era un hábito tradicionalmente asociado al extinto politeísmo ya desde los primeros textos cristianos, sin incluir las sagradas escrituras¹⁹, entre los que podemos incluir a

¹⁶ De hecho, el propio patriarca Ignacio decidió usar como ejemplo al patriarca Germanos, también eunuco por considerar a Tarasio y a Nicéforo demasiado seculares, según Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period», p. 486.

¹⁷ Alexander, «Secular Biography at Byzantium», p. 204.

¹⁸ Antonio Bravo García, «Una frontera no es solo política: Bizancio y el Islam», *Ilu* 2 (1999), p. 67. Ya en el siglo VIII, la preocupante situación militar alarmó a la población causando el conflicto entre monofisitas, monotelitas y los calcedonios durante el reinado de Heraclio, véase también pp. 68-70.

¹⁹ El principal pasaje que se menciona a este respecto es la explícita prohibición de Moisés en Ex 20, 4-5 y su reformulación en Dt 5, 8-9. También es relevante el típico

Orígenes²⁰, Eusebio de Cesarea²¹ y Justino Mártir²², entre otros. Sin embargo, el previsible eclecticismo al que estaba sometido cualquier tipo de práctica religiosa en la época en que el cristianismo daba sus primeros pasos, período de intensa diversidad religiosa en el imperio romano, aseguraba de alguna manera que el llamado «paganismo» iba a perdurar de alguna forma más allá de su último y fugaz aleteo en el reinado de Juliano. Sin duda, aquello que J. B. Bury llamó una «transmutación pagana»²³, terminó encerrando el arte cristiano y la veneración de imágenes en un mismo marco interpretativo. Así pues, algunos empezaron a ver correlaciones entre ambos fenómenos, considerando que las desgracias ocurridas a los bizantinos eran la cólera de Dios por su idolatría²⁴. Una de esas personas fue León III, el primer emperador en aplicar una política abiertamente hostil a la veneración de imágenes en el culto privado y la liturgia.

Este emperador fue asociado de mil maneras con el islam, puesto que en el 723²⁵ el califa Yazid II aplicó un edicto iconoclasta al otro lado de la frontera. La supuesta destrucción masiva de iconos quedó registrada por la mayoría de las fuentes escritas que nos han llegado, tanto en griego y árabe, como en siríaco y hasta en armenio²⁶. Sin embargo, las evidencias arqueológicas no acompañan estas noticias, dejando el edicto de Yazid en un entredicho curioso²⁷, posiblemente fruto de una *damnatio memoriae* hacia la iconoclastia. A pesar de ello, el presumible poco impacto del edicto no era un inconveniente para promover la

desapego de lo material en *Nuevo Testamento* y demás relatos no canónicos, que constituye un conocido tópico hagiográfico presente en innumerables textos.

²⁰ M. Borret (ed. y trad.), *Origène. Contre Celse*, (Paris: Éditions du Cerf, 1967-68-69), concretamente el capítulo 5.6, línea 21. En traducción al español, véase: Daniel Ruiz Bueno (trad.) *Orígenes. Contra Celso*. (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1967).

²¹ *De ecclesiastica theologia* 2, 21.7.

²² Michael Slusser (ed.) y Thomas B. Falls (trad.) *St. Justin Martyr. Dialogue with Trypho* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2003), pp. 167-168.

²³ Alexander, *Nicephorus*, pp 4 y 232.

²⁴ Bravo García, «Una frontera no es solo política», pp. 73 y 85.

²⁵ La datación de este evento sigue cuestionada en la actualidad. Vasiliev sigue las fuentes bizantinas (principalmente el relato de Juan de Jerusalén en las *Actas del Segundo Concilio de Nicea* en 787), que indican que el edicto fue publicado dos años y medio antes de la muerte del califa, por tanto, en 721: Alexander A. Vasiliev, «The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721», *DOP* 9/10 (1956), pp 45-47. Otros, como Sahner, privilegian las fuentes siríacas anteriores, como la *Crónica de Zuqnin* (775)—, teniendo en cuenta también textos árabes como el *Wulat Misr* de al-Kindi (961), o griegos, como la *Cronografía* de Teófanos Confesor (818), según la cual el califa murió menos de un año después de la aplicación del edicto, esto es, en 724, por lo que no se habría publicado hasta el año 723. Esta corta duración podría ser una explicación a la extraña ausencia de este edicto en fuentes árabes musulmanas y a la falta de evidencia arqueológica alejada del centro de la corte del califa. Véase: Christian C. Sahner, «The First Iconoclasm in Islam: a New History of the Edict of Yazid II (AH 104/AD 723)», *Islam* 94(1) (2017), pp. 16-27.

²⁶ Sahner, «The First Iconoclasm in Islam», pp. 5-56.

²⁷ Alexander, *Nicephorus*, pp. 6-8.

asociación entre León III y lo musulmán, por participar ambos en la otredad de una cierta «ortodoxia» que salió vencedora.

En diversas fuentes encontramos una leyenda curiosa. La *Cronografía* de Teófanos nos narra una historia sobre un mago judío que ofreció a Yazid cuarenta años de gobierno si él a cambio destruía todos los iconos sagrados de los cristianos que habitaban sus dominios. Tras este breve preludeo, comienza a narrar la historia de León III y su consejero Beser, un antiguo cristiano que fue cautivo en Siria y «abandonó su fe imbuido por doctrinas árabes»²⁸. Beser, según nos cuenta Teófanos, fue uno de los principales consejeros del emperador, y además le influyó bastante en su política iconoclasta. Añade más adelante que León tenía una «mente sarracena»²⁹, esto es, que no estaban simplemente influenciado por sus consejeros, sino que él mismo era poseedor de esa «sarracenicidad», asociando directamente tanto la iconoclastia como el islam con una visión errónea de la veneración. Otra versión de esta misma leyenda se contó en la quinta sesión del Séptimo Concilio Ecuménico en Nicea, en la que un monje de Jerusalén llamado Juan contó el siguiente relato tratando de llegar al origen de la iconoclastia. Al parecer, un cierto hechicero judío de la ciudad de Tiberias, llamado Τεσσαρακοντάπηχυς («cuarenta codos») por su gran estatura, persuadió a Yazid de que aplicase un edicto iconoclasta para conseguir cuarenta años más en el gobierno, exactamente la misma historia, añadiendo al final que los obispos de Nacoleia, quienes técnicamente fueron los primeros en abrazar la iconoclastia³⁰, simplemente imitaron a Yazid. El hecho de que tanto Teófanos como Juan de Jerusalén relacionen esta leyenda con el origen de la iconoclastia y equiparen a al consejero Beser con un mago judío parece un poco arbitrario, pero no lo es en absoluto: la clave está en el particular apodo que nos transmite Juan de Jerusalén. Según una fuente árabe, León III tenía un consejero con un apodo que significaba eso mismo, «cuarenta codos de alto»³¹. Por tanto, podemos concluir que no solo las fuentes escritas, sino también las orales (pues la mayoría de los académicos aceptan que esta leyenda debió ser de origen y/o transmisión oral), relacionaban la iconoclastia y el islam en el lado griego³², mientras que las fuentes musulmanas normalmente omitían el decreto de

²⁸ Cyril Mango y Roger Scott (trad. y ed.), *The Chronicle of Theophanes Confessor*, (Oxford: Clarendon Press, 1997), p. 555.

²⁹ Mango y Scott, *Chronicle*, p. 560.

³⁰ Gustav E. von Grunebaum, «Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment», *HR* 2(1) (1962), p. 3: «The acts of the fourth session of the Nicaean Council (held on October 1) incorporate a letter from the iconophile patriarch Germanos (715-30; d. 733) to John, bishop of Synnada. In this document the patriarch relates that he has had a conversation with the bishop of Nakolia in Phrygia —the same cleric to whom the presbyter John referred as one of the principal instigators of iconoclasm— ‘in which the latter had expressed his fear that the use of images implied idolatry’ —the stock argument of his Muslim and Jewish contemporaries».

³¹ Joshua Starr, «An Iconodulic legend and its historical basis», *Speculum* 8 (1933), p. 501, especialmente la nota 5.

³² Alexander, *Nicephorus*, p. 6; von Grunebaum, «Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment», p. 3.

Yazid o lo condenaban abiertamente³³. Esta ausencia podría deberse a que, tal y como los vestigios arqueológicos demuestran, el decreto no tuvo unos efectos tan extendidos ni inmediatos, sino que más bien fue probablemente magnificado al ser usado por los cristianos como arma ideológica. Lo que está claro es que esta tendencia iconoclasta del islam fue gravemente exagerada, puesto que su actitud es más bien calificable como iconofobia³⁴. Como apuntan diversos académicos, a pesar de que este período se consideró casi unánimemente una época oscura marcada por la desinformación, la falta de educación y la incultura, el origen del movimiento no se debe buscar en una imitación de actitudes extranjeras³⁵, bien árabes o semíticas, sino más bien fruto de fuentes helenísticas³⁶.

A parte de esta estereotipación, el discurso iconódulo difundió eficazmente la idea de que la iconoclastia fue un período de falta de educación e incultura, como menciona Teófanos³⁷, quien es una de nuestras principales fuentes en el período pese a su evidente desprecio hacia los emperadores iconoclastas. Como apuntábamos en la introducción, es necesario tener aquí en cuenta ese sesgo, que es en sí una prueba de la situación ideológica de las élites intelectuales. He aquí un ejemplo de cómo la nueva «ortodoxia» construía y afianzaba la imagen de la herejía como otredad interna, relacionada con la otredad externa, que era el imperio árabe. Pero no solo tenemos eso: la figura del emperador se volvió peligrosa para el poder eclesiástico a causa de este movimiento, como veremos más adelante, por lo que atacarlo también tenía una función estratégica. Aquel susceptible de ser un tirano era el gobernante, mientras que el patriarca ideal era incorruptible. Esto se puede ver también en la legislación, cuando el emperador, que era tradicionalmente visto como el verdadero «imitador de Cristo», fue sustituido como tal en los títulos legislativos de la *Epanagogé*, concretamente en el primer artículo del tercer título, donde se define al patriarca como «la imagen encarnada y viva de Cristo, quién, por sus palabras y sus hechos,

³³ Sahner, «The First Iconoclasm in Islam», p. 16: «What is true is that the edict is strangely missing from most mainstream Islamic historiography, the majority of which was written in the eastern provinces of the caliphate during the Abbāsid period».

³⁴ Geoffrey R. D. King, «Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine», *BSOAS* 48(2) (1985), p. 277. También Sahner, «The First Iconoclasm in Islam», p. 7: «Yazid was the only pre-modern Muslim ruler to comprehensively ban images in this way, even if the actual effects of his decree were much more limited».

³⁵ Peter Brown, «A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy», en Averil Cameron y Robert Hoyland (eds.) *Doctrine and Debate in the East Christian World. 300-1500*, (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2011), pp. 237-269.

³⁶ Georges Florovsky, «Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy», *Church hist.* 19 (1950), p. 95: «[i]t has been usual to interpret the Iconoclastic movement as an Oriental or Semitic reaction and resistance to an excessive Hellenization of Christian art and devotion [...]. But we find nothing specifically 'Semitic' in Iconoclastic theology [...], the main inspiration [...] was Hellenistic».

³⁷ Mango y Scott, *Chronicle*, p. 560. Compárese: Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*. (Paris: Presses universitaires de France, 1971), pp. 106-107.

expresa la verdad»³⁸. En este pasaje, algunas de las palabras usadas provienen del ámbito de referencia del emperador, siendo muy significativo aquí este nuevo revestimiento retórico del poder eclesiástico. Sin duda, la iconoclastia produjo un importante cambio en ambas figuras, que no solo cambió sus roles a nivel pragmático y legislativo, sino que creó nuevos ideales de santidad en la literatura biográfica.

2. Los patriarcas y sus vidas

El ideal ecuménico cristiano se fundamentó durante siglos en la pentarquía. Desde el segundo concilio ecuménico de Constantinopla en 381, la capital oriental pasó a formar parte de las cinco sedes patriarcales de la cristiandad, junto a Roma, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Sin embargo, el equilibrio de la autoridad de todas las sedes, originalmente pensado como un sistema equitativo, quedó truncado primero, en cuanto la Nueva Roma fue considerada superior al resto por hospedar al emperador; y, en segundo lugar, tras la pérdida de territorio ante el imperio árabe a lo largo del siglo VII, que dejó bajo dominio cristiano solamente las sedes de Roma y Constantinopla³⁹. En efecto, la unidad de un imperio no se consigue solamente con la unidad religiosa, puesto que un ejército mayor puede doblegar cualquier civilización⁴⁰. Como es predecible, el ideal ecuménico se vio afectado por esta situación, que centralizó el poder eclesiástico en dos sedes cuyas relaciones se volverían cada vez más hostiles con los años.

Dentro del imperio, el emperador y el patriarca tenían roles separados por la respectiva separación de los poderes secular y eclesiástico, con las naturales controversias que esto supuso. Principalmente, el patriarcado tenía dos frentes conflictivos: el político y el religioso. En el primero, el emperador era su contendiente, mientras que, en el segundo, lo era el monacato. No siempre fue así, puesto que diversos emperadores a lo largo de la historia de Bizancio intentaron asumir además el poder eclesiástico (esto constituye un rasgo característico de la política iconoclasta), así como diversos patriarcas adquirieron una notable autoridad política en contadas ocasiones⁴¹. El período iconoclasta fue uno de esos momentos convulsos para ambos cargos. Lógicamente, el hecho de que un emperador aplicase políticas religiosas que contradecían la autoridad

³⁸ Nuestra traducción, citado en Dagron, *Emperor and Priest*, p. 231. Además, en esa misma página: «The idea of the emperor-priest, condemned in the person of Leo III, was replaced by a cautious but clear evocation of a patriarch-emperor, or at least of a high priest to whom all the attributes of sovereignty would fall. If he was the living image of Christ, the patriarch shared like him the two Powers. He was a New Moses and a New Melchizedek».

³⁹ Dagron, *Emperor and priest*, pp. 226-227 y 233-234.

⁴⁰ Arnaldo Momigliano, «The Disadvantages of Monotheism for a Universal State», *CPh* 81(4), (1986), pp. 285-297.

⁴¹ Para más información, véase: Dagron, *Emperor and priest*, pp. 237-247, sobre el caso de Miguel Cerulario.

del patriarca debilitaba la credibilidad de éste. Sin embargo, *mors omnes aequat*: el equilibrio se reestablecía naturalmente al fallecer alguno de ellos⁴². Según el *Libro de Ceremonias* de Constantino VII Porfirogeneto, el emperador tenía la obligación de proponer un nuevo patriarca cuando falleciese aquel que estuviese en el cargo, y de similar manera el patriarca tenía la obligación de coronar un nuevo emperador si el previo moría repentinamente o era depuesto⁴³. Esto reforzaba el poder de cualquiera de ellos siempre y cuando uno sobreviviese al otro.

Sin embargo, también era posible destronar al emperador por medio de una usurpación o deponer al patriarca en contra de su voluntad. Durante los siglos VIII y IX, diversos patriarcas se vieron forzados a abandonar el cargo o fueron depuestos por los emperadores. El primer ejemplo es el patriarca Germanos en 730, quien abandonó su puesto por influencia de León III⁴⁴. Más adelante encontramos el caso de Nicéforo, quien en el 815 lo hizo también forzado por el emperador León V, el iniciador del segundo período iconoclasta, marchando pues al exilio⁴⁵. Las figuras de poder a las que se hace referencia cuando se habla de ambos períodos iconoclastas no son los patriarcas, sino los emperadores. En cambio, cuando se habla de ambas restauraciones del culto de imágenes, se tiene más en cuenta el poder patriarcal. De hecho, los propiciadores de ambos eventos fueron las emperatrices juntos a los patriarcas iconódulos: Irene y Tarasio, en 787; Teodora y Metodio, en 830⁴⁶. Es indudable que el poder eclesiástico quedó reforzado tras ambas restauraciones. Pese a que el patriarca era una especie de ministro de asuntos religiosos, el acceso al consejo imperial le permitía tener información e influencia. En momentos de crisis, un patriarca con dotes políticas podría prácticamente gobernar en la sombra⁴⁷. El influyente

⁴² Alexander, *Nicephorus*, pp. 74-75: «The death of a Byzantine patriarch often served to strengthen the position of an emperor: the new patriarch would be his appointee. [...] The death of an emperor relieved the Patriarch from many checks and restraints, particularly if the emperor had nominated him; in fact, the new emperor would depend on the Patriarch for his coronation». Con relación a esto, resuenan las palabras de Dagron, *Emperor and priest*, p. 7: «the patriarchate as an institution had become a threat, and it was here that a sacred space had to be recaptured».

⁴³ Se da una descripción detallada del proceso en Alexander, *Nicephorus*, pp. 65-71. También es relevante la mención en Dagron, *Emperor and priest*, p. 7: «The last three chapters [of the *Book of Ceremonies*] will be devoted not to the emperors, since they were no longer the source of new ideas, but to the clergy, who, from iconoclasm on, organised, wrote, argued and sometimes sought to erect the patriarchate as counter-power».

⁴⁴ Véase: «Germanos I» e «Iconoclasm» en *ODB*.

⁴⁵ Véase: «Nikephoros I» en *ODB* (distíngase de la entrada del emperador homónimo).

⁴⁶ Véase: «Irene» (la entrada referente a la emperatriz entre los años 797-802), «Teodora» (la entrada referente a la esposa de Teófilo y emperatriz durante los años 842-856) y «Triumph of Orthodoxy» en *ODB*.

⁴⁷ Alexander, *Nicephorus*, p. 71: «It has been said that the Patriarch of Constantinople was the Emperor's 'minister of the department of religion' [quoted from Bury, *The Constitution of the Later Roman Empire* (Cambridge, 1910) p. 32]. This is true, but it meant two things. The first is that, to a certain extent, the Church was only a department of the state. The second, which has often been overlooked, is that the

monje Teodoro de Stoudios se dio cuenta de ello y contactó a Nicéforo tras la muerte de Tarasio, para dejar clara la importancia de elegir un sucesor adecuado para beneficiar el poder de la Iglesia⁴⁸. Esta carta empieza con una clara observación sobre la situación actual: la oposición entre «ὁ κοσμικὴ ἀρχή» y «ἡ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν ἡγεμονία», dos elementos que deben hallar una nueva fórmula o mezcla compuesta de ambas: «νέον φύρανα ἐν ἀμφοτέροις»⁴⁹. En una palabra: hay que encontrar un equilibrio entre ambos poderes, y la clave para ellos es el nuevo patriarca. La elección de Nicéforo no tenía la legitimación necesaria que demandaba Teodoro, puesto que su escalada sacerdotal se forzó los días antes de ser nombrado patriarca, de un modo similar al modo en que Focio fue ascendido cincuenta años después⁵⁰. Nicéforo, por su parte, fue hijo de un secretario imperial bajo el reinado de Constantino V, quién denunció y exilió a toda su familia⁵¹. Este detalle, mencionado al principio de la *Vida* que escribió Ignacio el Diácono, nos introduce dos de los rasgos que el patriarca llegaría a heredar: su oposición firme ante un emperador que lo habría de acusar falsamente, y una considerable cercanía a la administración secular y burocrática. Nicéforo representó, de un modo similar al que posteriormente haría Focio, los intereses más bien políticos y diplomáticos de la Iglesia, despreocupando, como replicaba habitualmente Teodoro, los asuntos puramente espirituales y teológicos. A pesar de que era un hombre devoto y discípulo de Tarasio, su figura representaba una mezcla que tendió hacia la política tras la muerte del emperador con su mismo nombre, para luego caer en la mayor impotencia sacerdotal durante el reinado de León V. Sin embargo, las fuentes muestran cómo el poder patriarcal aumentó tras la muerte de Nicéforo en el exilio⁵². Su *Vida* es un ejemplo de las variadas intenciones de esta nueva forma: presenta al patriarca como un santo que no hace milagros, sino que demuestra su conocimiento teológico

Patriarch of Constantinople was a member of the 'Council of Ministers'. Para más información sobre patriarcas que efectivamente aspiraron a gobernar, véase en ejemplo de Miguel Cerulario en Dagron, *Emperor and Priest*, pp. 235-247.

⁴⁸ Dagron, *Emperor and Priest*, p. 225: «For the Church, by the end of the first iconoclasm, had indeed become a power, and patriarchs of Constantinople who ruled it alongside weak emperors were expected to have authority and the means to exercise it. For the first time, selection procedures were an issue. They were the subject of a letter which Theodore, implicitly a candidate, addressed to the emperor Nikephoros in 806, discussing a replacement for the deceased patriarch Tarasios. God, he wrote, has made your piety reign over Christianity not only so that the secular power should be renewed, but also so that the ecclesiastical affairs might benefit, if necessary, from a similar renewal and that there should come about, between the two, a new 'mixture'». También en Alexander, *Nicephorus*, p. 67.

⁴⁹ Georgios Fatouros (ed.), *Theodori Studitae Epistulae. Pars II* (Berlin, Boston: De Gruyter, 1992), p. 46.

⁵⁰ Acerca de sus respectivos nombramientos *per saltum*, véase Alexander, *Nicephorus*, p. 69 y Dagron, *Emperor and Priest*, pp. 226-227.

⁵¹ Elisabeth A. Fisher (trad.), «Life of the patriarch Nikephoros I of Constantinople», en Alice-Mary Talbot (ed.), *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation* (Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998), pp. 44-45. Véase edición crítica de De Boor, *Vita Nicephori*, 142-143.

⁵² Alexander, *Nicephorus*, pp. 75-78.

y enfrenta al emperador iconoclasta en un diálogo directo sobre las imágenes sagradas. Esto no solo presenta a Nicéforo como un iconódulo convencido y muy formado, sino también como una autoridad capaz de contestar al emperador en su propio palacio y hacerlo huir ante sus propias acusaciones⁵³. Podríamos decir que lo que se pretende es devolverle al patriarca su agencia, deshacerse de la pasividad que impregnó el cargo cuando la corona se apropió de la batuta en materia religiosa.

Casos similares encontramos en la *Vida de Tarasio* (BHG 1698), escrita también por Ignacio el Diácono. El padre, llamado Γεώργιος, fue también un secretario imperial que inició su carrera como un juez comparable a Licurgo y Solón⁵⁴. Tanto la comparación como el cargo nos dan a entender que era una figura más cercana a lo secular, mientras que su madre, con el nombre de Ἐγκράτεια, era un modelo espiritual de piedad con referencia directa a una de las mayores virtudes de la santidad. Hay un par de rasgos que queremos destacar en esta *Vida*, además de los ya mencionados. En primer lugar, la oposición del patriarca a las actitudes imperiales es bastante relevante, puesto que Tarasio se vio envuelto en la controversia de las segundas nupcias de Constantino VI⁵⁵. El emperador quería divorciarse de su primera esposa para luego casarse con su amante Teodote, a pesar de que la iglesia jamás había permitido un divorcio imperial. Tarasio, como patriarca, se negó, pero Constantino amenazó con aplicar medidas iconoclastas de nuevo. El patriarca accedió, ganándose con ello la enemistad del monacato. En su *Vida*, este momento se narra como una batalla en la que Tarasio se enfrentó a un «nuevo Herodes»⁵⁶, cuyas influencia y amenaza intentó aplacar sin miedo⁵⁷. Posteriormente, se cuenta la persecución que el emperador llevó a cabo contra él, mediante juicios y vigilancia constante. En segundo lugar, la ausencia de milagros en vida llama la atención. A diferencia de la *Vida de Nicéforo*, aquí Ignacio sí que dedica un capítulo a una serie de milagros obrados por el santo, aunque se tratan todos de eventos *post mortem*. No contamos como un verdadero milagro el relato del éxtasis del capítulo 60, puesto que lo que se narra ahí es más bien un combate espiritual o una visión extática⁵⁸. Los milagros póstumos que se le atribuyen son bastante tópicos: curó a un grupo de mujeres travestidas que sufrían problemas de sangre⁵⁹, a un hombre con problemas de visión y a un hombre poseído por un demonio⁶⁰.

⁵³ El emperador León V termina el diálogo huyendo: Fisher, «Life of Nicephorus», p. 103; De Boor, *Vita Nicephori*, p. 188.

⁵⁴ Stephanos Efthymiadis (trad. y ed.), *The life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon* (BHG 1698) (Londres, Nueva York: Routledge, 2016), pp. 172-173. Dicha comparación se repite casi *verbatim* en la *Vida de Basilio I* de Constantino Porfirogeneto, véase: Alexander, «Secular Biography at Byzantium», p. 201.

⁵⁵ Véase: «Moechian Controversy» en *ODB*.

⁵⁶ Efthymiadis, *The Life of Tarasios*, pp. 191-192.

⁵⁷ La controversia se narra en Efthymiadis, *The Life of Tarasios*, pp. 188-193.

⁵⁸ Efthymiadis, *The Life of Tarasios*, p. 201.

⁵⁹ El propio texto remite a una historia similar en los evangelios, sin concretar dónde. Los pasajes a los que puede que se refiera serían Mt 9, 20-22, Mc 5, 25-34 y Lc 8, 43-48.

⁶⁰ Efthymiadis, *The Life of Tarasios*, pp. 203-204.

Por último, se cuenta que el mismísimo Tarasio apareció en los sueños de León V para atormentarlo por su herejía, ofreciéndole una visión de su propia muerte a manos de un tal Miguel, quién le usurparía el trono. Por último, cabría destacar el hecho de que también Tarasio muestra un extenso conocimiento teológico para justificar las imágenes sagradas en contra de la iconoclastia⁶¹.

Es el turno ahora de la *Vida de Ignacio* (BHG 817). Escrita por Nicetas Paflagonio probablemente entre los años 880 y 886⁶², y cuyo tema principal es el enfrentamiento entre los patriarcas Focio e Ignacio, así como la imposibilidad de unir piedad y política, como ya hemos mencionado más arriba. Aquí, el lenguaje retórico también construye a ambos personajes de un modo diametralmente opuesto. El origen de Ignacio en una familia destronada y su posterior castración generaban una idea de esterilidad que se trata aquí de contrastar con una piedad ejemplar y fértil, mientras que el vigor de la autoridad intelectual de Focio resulta descrito como algo negativo y hasta impío. En efecto, el primero, dedicado a una vida pía, no destacaba en lo intelectual, a diferencia del segundo, quien se erigía como un gran lector y académico. El uno, encarnaba la pureza y la simplicidad de una fe ajena a lo secular, mientras que el otro mostraba una sofisticación mundana opuesta al estilo de vida monástico⁶³. El hecho de que Ignacio fuera eunuco lo relaciona directamente con dos símbolos de la victoria iconódula: con Germanos, el patriarca eunuco de la primera iconoclastia, y Teoctisto, uno de los principales eunucos que conformaron el consejo de la emperatriz Teodora. Fue ella quien, como Irene, tomando el poder en un momento de confusión, abolió la iconoclastia y restaurando la «ortodoxia». El hecho de que fuesen dos mujeres, además ayudadas por eunucos, era una amenaza para el ideal de masculinidad fecundadora y dominante, encarnado por la clara división de los roles de género de Focio⁶⁴. Esta *Vida*, pese a que defiende a Ignacio como garante de la autoridad religiosa como ejemplo monacal, persigue intenciones propagandísticas imperiales para reforzar estos roles de género focianos, que se habían diluido posiblemente en estos tiempos. Es decir, Ignacio era el ejemplo de patriarca que se necesitaba para reafirmar la unidad del clero secular y monástico, pero a la vez era una amenaza al simbolismo de la masculinidad dominante por las implicaciones de su castración y su corta formación. Así pues, este texto está en relación directa con otras dos biografías

⁶¹ Efhymiadis, *The Life of Tarasios*, pp. 194-198.

⁶² Véase la nota 4 en Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period», p. 470.

⁶³ Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period», p. 471.

⁶⁴ Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period», p. 488: «His thinking is deeply dependent on the Pauline epistles as can be seen from his exegesis of 1 Cor. 11.10 in *Ep.* 210 and of 1 Tm. 2.14-15 in *Amphilochia* 72. In both instances Photios explicitly rejects the theory that the sexes are a 'common nature', a position which would blur the distinction tween male and female and so bring women closer to parity with men. Instead, he regards male and female as separate but unequal categories of existence whose boundaries must be strictly observed. Women who rebel against their subordinate status by challenging the wisdom of male authority are responsible, in Photios' opinion, for 'filling not only homes but also cities with turmoil and confusion' (*Ep.* 210.60-63)».

originadas en la corte de León VI (886-912) y que también tenían una intención de reafirmar los roles de género: la *Vida de Antonio el joven* (BHG 142) y la *Vida de la emperatriz Teodora* (BHG 1731)⁶⁵. El primer texto muestra lo que podríamos llamar un ejemplo de santo viril, criado por un padre muy masculino que se hizo monje pese a su pasado oscuro de pillaje y aventura⁶⁶. En cambio, el segundo texto muestra una clara influencia del βασιλικὸς λόγος establecido por Menandro⁶⁷, lo cual ayuda a la hora de rebatir a los oponentes de Ignacio, que no eran especialmente intelectuales. Este conocimiento de la teoría literaria de un autor helenístico es prueba del interés en presentar estos textos como fruto del conocimiento secular, a la vez que legitima a Teodora como gobernante, pero limitada por el rol de género esperable de ella⁶⁸. De un modo similar, la figura de Antonio propone una nueva visión de la ortodoxia, que es el resultado de la fusión entre Focio e Ignacio, de nuevo, entre los modelos de religiosidad monástica y secular, pasiva y activa⁶⁹. Para el hombre, esta apertura del monasterio ensancha el mundo y muestra un ideal masculino guiado por la libertad y la aptitud para la acción, mientras que, en línea con este conservadurismo, el ideal de feminidad se constituye de la piedad y una inquebrantable sumisión. Esta ideología de género, junto con la prohibición de la castración que llevó a cabo León VI, se reflejaba indirectamente a la *Vida de Ignacio*. La controversia con Focio pretende aquí devolver también la confianza y la legitimidad de la dañada institución del patriarcado, esta vez bajo el control del emperador⁷⁰.

La más tardía *Vida de Eutimio* (BHG 651), patriarca entre los años 907 y 912, muestra ciertas similitudes, pese a su anónima composición y la incompleta transmisión del texto. En ella, también encontramos diversos enfrentamientos entre el poder eclesiástico y el político, encarnados en las figuras de Eutimio y

⁶⁵ Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period», p. 483.

⁶⁶ Vinson lo llega a llamar «Muscular Christianity» en «Gender and politics in the post-iconoclastic period», p. 503.

⁶⁷ William H. Race (ed. y trad.), *Menander Rhetor. Dionysius of Halicarnassus. Ars Rhetorica* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019), pp. 138-139.

⁶⁸ Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period», pp. 491-492.

⁶⁹ Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period», p. 513: «In the end, however, neither Photios nor Ignatios proves wholly sufficient to represent and guide the Church in the post-iconoclastic era. The figure of Antony resolves the impasse with a new vision of Orthodoxy, no longer portrayed in terms of the antithetical models of monastic and secular religiosity, but rather as a synthesis of the two which combines the piety and purity of an Ignatios with the intellectual and political acumen of a Photios».

⁷⁰ Vinson, «Gender and politics in the post-iconoclastic period», pp. 469-470: «This use of hagiography as a form of political propaganda was part of a larger effort aimed at restoring confidence in the institutions of church and state through an affirmation of traditional gender roles. Yet in providing models of male and female piety respectively, the Lives of Antony the Younger and the Empress Theodora address the particular problem posed by the tensions between two apparently antithetical forms of religious experience, the monastic and the secular. These tensions were deeply rooted in Iconoclasm and kept alive in the post-iconoclastic period by the conflict between the patriarchs Ignatios and Photios».

Zautzes, uno de los ministros de León VI⁷¹. El santo fue primero un monje requerido por la corona y el patriarca Esteban (hermano del emperador, por quien depuso a Focio en 886) para ser σύγκελλος en la capital⁷². Más adelante, el patriarca Nicolás (901-907 y 912-925) se opuso al emperador en la controversia de la tetragamia, en la que León VI consiguió un único hijo varón a pesar de sus consecutivas y coetáneas amantes y esposas. Para poder asegurar la sucesión, necesitaba convertir a Zoe, hija de Zautzes y madre del que posteriormente sería Constantino VII, en su esposa oficial, a lo que Nicolás se negó⁷³. A causa de ello, fue depuesto y sustituido por Eutimio, quien cumplió los deseos del monarca y castigó al sacerdote que ofició la cuarta boda del emperador. Sin embargo, Nicolás volvió al trono patriarcal en 912 un poco antes de la muerte de León VI, aprovechando la incertidumbre generada por la minoría de edad de Constantino VII y favorecido por la regencia del hermano del rey, Alejandro⁷⁴. Pese a la gran enemistad que mantuvieron ambos patriarcas, el hagiógrafo dedica un capítulo a la reconciliación de éstos: según el texto, Nicolás fue a disculparse al monasterio de San Agathos en que quedó recluido Eutimio. Además, diversas conversaciones entre ellos abordan el supuesto mutuo respeto y la falta de motivos personales en sus enfrentamientos⁷⁵. Si bien todo este pasaje parece bastante ficcional y poco verosímil, encaja con la publicación del Tomo de unión en los años en los que se cree que este texto fue redactado⁷⁶. De nuevo, pese a que el texto está incompleto, la vida no contiene ningún milagro obrado por el santo en cuestión.

Con estos cuatro ejemplos, podemos concluir que las vidas de los patriarcas de este período dependían todas ellas del conflicto previo de la iconoclasta, bien porque sus protagonistas fueron participantes activos en el conflicto, como Nicéforo y Tarasio, o bien en respuesta a los propios efectos tardíos de este, con referencias simbólicas o simplemente una herencia en los roles sociales de los personajes. Se trata, no obstante, de un tipo de hagiografía que tiende a lo secular, por tratarse de un cargo que destacaba por vagar en el límite de ambos mundos. En resumen, a pesar de sus evidentes diferencias formales, vemos al menos cinco rasgos temáticos e ideológicos comunes que nos permiten

⁷¹ Véase: «Zaoutzes, Stylianos» y «Euthymios» en *ODB*.

⁷² Patricia Karlin-Hayter (ed. y trad.), «Vita S. Euthymii», *Byzantion* 25-27(1) (1955-57), pp. 26-29.

⁷³ Karlin-Hayter, «Vita S. Euthymii», pp. 114-131. Véase también: «Tetragamy of Leo VI» en *ODB*.

⁷⁴ Karlin-Hayter, «Vita S. Euthymii», pp. 136-141. Véase también: «Nicholas I Mystikos» en *ODB*.

⁷⁵ Eutimio le confiesa a Nicolás: «ἐγὼ μὲν, ὦ δέσποτα, ἐναντίως πρὸς σὲ εὐρεθῆναι πώποτε οὔτε βουλῆς ἔσχον οὔτε θελήσεως» en Karlin-Hayter, «Vita S. Euthymii», p. 142. De esto se deduce que su motivación era otra, narrativamente nos recuerda a un momento previo, en el que el propio Emperador, tras una breve discusión, le recuerda al *syncellos* Eutimio: «ἀπόδοτε τὰ καίσαρος καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ» en Karlin-Hayter, «Vita S. Euthymii», pp. 28-29 [Referencia a Mc 12, 17].

⁷⁶ Véase: «Tomos of Union» en *ODB*. Sobre la datación de la *Vida de Eutimio*, la editora y traductora propone los años veinte o el principio de los treinta del siglo X, véase: Karlin-Hayter, «Vita S. Euthymii», pp. 3-4.

unificar todas estas obras: (1) la relevancia de un enfrentamiento, bien entre patriarca y emperador, o bien entre distintos patriarcas, uno secular y otro monástico; (2) una caracterización demoníaca del oponente del santo; (3) la ausencia de milagros, o la exclusión de estos de la actividad patriarcal, esto es, describiéndolos después de la muerte del santo; (4) el origen en una familia cercana a la administración secular; y (5) una demostración exhaustiva de conocimientos teológicos y literarios, presentes desde la formación del patriarca.

4. Conclusión

Acaparar las autoridades religiosa y secular era una tendencia característica de los emperadores iconoclastas. Como bien hemos visto, todos ellos trataron de imponerse a sus respectivos patriarcas a la hora de dictar lo que era el dogma, creando un ambiente hostil que terminó habitualmente con la destitución de aquellos que les llevasen la contraria. Esta idea cesaro-papista no se desvaneció de los monarcas tras derrotar a la iconoclastia, puesto que siempre estaba esta pequeña tentación de querer controlar al patriarcado. El ejemplo de León VI destituyendo al patriarca Focio para sustituirlo por su propio hermano Esteban, no es más que un ejemplo de esto. Un caso similar, aunque más exagerado, es el de León III y sus amenazas al papa Gregorio II⁷⁷. Es una cuestión de reconocimiento de la autoridad del otro, poco habitual por parte de la corona durante la iconoclastia⁷⁸. La relevancia del patriarcado, pues, es evidente, y ello otorga un mayor papel a las vidas que beatifican a quienes sostuvieron el cargo en los tiempos convulsos en que abundaban los conflictos entre ambas figuras.

Por ello, concluimos, tras el somero análisis que hemos realizado, que todos estos textos, pese a tener diferencias notables estructuralmente, participan de un ideal de santidad patriarcal que estaba más lejos de lo místico, puesto que debía ser una figura híbrida. Encarnaba las tensiones entre el monacato y la corona, con visiones diametralmente opuestas de la experiencia religiosa. Lo civil y lo secular, con un ojo puesto en el beneficio de los individuos y la comunidad material, tenía que lidiar con lo religioso y la piedad, que abogaban por la salvación de una comunidad universal y espiritual. El patriarca, nexo entre ambos, debía ser un individuo capaz de enfrentarse tozudamente al emperador, sin miedo a las consecuencias. Estas vidas se yerguen como un factor doble: proponen un nuevo ideal de santidad, presentado unas hagiografías más cercanas a lo secular, mientras que, a la vez, tratan de conquistar la historia y determinar el discurso sobre las distintas controversias que manchaban la imagen patriarcal. Este nuevo ideal, como ya hemos mencionado, se componía por una formación igualmente secular y religiosa, una reafirmación de la autoridad patriarcal, y una reconciliación con el clero monacal.

⁷⁷ Dagron, *Emperor and Priest*, pp. 158-160.

⁷⁸ Con el caso paradigmático de la negativa de León V a dar el saludo protocolario al patriarca Nicéforo. Fisher, «Life of Nicephorus», p. 80; De Boor, *Vita Nicephori*, p. 169.

Además, nos parece necesario remarcar que el hecho de que un patriarca sea santo es una proclamación de rebeldía política que atenta contra la legitimación del emperador. Como ya hemos mencionado, si un santo es aquel que imita a Cristo en todos los sentidos, el discurso que ubica al emperador como «imitador de Cristo» deja de tener valor, especialmente si los emperadores que aparecen en estas vidas son retratados como tiranos preocupados solo por su beneficio privado. Estos textos tenían la intención inicial de proponer a la figura del patriarca como contrapoder, lo que exageró la tensión entre el clero secular y el monástico ejemplificada en Focio e Ignacio, o Eutimio y Nicolás. Fue hasta tal punto exitoso, que la autoridad patriarcal llegaría a sobreponerse a la papal y hasta a la imperial más adelante, pero eso escaparía a los escuetos objetivos del presente trabajo.

Abreviaturas

ODB	Alexander Kazhdan (ed.), <i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> (Oxford: Oxford University Press, 1991)
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
De Boor, <i>Vita Nicephori</i>	Carolus de Boor (ed.), «Βίος τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικεφοροῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως», en <i>Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica</i> (Leipzig: Teubner, 1880), pp. 139-217
Dagron, <i>Emperor and Priest</i>	Gilbert Dagron, <i>Emperor and priest. The Imperial office in Byzantium</i> . Traducido por Jean Birrell (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)
Alexander, <i>Nicephorus</i>	Paul J. Alexander, <i>The Patriarch Nicephorus of Constantinople</i> (London: Oxford University Press, 1958)
DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
Islam	<i>Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East</i>
HR	<i>History of Religions</i>
BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
Church hist.	<i>Church History: Studies in Christianity and Culture</i>
CPh	<i>Classical Philology</i>