

La consolidación de la sociedad bizantina (siglos VIII-IX)

JAVIER FACI LACASTA



En el congreso celebrado en Oviedo en septiembre del 2008 se conmemoraban los centenarios de dos piezas artísticas de excepcional importancia para la historia del reino asturiano, la Cruz de los Ángeles y la Cruz de la Victoria, de comienzos de los siglos IX y X, respectivamente. Yo me voy a ocupar, en mi aportación a dicha reunión, de un ámbito histórico aparentemente lejano, como es el del Imperio y la sociedad bizantinas en este mismo periodo histórico y en un momento decisivo de su evolución, el de la superación de algunos de los grandes problemas externos, sobre todo de los terribles ataques árabes del califato de Damasco, así como de la culminación de una serie de cambios de largo alcance y que han caracterizado a todo un periodo que transita entre el llamado Imperio romano oriental, y el propiamente bizantino. La larga y compleja querrela iconoclasta, que dividió a la sociedad durante más de un siglo, se convirtió en el problema más importante y que da unidad a este periodo.

Y no conviene olvidar la importancia que el símbolo de la cruz adquiere en la querrela iconoclasta. Sin que podamos establecer ninguna conexión directa entre el pequeño reino de Asturias y el lejano Imperio de Constantinopla, conviene resaltar aquello que es común, por lo menos en apariencia, en dos mundos ideológicos tan distantes. No hay que olvidar que el primer texto, discutido muy recientemente con acierto,

que se ha venido considerando como el documento original más antiguo del nuevo reino asturiano, la inscripción dedicatoria de una iglesia construida por Favila, hijo de Pelayo, en el 737, fue un edificio que conmemoraba la Santa Cruz. Y es sobradamente conocida la exaltación de la cruz que se produjo en los círculos contrarios al culto a las imágenes, como uno de los pocos símbolos válidos del verdadero cristiano, y que venía a llenar el vacío que dejaban las representaciones iconográficas de Cristo y de la Virgen María, en especial.

La primera conmemoración a que aludíamos, la entrega por Alfonso II de la llamada Cruz de los Ángeles, tuvo lugar en la era 846, que corresponde con el año 808 del nacimiento de Cristo, por parte del rey Alfonso II, en tantos aspectos auténtico creador o, al menos, fuerte impulsor del reino asturiano. Este *humilis servus Christi*, como se califica en la inscripción dedicatoria, lleva a cabo la entrega de la cruz a San Salvador de Oviedo en un contexto de clara rememoración constantiniana, como se expresa en la parte final de la inscripción: «hoc signo vincitur inimicus». La segunda conmemoración, la de la Cruz de la Victoria, tiene una cronología segura, al final del reinado de Alfonso III (908), un siglo más tarde del reinado del Rey Casto.

Nos centraremos en la primera conmemoración, la del 808. En estos momentos, el reinado del rey franco, Carlos, estaba llegando a su fin. En el año 800 se había

producido el acontecimiento más importante de toda una larga época, la coronación en Roma de Carlomagno como emperador, que, en cierto sentido, había marcado el final de una época y el comienzo de otra. La influencia y la hegemonía de este *regnum imperium* era universalmente aceptada, tanto en la lejana Inglaterra como en el joven reino astur, ambos territorios «periféricos». Conocidas son las relaciones de Offa de Mercia con Carlomagno, así como las escasas pero significativas noticias relativas al reino asturiano, la de los *Annales regni francorum* sobre la embajada de Alfonso II a Carlomagno tras la conquista de Lisboa, según la cual le envió ricos presentes, así como la de la *Vita Karoli*, que afirma que el rey astur quería ser considerado por Carlomagno *proprium suum*, lo que implicaba una relación de subordinación y podría explicar el silencio de las fuentes asturianas. También sabemos de la presencia de viajeros carolingios en el norte peninsular, así como la de personajes hispanos en el Concilio de Fráncfort del 794, sin olvidar las claras influencias francas en algunas manifestaciones artísticas astures.

Carlomagno, por su parte, mantuvo constante contacto diplomático con algunos —no con todos— poderes políticos del momento. Lo hizo especialmente con el Imperio de Oriente y con el papado romano. No obstante, tras los recientes estudios de varios historiadores y arqueólogos, hoy día vemos un mundo europeo occidental mucho más interrelacionado y menos fragmentado que el que concebíamos hace solo treinta años. Quizás sean los trabajos del americano McCormick los que mejor han sabido recoger estas novedades.¹

Mientras en occidente la figura de Carlomagno era el referente obligado de toda una época, muy diferente era la situación en la zona oriental del Mediterráneo, donde otro imperio cristiano, el bizantino de Constantinopla, era el núcleo fundamental y no había visto con buenos ojos la coronación imperial de Carlomagno. En

el mismo año 808, que aquí recordamos, era emperador Nicéforo I, que en el 802 había depuesto sin efusión de sangre a la emperatriz Irene, la misma que había llevado una frágil paz a la Iglesia y a la sociedad bizantinas con la vuelta a la iconodulia en el séptimo concilio ecuménico, segundo de Nicea, en el 787. Nicéforo, un alto funcionario de la corte, estaba gobernando de forma bastante acertada, introduciendo cambios adecuados en la Administración, aunque tenía que combatir constantemente contra los búlgaros, que se habían convertido en el principal enemigo exterior del Imperio bizantino. En efecto, la presión islámica había bajado de tono, debido, sobre todo, a los problemas internos que desembocaron en la deposición de los omeyas y el advenimiento de los abasíes, que habían trasladado hacia Mesopotamia su centro político neurálgico. Este desplazamiento hacia el este significó unas relaciones mejores entre Bagdad y Constantinopla, aunque se produjeran todavía ciertas fricciones hasta la muerte del gran Harum al-Raschid, en el 809.

En abril del 809, Nicéforo consiguió una victoria tan rotunda como inesperada frente a su enemigo búlgaro, la conquista y destrucción de Pliska, la capital del reino. Todo parecía indicar que habían vuelto los buenos tiempos de victorias del reinado de Constantino V. Sin embargo, no fue así y, en julio de 811, las tropas bizantinas sufrieron una de las más desastrosas derrotas de su historia. El emperador murió en el combate, junto con muchos altos jefes militares, y su hijo y heredero, Staurakios, quedó gravemente herido. En el 813 se produjeron los acontecimientos con que termina la *Chronographia* del monje Teófanos. El zar Krum murió, de forma inesperada, ante las murallas de Constantinopla, cuando todo parecía indicar que podía apoderarse de la ciudad.

LA SOCIEDAD BIZANTINA Y LA «CRISIS» ICONOCLASTA

No resulta fácil hacer una valoración general rápida y acertada de la situación del Imperio oriental en estos momentos. No cabe duda de que había mejorado en todo los sentidos desde los convulsos años de las inva-

¹ Entre los valiosos trabajos de este historiador, destacaré: «Textes, images et iconoclasme dans le cadre des relations entre Byzance et l'occident carolingien», en *Settimane di Studio sull'Alto Medioevo*, 41 (1993), sobre el tema *Testo e Immagine nell'Alto Medioevo* (Spoleto, 1994; vol. 1, 95-158), y su gran libro reciente: *Orígenes de la economía europea*, Barcelona, 2005 (1.ª ed. inglesa, Cambridge, 2001).

siones y luchas constantes contra los árabes. La victoria de León III que frustró el segundo gran asedio a la capital imperial en el invierno del 717-718, había terminado con los momentos más duros y terribles. Ya no habrá, por el momento, nuevos ataques islámicos a la ciudad imperial y, a lo largo del siglo VIII, se produjo una reacción lenta pero firme de los ejércitos bizantinos frente a los árabes, facilitada por los problemas internos de estos, que provocaron el final de la dinastía omeya. La fecha del 740 en que se produjo la primera gran victoria militar griega en una batalla en campo abierto, en Akroinon, resulta muy significativa, solamente seis o siete años después de que las tropas de los árabes de Al-Ándalus fueran también derrotadas por Carlos Martel cerca de Poitiers. Sin que desaparecieran completamente las incursiones árabes desde el lejano Bagdad, se puede afirmar que fueron menos frecuentes y graves. Una nueva amenaza, como se ha dicho, la de los búlgaros, tomó el relevo del anterior peligro islámico.

La situación general del imperio mejoró de forma clara, tanto la actividad económica como la estabilidad institucional, aunque no sé si tanto como para hablar de un «renacimiento bizantino», que aparece en el título de un conocido libro de Treadgold.² Creo que las sombras y los problemas que se atravesaban, hacen algo exagerada esta afirmación. Quizás, más que de renacimiento habría que hablar de una estabilización militar, política y administrativa, aunque, como veremos enseguida, no tanto desde el punto de vista social. Las grandes reformas en la organización del imperio, adoptadas en momentos muy complicados, habían conducido a una situación más tranquila. El nuevo Estado de los *thémata*, de las extensas circunscripciones o unidades de organización global del Estado, anteriormente muy centralizado, habían terminado por triunfar. Los soldados de estos *thémata*, estabilizados en sus parcelas militares, estaban siendo eficaces elementos defensivos, pero también de dinamización de la economía agraria. Al mismo tiempo, las ciudades habían dejado de ser los centros neurálgicos que habían sido en la Antigüedad tardía, pero conservaron cierta importancia. La misma

percepción del impuesto había dejado de tener a la ciudad como su principal centro, trasladándose a las aldeas (*ta jôria*), organizadas de una forma aparentemente novedosa, en forma de comunidades campesinas para la satisfacción de las cargas fiscales.

Sin embargo, a lo largo de los siglos VIII y IX, este nuevo imperio reorganizado, más reducido territorialmente pero eficazmente gestionado, experimentó una de las crisis más graves y desconcertantes de su larga historia, que se centró en algo aparentemente tan poco significativo como el culto a los iconos, a las imágenes religiosas, que se habían convertido en un signo muy importante de la piedad religiosa de los griegos y de todo el mundo cristiano en general. A fines de la segunda década del siglo VIII se iniciaba un problema que iba a desgarrar a la sociedad bizantina durante más de un siglo, debido a una inesperada prohibición imperial del culto a las imágenes. La historiografía ha sido consciente de la importancia de la cuestión y ha dedicado numerosos trabajos para poder desentrañar las causas profundas de una convulsión como esta, utilizando un número de datos más bien escaso, ya que los vencedores finales del conflicto, los iconódulos o partidarios del culto a las imágenes, debieron de destruir sistemáticamente la documentación de sus adversarios, por lo que hay que estudiar a los vencidos con la óptica y lógica de los vencedores, como suele suceder en estos casos. Como es lógico, esto supone una desventaja adicional a la hora de hacer una interpretación equilibrada.

La secuencia cronológica es sobradamente conocida, por lo que bastarán unos breves datos. En el 726, el mismo año en que se produjo una fuerte explosión volcánica en el Egeo, de la que da cuenta Teófanos, se inició la polémica con las cartas de dos obispos contrarios al culto a las imágenes, Tomás de Claudiópolis y Constantino de Nacoleya, al patriarca Germanos, que rechazó categóricamente sus razonamientos. Poco después, en el 730, el propio emperador proclamó públicamente su convicción contraria al culto a las imágenes, con lo que se iniciaba formalmente el conflicto, aunque es posible que ya en el 726 se hubiese producido la proclamación iconoclasta de León. Las reacciones contra la posición imperial debieron de existir, pero han sido exageradas

² W. Treadgold: *The Byzantine Revival, 780-842*, Stanford, 1988.

sin duda en los círculos iconómulos más radicales. De la misma forma, aunque no se puede dudar de la inmediata oposición frontal romana, algunos especialistas han creído que parte del material atribuido a estos momentos procede de una época posterior, de comienzos del siglo IX, de los ambientes más radicalmente iconómulos, como era el del monasterio de Stoudion. Tal es el caso de las cartas de Gregorio II a León III, muy discutidas entre los especialistas, aunque hoy predomina la idea de su parcial o total falsificación.³

Gregorio II (715-731) fue, sin duda, un gran papa. Romano, en una época en que predominaban los pontífices griegos, supo moverse con especial habilidad en las difíciles circunstancias del momento, con un Imperio oriental agresivo a pesar de sus múltiples dificultades y una monarquía lombarda en ascenso. Gregorio había estado en Constantinopla acompañando al papa Constantino en la visita a Justiniano II del 709-710 y, al decir del *Liber pontificalis*, había sabido responder adecuadamente a las cuestiones planteadas por el propio emperador.⁴ Su resistencia a la voluntad imperial fue muy grande, negándose primero a respetar un aumento de cargas fiscales y oponiéndose después a la postura religiosa de León. Se le ha considerado, a veces, un casi «revolucionario» y el verdadero artífice de la ruptura con el Imperio griego. La excelente monografía de Noble ha matizado bastante estas exageraciones, interpretando tal ruptura como un largo proceso iniciado en el reinado de Justiniano II y, por tanto, independiente de la querrela iconoclasta.⁵ Por tanto, el enfrentamiento

religioso no fue, en ningún caso, la causa de una supuesta ruptura entre el mundo latino y el griego.

León III, considerado habitualmente el primer emperador iconoclasta, realmente no llevó a cabo una política de persecución y de imposición de su postura a cualquier precio. Sin embargo, tomó algunas medidas importantes, como incrementar la presión sobre un papado que cada vez escapaba más a su control. Aumentó los impuestos en las tierras pontificales, especialmente en Sicilia, lo que provocó una insumisión papal, y, en un segundo momento, las iglesias del sur de Italia, de Sicilia y del antiguo *Illyricum*, pasaron a depender del patriarcado de Constantinopla, tras una larga vinculación a Roma. Ello significaba pérdida de ingresos económicos, pero, sobre todo, de prestigio.

Fue Constantino V (741-775), hijo y heredero de León III, quien llevó a cabo una política religiosa contraria a los iconos con convicción y procurando encontrar unos fundamentos filosóficos y teológicos firmes. Este segundo representante de la mal llamada «dinastía isáurica» fue, sin duda, un gran soldado y una gran hombre de Estado que, a pesar de las difíciles circunstancias en que gobernó, consiguió consolidar la situación, tanto con sus grandes victorias frente a los búlgaros como con sus medidas reorganizadoras de carácter político y administrativo. Sin embargo, su convicción religiosa en contra del culto a las imágenes le granjeó una inmerecida opinión por parte de los iconómulos finalmente vencedores, que le bautizaron con un apodo tan oprobioso como el de Coprónimo («con nombre de excremento») y le dedicaron un pequeño e injurioso opúsculo conocido como el *Adversus Constantinum Caballinum*.⁶ El joven monarca tuvo grandes dificultades para hacer efectiva la herencia paterna, ya que a la muerte de este, su cuñado Artabado, po-

³ La discusión sobre las dos cartas de Gregorio II a León III ha sido muy larga. Durante tiempo, la autoridad de historiadores tan importantes como Caspar y Ostrogorsky les ha conferido autenticidad. Sin embargo, desde una edición con un penetrante estudio de J. Gouillard («Aux origines de l'iconoclisme: le témoignage de Grégoire II?», en *Travaux et mémoires...*, 1968; vol. III, 242-307), se ha impuesto una visión muy crítica, que considera que estos documentos corresponden a los inicios de la segunda época iconoclasta. Véase G. Dagron: *Empereur et prêtre. Étude sur le «cesaropapisme byzantin*, París, 1994, 176 y ss. Esta misma consideración se está extendiendo a otros materiales, como la propia destrucción del icono de Cristo en la *chalkè* y su sustitución por una cruz, que sería, desde este punto de vista, una leyenda posterior.

⁴ *Liber pontificalis* (ed. L. Duchesne), París, 1981; vol. I, 396: «atque a Iustiniano principe inquisitus de quibusdam capitulis optimam responsionem unamquamque solvit quaestiones [...]».

⁵ T. Noble: *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680-825*, Filadelfia, 1984.

⁶ Publicado en Migne: *Patrologia graeca*, vol. 95, 306 y ss., esp. el cap. 20, en el que narra la conocida anécdota calumniosa de su profanación de la pila bautismal en el momento de recibir el sacramento de manos del patriarca Germanos, lo que se consideraba una premonición de su futura política religiosa. El apelativo de *caballinus* aludía, con desprecio, a su afición por las carreras de caballos en el hipódromo, escuela de la Antigüedad tardía, despreciada por la Iglesia. La atribución a Juan Damasceno, como se publicó en Migne, es falsa. Hay otras recientes atribuciones y la data se ha situado del 754 al 787; v. M. F. Auzepy: «L'*Adversus Constantinum Caballinum* et Jean de Jerusalem», *Byzantinoslavica*, 56 (1995), 323-338.

tente *strategos* armenio, intentó destronarlo. Durante un año, Artabardo fue el *basileus* efectivo, utilizando, al parecer, la bandera de la defensa de las imágenes. La energía y las condiciones militares del joven Constantino le permitieron recuperar el trono y volver, con más intensidad que antes, a la posición iniciada por su padre. Desconocemos el papel que tuvieron en esta agresiva política religiosa las grandes catástrofes naturales de los años cuarenta, terremotos y epidemias de peste bubónica, como había ocurrido dos siglos antes en época de Justiniano, pero es fácil imaginar que no fue pequeño.

Sabemos que Constantino mostró un interés grande por la teología y unas aptitudes nada desdeñables para su estudio. Han llegado hasta nosotros unas *Peúseis* o *Interrogaciones*, a través de las sistemáticas refutaciones que de ellas hizo algo más tarde el patriarca Nicéforo.⁷ Constantino convocó en el 754 un gran concilio, celebrado en palacio suburbano de Hieria, en el que se reunió la nueva jerarquía iconoclasta, formada por cerca de cuatrocientos obispos. En él se propuso una condena del culto a las imágenes basada en sólidos, aunque discutibles, argumentos de carácter teológico que, solo en parte, conocemos a través de la condena del *Horos* o «fórmula de fe» del concilio del 754, llevada a cabo en el séptimo concilio ecuménico, segundo de Nicea, en el 787. Los padres de esta última asamblea decidieron copiar de forma íntegra y literal la fórmula de Hieria, para poder rebatirla detalladamente. El *Horos* de Hieria muestra una solidez argumental destacable, aunque también puntos rebatibles para los obispos de Nicea.

Fue entonces cuando las fuentes dejan claro que se endureció la política religiosa imperial. Se produjeron

⁷ El gran experto reciente en la figura de Nicéforo es P. Alexander. De sus trabajos destacaremos su monografía *The Patriarch Nicephorus of Constantinople* (Oxford, 1958), y la recopilación de sus trabajos en los importantes *Variorum Reprints: Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire* (Londres, 1978). El profesor Alexander ha estudiado exhaustivamente la figura de este gran patriarca de principios del siglo IX, que ocupa un lugar intermedio en una tríada curiosa, la formada por Tarasio, él mismo y Focio. Los tres fueron de procedencia laical, ocuparon el mismo puesto en la jerarquía burocrática imperial (el de *prôtosekretis*), pero llegaron a ser grandes hombres de Iglesia y, sobre todo los dos últimos, de una enorme relevancia intelectual.

algunas represiones, aunque quizás sería exagerado hablar de persecución. Estos episodios puntuales fueron difundidos por diversos escritos, como la *Chronographia* del monje Teófanos, y, sin duda, magnificados. Estos segundos veinte años de gobierno de Constantino V han sido objeto de una crítica feroz por parte de las fuentes iconódulas. Y todo ello a pesar de los grandes éxitos militares que las tropas imperiales obtuvieron en varios frentes, pero, en especial, frente a los búlgaros. Sin embargo, fueron también los años del alejamiento definitivo de Italia respecto al imperio, iniciado mucho antes, como se ha visto. El mismo año de Hieria, Pipino III era coronado por el papa Esteban como primer rey de la dinastía carolingia y poco después se producirían sus intervenciones en la península italiana en apoyo del papado, que tanto había hecho por su entronización. Se estaba gestando un nuevo poder occidental, que llegaría a convertirse en un «segundo imperio» y que tan implicado estaría en la querrela sobre las imágenes. Los últimos intentos bizantinos por volver a controlar Italia fueron más meros gestos que otra cosa, en los que se mezclaba la impotencia con una creciente indiferencia.

La nueva posición religiosa adoptada por los primeros isáuricos no tardaría mucho en ser abandonada, tras la muerte de Constantino V en el 775. Su hijo y sucesor León IV (775-780) mantuvo oficialmente la posición de su padre, pero con mucha menos energía. Cuando murió prematuramente León, su viuda Irene asumía la regencia en nombre de su hijo de diez años, el futuro Constantino VI. Irene, ateniense e iconódula convencida, es uno de los personajes femeninos que más interés han despertado en el panorama de los estudios bizantinos.⁸ Su intento de gobernar como un auténtico *basileus*, en contra de la tradición constitucional imperial que permitía a las mujeres transmitir derechos hereditarios, pero nunca gobernar, así como su crueldad, al cegar y deponer a su hijo en el 797, le han granjeado un juicio histórico generalmente ne-

⁸ Destacaré, como aportación famosa y clásica, la de C. Diehl: *Figures byzantines*, 10.^a ed., París, 1925, 2 vols; vol. I, 77 y ss. Recientemente se ha vuelto a ocupar de su controvertida figura J. Herrin: *Mujeres en púrpura*, Madrid, 2002 (ed. en inglés, Princeton, 2001).

gativo, aunque J. Herrin haya intentado, recientemente, justificar sus actuaciones.

La iniciativa más importante de Irene y su hijo Constantino, en la fase de gobierno conjunto, fue, sin duda, la celebración de un concilio para abordar nuevamente el problema del culto a los iconos y volver a la posición tradicional. Se intentó celebrar en la misma capital, en el 786, pero la resistencia armada de unas tropas abiertamente iconoclastas que tomaron por la fuerza la iglesia de los Santos Apóstoles donde se había convocado la reunión, abortó la iniciativa. Se hizo una segunda convocatoria, esta vez en la cercana ciudad de Nicea de Bitinia, de tan importante recuerdo en la historia de los concilios ecuménicos. Para que pudiera celebrarse el concilio, Irene se vio obligada a hacer algunos cambios militares y, finalmente, este se reunió en el otoño del año 787.

El Concilio de Nicea, que fue el segundo Concilio de Nicea y séptimo ecuménico, fue un éxito aparente. Su gran impulsor y gestor fue el patriarca Tarasio, un laico que había ocupado un alto cargo en la burocracia civil del imperio, hombre hábil y pragmático, pero poco versado en cuestiones filosóficas y teológicas, lo cual se hizo sentir en los veintidós cánones conciliares y en el *Horos* o profesión de fe ortodoxa. El problema teológico de fondo que subyacía a todo el debate no fue abordado con el rigor necesario. La obsesión por rebatir las formulaciones del Concilio de Hieria llevó a los obispos a exponer en su contra la teología de Juan Damasceno cuando, ya en ese momento, se habían hecho avances mayores en lo relativo a la distinción entre la imagen en sí y su prototipo. La preocupación fundamental fue la de condenar a los iconoclastas más conspicuos y volver a la adoración de las imágenes a cualquier precio. Ello provocó que las heridas se cerraran en falso, que no se aportaran soluciones decisivas y que, en consecuencia, la situación pudiera invertirse, como así fue, en cualquier momento.⁹

⁹ De los abundantes trabajos relativos al segundo Concilio de Nicea, séptimo ecuménico, destacaré las aportaciones de un congreso celebrado en París para conmemorar su aniversario: F. Bospflug, N. Lossky (dirs.): *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, París, 1987. Aunque no participaron todos los grandes especialistas, sus enfoques son, en cierto sentido, bastante renovadores.

Por si esto era poco y contra toda lógica aparente, las decisiones del segundo de Nicea no fueron acogidas favorablemente, de forma uniforme, por el mundo occidental. El papa Adriano I había enviado sus legados que tuvieron cierto papel en las sesiones, pero la potente Iglesia franca, expresión ideológica de una monarquía en ascenso y que se preparaba, sin duda, para nuevos logros, no aceptó de buena gana el no haber sido invitada de forma especial a participar en el concilio. Además, al parecer llegó al reino franco una pésima traducción de las actas conciliares que provocó un inmediato escándalo entre los doctos eclesiásticos francos. La situación de las relaciones políticas de bizantinos y francos empeoraron de forma muy rápida. Por estas fechas debió de romperse el compromiso matrimonial entre el joven Constantino VI y Rotrud, una hija de Carlomagno, sin que sepamos muy bien en quién recae la responsabilidad de la ruptura. En algún momento entre el 788 y el 789, la política exterior de Irene se hizo más agresiva y buscó cortar las pretensiones carolingias sobre el sur de Italia y Sicilia, con un envío de tropas que no consiguió ningún resultado tangible. Todo favorecía, por tanto, un enfrentamiento entre ambos poderes que no tardó en producirse.

Fue en la década de los noventa cuando se escenificó un enfrentamiento importante entre francos y orientales. El poder y la autoridad de Carlomagno estaban llegando a su punto más alto. Sus victoriosas campañas militares culminarán por estos años con las terribles guerras contra los sajones. En su entorno se había constituido un poderoso equipo propagandístico, dirigido por Alcuino de York, encargado de magnificar la figura del rey, utilizando para ello los más variados recursos. En este contexto, la controversia sobre el culto a los iconos proporcionaba una magnífica oportunidad de erigirse en una monarquía con una postura teológica propia, capaz de hacer frente no solo a la de la Iglesia de Constantinopla, sino que, en algunos aspectos, disenter incluso de lo que Roma defendía. No cabe duda de que esta década de los noventa fue la fase de preparación de esta astuta magnificación de la figura del rey franco, que se vería culminada con éxito en los acontecimientos de la Navidad del 800.

Los llamados *Libri Carolini*, compuestos en estos primeros años de la década, fueron el primer resultado tangible de la política religiosa franca. De las variadas atribuciones que se le han asignado, parece incontestable en el estado actual de conocimientos, que se debieron —si no totalmente, al menos en su mayor parte— a la pluma del godo o *hispanus* Teodulfo de Orleans.¹⁰ Se trata de un texto de una gran dureza en el que, sin embargo, se expone una visión coherente del problema de las imágenes, en el marco de una tradición filosófica determinada. El mundo franco todavía no estaba familiarizado con las sutilezas del pensamiento neoplatónico, en su versión de «neoplatonismo cristiano». Sabemos que no será hasta las décadas centrales del siglo IX cuando se traducirán los textos del llamado Pseudo-Dionisio, enviados por el emperador Miguel II a Luis el Piadoso y nunca bien comprendidos en el mundo teológico franco. Esta carencia impedía a los eclesiásticos francos aceptar cualquier capacidad relacional de la imagen, por lo que no podía producirse un *transitus* de la misma imagen al elemento representado. Los *Libri* establecían una forma moderada de aniconismo o, más bien, una aceptación parcial del culto a las imágenes, apoyándose, fundamentalmente, en el pensamiento, o en la interpretación que de él se hacía, de Gregorio Magno. Conviene recordar que esta actitud austera y poco partidaria de representaciones iconográficas se mantuvo viva en amplios sectores de la sociedad y de la Iglesia francas, como resulta palpable al leer algunos textos de san Bernardo, pero tampoco debemos olvidar el aniconismo de algunas iglesias asturianas, como la ovetense de San Salvador, donde tan destacado papel tiene la cruz.

Lo que está fuera de toda duda es que la oposición franca a las decisiones del segundo de Nicea no era

solamente de orden teológico, sino que escondía otras causas políticas que tenían que ver con esta magnificación ya mencionada del rey franco. Se ha dicho, quizás de forma exagerada, que el Concilio de Fráncfort del 794 no era sino una respuesta al segundo de Nicea y mostraba la clara voluntad de Carlomagno de erigirse en un monarca, pronto emperador, en la mejor tradición tardorromana y bizantina, del *rex et sacerdos*. En estos últimos años de la década de los noventa, previos a la coronación del 800-801, se sucedieron las comparaciones del rey franco con personajes bíblicos, sobre todo con el rey David, que confirman claramente esta evolución de una teoría política sacralizadora. Las complicaciones que atravesaba el Imperio de Oriente, debido, entre otras cosas, a los enfrentamientos entre Irene y su hijo Constantino VI, sirvieron de excusa válida para la exaltación de Carlomagno, como se aprecia en la famosa carta de Alcuino a Carlomagno en el 799. Finalmente, los extravagantes proyectos de unión matrimonial entre Irene y Carlomagno, muy sospechosos en las mismas fuentes, no debieron de ser más que una simple maniobra de distracción.

La caída de Irene en el 802, seguida de su muerte poco después, acabó con esta anomalía política de que una mujer ocupara el solio imperial. El golpe de Estado de Nicéforo, que había dirigido las finanzas del imperio durante la última época del gobierno de Irene, fue incruento, a pesar de la indudable popularidad de la emperatriz. Es difícil llegar a un juicio objetivo sobre su personalidad y gobierno, debido a las pasiones desmedidas a favor y en contra que concitó su figura. Lo que no puede negarse es que, a pesar de todos los escándalos familiares y del enfrentamiento entre madre e hijo, Irene había continuado la labor reformista iniciada por los grandes emperadores de la dinastía siria y que, seguramente, dejó un Estado más fuerte del que encontró. Su cambio precipitado y poco meditado de política religiosa, como se ha dicho, no había podido cerrar la división interna de la sociedad. Sin duda, la mayor parte de la población era favorable al culto a las imágenes, pero también existían fuertes grupos resistentes. El poder de la Iglesia, y en particular de los monjes, se había fortalecido en el importante

¹⁰ Las ediciones más frecuentemente usadas han sido la de Bastgen, en los *Monumenta germaniae historica (Concilia II)*, Hannover/Lepzig, 1924, y la de Migne, menos cuidadosa, en *PL*, 98. Recientemente se ha publicado una nueva edición de los *Libri...* en los citados *Monumenta...*, por parte de uno de los mayores especialistas actuales en el tema: A. Freeman: *Opus Carolis regis contra Synodum (Libri Carolini), Concilia, Tomus II, Supplementum 1*, Hannover, 1998. De esta misma autora hay que destacar su colección de artículos: *Theodulf of Orleans: Charlemagne's Spokesman against the second Council of Nicaea*, Ashgate Variorum Reprints, 2003.

patriarcado de Tarasio (muerto en el 806). Durante su pontificado, los monjes de Saccudium, en Bitinia, con su abad Platón y su sobrino, el gran Teodoro, al frente, habían obtenido acomodo en la capital, en el monasterio de Stoudios o Stoudion, que databa del siglo v, donde se convirtieron muy rápidamente en uno de los grupos de presión más importante del imperio. Y no solo tuvieron como bandera el respeto del culto a las imágenes, sino su condición de auténticos censores de la moral pública y defensores acérrimos de la propiedad eclesiástica y de las exenciones fiscales a que les tenía acostumbrados Irene.

De forma paralela, se produjo en este intervalo iconódulo y en torno a Stoudion un importante movimiento de recuperación cultural. Este cenobio se convirtió en un centro de estudio y, sobre todo, de copia de manuscritos y fueron sus monjes los primeros en emplear un nuevo tipo de letra que sustituía a la tradicional uncial griega y que facilitaba la rapidez en la copia: la llamada minúscula griega, por los mismos años en que los *scriptoria* carolingios empleaban también una minúscula latina, llamada también *carolina*. La rudeza e intransigencia mostradas por sus abades no pueden hacer olvidar su indudable categoría intelectual.¹¹

Las relaciones de Nicéforo I (802-811) con los estuditas no fueron siempre buenas. Todo parece indicar que este alto funcionario, que sucedió a Irene y que actuó con la mayor diligencia en el gobierno general del imperio, sobre todo en temas fiscales, era ardentemente iconódulo. La razón de su enfrentamiento con los monjes fue de otro orden y tuvo que ver con el nombramiento del patriarca a la muerte de Tarasio en el 806. Nicéforo se había fijado, para sustituir al hábil Tarasio, en otro alto funcionario laico, también llamado Nicéforo. La opinión de Teodoro de Stoudion fue totalmente contraria a la nueva promoción de un laico, por lo que el emperador le desterró, junto con

algunos de sus más cercanos partidarios, en un acto de afirmación del poder imperial. Este alejamiento permitió que Nicéforo recibiera las órdenes y ocupara el patriarcado con orden y sin sobresaltos. Como había sucedido con Tarasio, pero de forma aún más clara, este docto secretario se convirtió en uno de los grandes hombres de Iglesia de esta convulsa época y en el gran teólogo iconódulo, como se ha mencionado. Fue, sin duda, otro de los exponentes de este relativo «renacimiento cultural», escribiendo una crónica que fue una de las primeras manifestaciones de la nueva historiografía específicamente bizantina y cuyo gran protagonista fue el monje Teófanos, que a su vez empleó los materiales dejados de forma incompleta por Jorge el Synkellos de Santa Sofía.

Tras los breves reinados de Staurakios, el hijo de Nicéforo gravemente herido en el desastre búlgaro, y de Miguel Ranghabe, yerno del mismo Nicéforo, que en su breve gobierno llegó a un acuerdo de reconocimiento de Carlomagno como «emperador de los francos», en junio del 813, las tropas aclamaban, como nuevo emperador, a León el Armenio, que sería León V (813-820). Con León llegaba al poder la oficialidad de los *tágmata* o tropas móviles de élite, cuya creación había iniciado Constantino V. No tenemos noticias de que anteriormente hubiera existido este tipo de tropas especiales, aptas para la guerra de ataque y hostigamiento, mientras que las tropas de los *thémata* solo eran eficaces en la guerra defensiva. Sin duda, estas nuevas unidades eran expresión de una mejoría en las condiciones generales del imperio, a pesar de la pervivencia de grandes dificultades frente a los enemigos de siempre, los árabes de Bagdad, los búlgaros y, en menor medida, los eslavos de los Balcanes. Los grandes amigos de León eran Miguel de Amorion, que asesinaría y sucedería en el 820 a su camarada de armas, y Tomás el Eslovo, que iba a encabezar unas de las más terribles y sangrientas rebeliones contra el poder imperial. Además, León y Miguel habían casado con dos hijas de Bardanes Turcos, otro oficial «tagmático», que se había rebelado sin éxito contra Nicéforo.

La vuelta a la iconoclastia protagonizada por León no fue fácil y se hizo de forma lenta y sosegada. Las difi-

¹¹ Teodoro Estudita es un personaje que ha despertado gran interés, especialmente en los últimos tiempos. Su figura ha sido revalorizada. Aparte de la monografía clásica sobre su figura y obra (A. Gardner: *Theodore of Studium: his Life and Times*, Londres, 1905; reed. en 1974), hay que destacar la obra reciente de T. Pratsch: *Theodoros Studites (759-826): zwischen Dogma und Pragma*, Berlín, 1998.

cultades internas y externas recientes se asemejaban bastante a las que, justamente un siglo antes, había hecho frente León III: luchas por el poder, graves problemas externos —asedio de Constantinopla por los árabes en el primer caso; Krum ante las murallas de la capital, en el segundo—. León encontró un auxiliar muy valioso en el que sería uno de los grandes personajes de este segundo periodo iconoclasta, Juan el Gramático, a la sazón joven abad, hombre culto e inteligente que se volcó en apoyo del nuevo emperador. La vuelta a la posición contraria a las imágenes tuvo lugar en marzo y abril del 815, en un concilio celebrado en Santa Sofía. El patriarca Nicéforo fue depuesto y Teodoro de Stoudion fue desterrado de nuevo. En las deliberaciones de este concilio reunión, se oyó la voz tonante de Teodoro de Stoudion, invocando un argumento que explica muchas cosas y sobre el que volveremos. Teodoro imprecaba a León diciéndole que dejase a la Iglesia y al clero resolver los problemas religiosos y él se ocupase de lo demás.

No se puede hablar de verdadera persecución en estos años iniciales de la vuelta a la iconoclastia, ni siquiera de destrucción de los iconos, sino solamente de prohibición del culto a ellos. Muchos de los consejeros más próximos de León, e incluso su propia mujer, eran abiertamente iconódulos. Solo se produjeron hechos aislados y contra personajes muy señalados, como el destierro de Teodoro. El ejército mostró su tendencia favorable a la iconoclastia, sobre todo por el hecho de que las campañas militares fueron favorables a los griegos, y el mito de los emperadores victoriosos, sobre todo de Constantino V, seguía vivo. El reinado de León fue muy corto, problemático y prometedor. En el 820, una turbia conspiración palaciega llevaba al poder a su colega de armas de toda la vida y antiguo cuñado, Miguel de Amorion, que reinaría hasta el 829 y que instauraría una corta dinastía, la conocida como *amorita* o *frigia*.

Miguel era un hombre poco cultivado. Su carrera militar, como la de León y Tomás el Eslovo, se había desarrollado en las tropas «tagmáticas» de élite y en torno a su primer protector y suegro, Bardanes Turcos. Supo elegir a sus mujeres, ya que cuando enviudó de la madre de su hijo Teófilo, casó en segundas nupcias

con una hija olvidada de Constantino VI, el hijo de Irene, a la que hizo salir de su retiro monástico, en un claro intento de legitimar su dinastía. Eufrosyne, que así se llamaba su segunda esposa, debió de ser una buena madre para el niño Teófilo, a juzgar por las deferencias que este tuvo con ella. Miguel, a pesar de sus escasas cualidades, supo encarar con cierto éxito los dos mayores problemas que se le presentaron: la política imperial respecto a las imágenes y la terrible rebelión de su antiguo compañero de armas, Tomás el Eslovo.¹²

Este levantamiento militar del tercero de los amigos que habían iniciado juntos su carrera militar tiene unas características singulares, por su duración y el rastro que dejó en algunas fuentes. El primer historiador que llevó a cabo una interpretación ambiciosa de esta revuelta fue el ruso A. Vasiliev, que vio en ella una serie de motivaciones de diverso signo, económicas, sociales, políticas y religiosas. Bastantes años después, P. Lemerle rebatió con dureza sus puntos de vista y con su proverbial aversión por cualquier tipo de explicación de orden social y económico que acompañó siempre a este gran bizantinista francés, llevó a cabo una exhaustiva crítica textual de las fuentes a disposición del historiador, e intentó demostrar que las mismas no autorizaban a transmitir una visión de los hechos de las características que había pretendido Vasiliev.¹³ El historiador ruso pensaba que se trataba de la primera gran explosión de los pequeños propietarios agrarios de las zonas orientales, aplastados por la opresiva presión

¹² Los dos problemas los analiza, naturalmente de forma muy parcial, en un precioso documento que ha llegado hasta nosotros, una carta al emperador occidental Luis el Piadoso, escrita en el 824 y publicada en *Monumenta germaniae historica (Concilia II)*, Hannover, 1908, 475-480. Da una versión interesada de la rebelión de Tomás, atribuyéndola a los propios desvíos del protagonista, que habría cometido una infidelidad con la mujer de su protector, y le atribuye una posición religiosa indebida, que no parece aludir a una supuesta iconodulia. En cuanto al tema de las imágenes, Miguel insiste en las aberraciones cometidas por los partidarios de las imágenes y se muestra partidario de una aceptación parcial de su culto, postura que esperaba ver respaldada por los francos, que, en efecto, reunieron un concilio en París en el 825 para ocuparse de la cuestión.

¹³ A. Vasiliev: *Byzance et les arabes* (versión francesa de esta obra originalmente publicada en ruso hacia 1900), Bruselas, 1935-1968 (trad. de Canard); vol. I, 22 y ss. Véase también la *Historia del Imperio bizantino*, Barcelona, 1946; vol. I, 341 y ss. El trabajo de Lemerle, «Thomas le Slave», se publicó en primer lugar en los *Travaux et mémoires* (París, 1965; vol. I, 255-297), siendo de nuevo recogido en sus *Essais sur le monde byzantin*, Ashgate Variorum Reprints, Londres, 1980, núm. III.

fiscal de Constantinopla, y que, al mismo tiempo, había en la revuelta una protesta contra la vuelta a la iconoclastia, decretada por León V y continuada por Miguel. Lemerle, sin querer arriesgarse a dar ninguna interpretación, se limitaba a rechazar los argumentos de Vasiliev. No es fácil pronunciarse en un sentido o en otro, pero es evidente que no se trata de una revuelta más para hacerse con el poder, como la que había llevado a Miguel II al trono. Estas últimas eran muy rápidas y se resolvían de inmediato, de forma favorable o desfavorable. La de Tomás, por el contrario, fue larga, con un asedio de Constantinopla de más de un año, lo que le da unas características particulares, cuya interpretación, sin embargo y con las fuentes en la mano, no resulta fácil.

El último emperador contrario al culto a las imágenes fue Teófilo, el culto hijo de Miguel y su primera mujer, Tecla. Sucedió a su padre en el 829, cuando este murió de muerte natural, y a su vez murió en plena juventud en enero del 842, dejando un hijo menor que será Miguel III, el último representante de esta corta dinastía frigia. Se trata de una figura atractiva, tratada excepcionalmente bien por la historiografía posterior, no tanto por la contemporánea, toda ella abiertamente partidaria del culto a las imágenes. Las fuentes del siglo x, en especial el llamado *Teophanes Continuatus*, alaban su sentido de la justicia y la búsqueda del bienestar de sus súbditos. En torno a su muerte se tejió toda una leyenda relativa a una supuesta conversión del emperador en su lecho de muerte, de forma clara para justificar la rápida vuelta al culto a las imágenes por su viuda Teodora, en el 843.¹⁴ Se trata, sin duda, de una figura atractiva, de un hombre amante de la cultura, gran admirador de los conocimientos, especialmente matemáticos, que entonces se concentraban en el Bagdad de los abasíes sucesores del gran Harum al-Raschid. Protegió las artes y las ciencias y sus grandes consejeros fueron Juan el Gramático, su propio preceptor, que fue nombrado patriarca, y León el Matemático, una figura poco conocida pero con unos conocimientos científicos

muy sólidos. Llenó su palacio de máquinas de origen árabe, propulsadas por ingeniosos artificios hidráulicos, pero también hizo habilitar un sistema de señales que permitían comunicarse con las fronteras orientales en muy poco tiempo. Su gran baldón fue su gran odio a las imágenes, que le llevó a practicar algunos actos de crueldad, como viene testimoniado por la fama que alcanzaron algunos «perseguidos», como los llamados hermanos *Graptoi*, que llevaban impresos en su rostro versos contrarios a las imágenes y que se convirtieron en símbolos de ortodoxia en los últimos estertores de la persecución.

Es indudable que existía un cansancio grande, que la mayor parte de la población adoraba los iconos (al parecer lo hacían la propia esposa y las hijas de Teófilo) y que esta vez se podían cerrar las heridas con un éxito mayor que en el reinado de Irene. Así se hizo y un año después de la muerte de Teófilo se volvió solemnemente a la adoración de iconos, que, a partir de entonces, constituiría el último gran elemento de la *orthodoxia* o *corpus* teológico y religioso completo de la Iglesia y de la sociedad bizantinas. No se vio la necesidad de convocar un nuevo concilio ecuménico, lo que habría exigido la recurrencia a Roma, quizás por la mala experiencia del 787. Bastó con una reunión de los principales eclesiásticos con la emperatriz, su principal consejero Teoctisto y el nuevo patriarca Metodio, que había sucedido al depuesto Juan el Gramático. Y, de esta manera, de forma solemne el primer domingo de cuaresma del año 843 (12 de marzo), fiesta que aún se celebra en la Iglesia ortodoxa, se volvió a la adoración de las imágenes, con el apoyo de un texto conocido como el «*Synodikon* de la ortodoxia».¹⁵

A pesar de la aparente facilidad con que se había recuperado la unidad religiosa, no dejó de haber dificultades. Muy pronto se vio que algunos eclesiásticos, principalmente los monjes estuditas, reclamaban venganza o al menos que se tuvieran en cuenta las actitudes pasadas. Se formó, de esta forma, un grupo rigorista

¹⁴ A. Markopoulos: «The Rehabilitation of the Emperor Teophilos», en L. Brubaker (dir.): *Byzantium in the Ninth Century. Dead or Alive?*, Ashgate Variorum Reprints, 1998, 37 y ss.

¹⁵ J. Gouillard: «Le synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire», *Travaux et mémoires*, 1967; vol. II, 1-316. Este primer domingo de cuaresma es denominado en la liturgia greco-ortodoxa *é kyriaké tés orthodoxias*, o «domingo de la ortodoxia».

o «celota» (puro), con la exigencia de excluir de cualquier posición eminente a un antiguo enemigo de las imágenes. En suma, no defendían una sincera reconciliación en la Iglesia y en la sociedad. Frente a ellos, otros muchos eclesiásticos, como el patriarca Metodio y algunos miembros destacados de la corte imperial, defendían una postura mucho más moderada, en busca de una paz social y religiosa. Este enfrentamiento, al principio solapado pero más tarde más abierto, sobre todo cuando se mezcló con la cerrazón del patriarca Ignacio, sucesor de Metodio e hijo del antiguo emperador Miguel I Ranghabe, originó problemas muy complejos, como fue la propia dimisión, real o forzada, de Ignacio y la promoción de Focio. En cierto sentido, el mismo cisma fociano fue un último coletazo del largo conflicto de las imágenes.

PRINCIPALES INTERPRETACIONES RELATIVAS A LA QUERRELLA ICONOCLASTA

Pocos problemas históricos han sido tan debatidos y han merecido tanta atención como el que venimos tratando. La escasez de las fuentes y el carácter sesgado de estas, lejos de ser un factor de disuasión para la investigación, ha sido casi un estímulo. A falta de un apoyo riguroso en unas fuentes inequívocas, los historiadores han tenido que recurrir a otras armas muy válidas para la investigación histórica, como son la capacidad de relación o la misma imaginación teórica. El balance es importante. Es mucho y con frecuencia bueno o muy bueno lo escrito en los últimos treinta años, que nos ha permitido al menos un acercamiento válido al fondo del problema.

G. Dagron, uno de los historiadores que han escrito cosas más sensatas sobre esta época, escribía en 1993 que el iconoclasmo era mucho más que una «crisis», que no hay «crisis» que dure siglo y medio y que la política contraria a las imágenes no fue la causa de los problemas del imperio, sino que acompañó a todo un complejo proceso de transformación. En una publicación muy reciente, el gran historiador francés hablaba de «un gran debate de civilización y de sociedad, llevado con

dificultades hasta su finalización o, más bien, hasta una situación de «*impasse*».¹⁶ Por tanto, estamos ante un problema muy complejo y muy profundo, una auténtica crisis de valores globales que podría interpretarse como el aspecto ideológico, religioso, intelectual y artístico del gran cambio que experimentó la sociedad oriental a partir del siglo VII, cuando de verdad podemos hablar de un nuevo imperio, con nuevas soluciones y con nuevas creencias. De forma inconsciente, se debió de producir un gran debate sobre todos los aspectos mencionados que, por desgracia, no ha llegado suficientemente explicitado en nuestras fuentes. Por tanto, las respuestas parciales que analizan solo una parte del problema no serán suficientes. Nos acercarán a la realidad, pero solo a una parte de ella.

Este es el caso de las influencias islámicas y judías en el desencadenamiento del problema que algo tuvieron que contar, pero que, en ningún caso, pueden considerarse elementos definitivos. El conocido decreto de Yezid II del 721 estaba demasiado próximo para no ser conocido por León III e, igualmente, la recurrencia constante a los textos veterotestamentarios y cierta vocación de pueblo «elegido» de los griegos pudieron contar en la voluntad imperial, pero seguramente de forma puntual. Ambos fenómenos son diferentes en uno y otro ámbito, como lo son también las religiones e incluso las propias civilizaciones. No parece haber habido ninguna influencia directa ni de Damasco en la primera fase ni de Bagdad en la segunda sobre el iconoclasmo bizantino. Además, como apuntaba O. Grabar, no se puede hablar de una iconoclastia islámica, sino de un simple «aniconismo».

Tampoco parece que se pueda situar el debate teológico, que claramente lo hubo, como un elemento primordial en el conflicto. Más bien fue una consecuencia que una causa. A pesar de la gran autoridad de Ostrogorsky y de las actitudes próximas al monofisismo mostradas por Constantino V, hay que excluir que se trate

¹⁶ La primera afirmación proviene de sus magníficas páginas sobre la Iglesia bizantina (*Evêques, moines, empereurs, 610-1054*), en el vol. IV de la *Histoire du christianisme*, París, 1993. La segunda está contenida en sus profundas y lúcidas páginas, en G. Dagron: *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, París, 2007, 57.

de una continuación del debate cristológico, resuelto de forma definitiva en el sexto concilio ecuménico del 680-681, aunque en este punto no exista un acuerdo completo.¹⁷

Como ya he dicho antes, no conviene olvidar la falta de conocimiento profundo del pensamiento teológico de los enemigos de las imágenes, que, recordémoslo una vez más, solo se puede valorar a través de sus refutaciones. Tampoco debemos pensar que ambos grupos se movían en líneas de pensamiento radicalmente diferentes. Las líneas generales de la especulación filosófico-teológica eran bastante uniformes: existía un platonismo o neoplatonismo cristianizado y puesto al día, sobre todo por el llamado Pseudo-Dionisio, cuyos principales tratados —en especial el de la *Jerarquía celeste*— se habían empezado a conocer hacia el 500, si bien no se habían utilizado de forma efectiva hasta un siglo más tarde. Tanto el platonismo y neoplatonismo como el pensamiento de Aristóteles no solían utilizarse de primera mano, sino a través de los resúmenes o *scerpta* de escuela. Tampoco hay que olvidar el peso del antiguo antiiconismo o, por lo menos, aniconismo, que desde los primeros siglos cristianos había tenido importantes representantes, como el mismo Orígenes y sus continuadores, entre los que se puede contar al mismo Eusebio de Cesarea, o el famoso «martillo de herejes» del siglo iv, Epifanio de Salamina de Chipre, que, se dice, habría mandado destruir un icono.

El mundo occidental, sin ser tampoco proclive al culto a las imágenes (Ambrosio o Jerónimo no fueron partidarios ardientes de ellas), pronto abandonó la discusión sobre el problema. Su mayor pragmatismo y menor predisposición a los debates teológicos llevaron a los eclesiásticos latinos a acogerse a una visión simplemente «permisiva» del culto a las imágenes, como «la Biblia de los incultos», en expresión de Gregorio Magno. Sin embargo, la cristiandad oriental fue mucho más

proclive a este tipo de debates y no dejó de plantearlo en ningún momento, sobre todo cuando se produjo una proliferación espectacular de las imágenes, desde que se iniciaron las grandes dificultades desde principios del siglo vii. Recordemos que mucho tiempo antes del estallido de la querrela, el patriarca Sergio paseó ante las murallas de la capital los principales iconos de ella, en el intento de asedio de los ávaros, en el 626. Desde la segunda mitad del siglo vi, por otra parte, se hicieron famosos algunos de los grandes iconos llamados *acheiropoietai* o no hechos por la mano del hombre, como el célebre supuesto rostro de Cristo conservado en Edessa o el capadocio de Camuliana, así como el retrato de la *Theótocos* atribuido a san Lucas. En algún sentido, algunos iconos se confundían casi con las reliquias, aunque el punto de partida fuera diferente. Basta recordar que el mismo Concilio Trullense o Quinisexto, del 691-692, en su canon 82, prohibía la representación de Cristo como cordero de Dios y preconizaba su representación figurativa, solo cuarenta años antes de las prohibiciones de León III. Por tanto, no parece probable que se produjera una nueva definición teológica en tan poco tiempo, sino que más bien el cambio se produjera por otros motivos.¹⁸

Creo que la línea de análisis fundamental ha de plantear los problemas de historia general, política, económica, social, ideológica, más que por aspectos como es la del pensamiento teológico o las influencias exteriores. En 1973, P. Brown, el gran historiador de la Antigüedad tardía, publicaba un artículo profundo y revelador, muy poco tiempo después de su famoso trabajo sobre el *holy man*.¹⁹ En cierto sentido, ambos trabajos tienen relación entre sí y abordan el complejo problema de la transición en el mundo oriental. Si bien el primer artículo ha sido generalmente alabado, no

¹⁷ Véase la oposición fuerte entre planteamientos de uno de los grandes especialistas en teología bizantina, J. Meyendorf: *Initiation à la théologie byzantine*, París, 1975, 60 y ss., donde ve problemas cristológicos en el centro de la querrela de las imágenes y considera importante la influencia monofisita, y los abiertamente contrarios de S. Brock: «Iconoclasm and the Monophysites», en A. Bryer y J. Herrin (dirs.): *Iconoclasm*, Birmingham, 1977, 53 y ss.

¹⁸ Sobre el culto a las imágenes antes del siglo viii, v. E. Kitzinger: «The Cults of Images before Iconoclasm», *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), 83-150, trabajo pionero, aunque no exento de críticas posteriores; v. también A. Cameron: «The *Theotokos* in Sixth-Century Constantinople», *Journal of Theological Studies*, 29 (1978), 79-108.

¹⁹ P. Brown: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101; P. Brown: «A Dark-Ages Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy», *The English Historical Review*, cccxlvii (1973), 1-34.

sucede lo mismo con el segundo, que muy pronto encontró una fuerte oposición por parte de algunos bizantinistas importantes, como L. Barnard y St. Gero.²⁰

Independientemente de cuestiones puntuales, el trabajo de Brown tiene el enorme mérito de haber planteado cuestiones nuevas, como son la relación entre los iconos y el *holy man*, que él había estudiado anteriormente, la interpretación de la querella como un largo debate sobre «lo sagrado y lo profano», y la vinculación del conflicto con cuestiones tan generales como la posición de la magistratura imperial en el marco de la teoría política y la relación existente con los elementos centrífugos y disgregadores frente a los centrípetos o unificadores en la realidad política del nuevo imperio tan disminuido por las invasiones del siglo VII. G. Dagron, por su parte, ha sabido transitar sabiamente por el camino abierto por Brown, dejando a un lado las cuestiones puntuales y profundizando en estas cuestiones centrales que había planteado el gran historiador inglés.

En mi opinión, es en este marco de la historia general donde la querella adquiere una significación más profunda y coherente, más allá de un debate teológico, de una contraposición de elementos orientales (o incluso «semíticos», han escrito algunos) y grecorromanos, o de las influencias árabes y judías. Recordemos que el problema estalla cuando lo peor de la crisis ya había pasado, aunque, naturalmente, esto no lo supieran entonces. El gran éxito de León III, en el asedio de Constantinopla durante el invierno del 717-718, había dado seguridad externa, ampliada por la victoria de Akroinon en el 740 o los grandes triunfos de su hijo Constantino V frente a los búlgaros. Todo ello sucedió, sin embargo, en medio de grandes catástrofes generales, como la gran explosión volcánica de Théra en el 726 y las catástrofes de la década de los cuarenta (terremoto del 740 y último gran brote de peste en el 747, en un curioso paralelismo con lo sucedido dos siglos antes con Justiniano). La política reformista de los emperadores isáuricos, su moderación económica y fiscal, estaban ya

produciendo sus frutos y el aparato del Estado estaba adaptándose a la nueva situación territorial. En cierto sentido, algunas campañas militares del siglo VIII dejan de ser defensivas y se convierten en guerra de agresión, lo que explica la creación de los primeros *tágmata* o tropas móviles de élite. Las reformas fiscales culminan con Nicéforo I (802-810) y la creación del *kápnikon* o impuesto directo sobre el hogar, característico de la época bizantina media. En esta atmósfera de cambio y adaptación, era imprescindible una redefinición de la figura y de la magistratura imperial, en relación con la Iglesia y con toda la sociedad.

El modelo constantiniano de poder imperial había durado, sin grandes sobresaltos, hasta Justiniano. Las relaciones con la Iglesia, en estos dos siglos, habían ido evolucionando, pero siempre sobre la base de la religión como asunto de Estado, fuera, como así fue hasta Graciano, el emperador *pontifex maximus* o, desde fines del IV, sin este título. La autoridad imperial se fue apoyando progresivamente en la Iglesia y en los obispos y, desde fines del IV, respaldó las pretensiones de esta de convertirse en la única religión aceptada. Todo el aparato y ceremonial imperiales se fueron cristianizando. La culminación la encontramos en la *Novela VI* de Justiniano, auténtico pequeño tratado de teoría política de un poder fuertemente religioso y absolutista.

Las cosas cambiaron, sin duda, cuando comenzaron los grandes problemas externos. Heraclio acentuó su ideología providencialista y mesiánica en sus guerras externas, pero también tuvo que enfrentar las críticas del patriarca por su incestuoso segundo matrimonio, así como por su incautación de bienes eclesiásticos para hacer frente a los persas. Las vicisitudes de las guerras contra los árabes aumentaron la recurrencia a los iconos y reliquias y, como demuestra el caso de Tesalónica y su dependencia de san Demetrio, se incrementó el «patriotismo local» de que hablaba P. Brown. Los cincuenta años transcurridos entre los dos asedios de Constantinopla (674-678, 717-718) fueron importantes y dramáticos: los trágicos periodos de gobierno de Justiniano II, los cortos reinados de varios emperadores fantasma, la fuerte presión islámica en Asia Menor y un largo etcétera pudieron perfectamente hacer pensar que

²⁰ L. Barnard: *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leyden, 1974; St. Gero: «Notes of Byzantine Iconoclasm in the Eight Century», *Byzantion*, XLIV (1974), 23-42.

los iconos estaban fallando y que la divinidad estaba ofendida por la idolatría de su pueblo elegido.

St. Gero puso agudamente de relieve la importancia que tiene el prólogo de la Ecloga, o recopilación jurídica de León y Constantino, para comprender la mentalidad mesiánica de León, su constante alusión al Antiguo Testamento y su vocación de presentarse como el máximo poder y la máxima autoridad, prescindiendo incluso de la jerarquía eclesiástica. Los ataques a los iconos debieron de ser una pieza de esta mentalidad. Pero las cosas habían cambiado mucho desde los tiempos de Justiniano y de su *Novela vi*. El emperador tenía enfrente a una jerarquía mucho más aguerrida y dispuesta a ocupar su parcela de autoridad y, a su lado, un monacato con una fuerza creciente. Esta Iglesia poderosa se había dotado, además, de un pensamiento coherente tras una labor intelectual nada desdeñable. Máximo el Confesor, el gran adversario de Constante II y gran campeón de la ortodoxia frente al monotelismo, había sido el primero en incorporar el pensamiento del Pseudo-Dionisio, creando de esta forma un auténtico «platonismo cristiano» que, en muchos sentidos, había roto con el platonismo y neoplatonismo de la tardía Antigüedad. Para Máximo, el cuerpo humano había dejado de ser esa especie de cárcel en la que se encerraba el espíritu para ser una realidad divinizada por la acción de la gracia divina, de la salvífica redención de Cristo. Y no olvidemos que los grandes teólogos de los siglos VIII y IX, como Juan Damasceno, Nicéforo y Teodoro Estudita, fueron ávidos lectores y admiradores de Máximo. Pero, además, Máximo había reivindicado ya lo que será la máxima exigencia de todo este grupo de eclesiásticos, hasta Focio: que fuera la Iglesia, y en especial su jerarquía, la que definiera el dogma y que el emperador se apartase de esta tarea. Se trataba de una importante ruptura con la tradición, desde los tiempos del Henótico de Zenon, por la que el dogma podía definirse a través de la legislación imperial. Baste recordar el decreto de los Tres Capítulos de Justiniano o la *Ékthesis* de Heraclio.

El enfrentamiento resultaba inevitable. Los emperadores isáuricos no debieron de calcular la fuerza de los grupos a los que se iban a enfrentar. Sobre todo si

a ello sumamos el papado romano, con dos figuras tan extraordinarias como Gregorio II y Gregorio III, que estaban ya encabezando cierto «patriotismo itálico» y estaban dispuestos a recurrir a cualquier ayuda externa para romper su vieja dependencia con Constantinopla, incluido el cada vez más potente reino franco. Al «cesaropapismo» imperial de León III —hay que recordar su ambición de ser *basileus kai iereus*, sea cual sea la fecha de esta expresión— se oponía una Iglesia dispuesta a luchar por defender lo que ella consideraba la *orthodoxía* y no solo en sus aspectos puramente dogmáticos. Constantino V reunió su «concilio imperial» en el 754, como lo había hecho Justiniano dos siglos antes, y me parecen muy claros los paralelismos existentes entre el quinto concilio ecuménico y la condenación de los Tres Capítulos y el Concilio de Hieria, que condenaba el culto a las imágenes. Pero la argumentación teológica, débil a juzgar por lo que sabemos a través de la condenación del *Horos* de Hieria en el segundo de Nicea o de las refutaciones de Nicéforo a las *Peuseis* de Constantino, no era lo fundamental, sino la tremenda capacidad de resistencia del grupo aferrado a la defensa de las imágenes, capaz de replicar eficazmente, no solo con los tratados a favor de las imágenes de Juan Damasceno, sino con el panfleto antes mencionado (*Adversus Constantinum Caballinum*), también escrito entre Hieria y el segundo de Nicea. Todo el poder imperial, además de emperadores de gran valía, no bastaba para acallar a los partidarios de los iconos. Pocos emperadores bizantinos han sido tan injustamente denigrados como Constantino V. Y sospecho que fue más por actuar como teólogo —bueno o malo— que por el verdadero contenido de sus posiciones.

Si el de Hieria había sido el concilio de Constantino, el segundo de Nicea fue el de Irene y Tarasio. Pero en este concilio sucedieron cosas muy importantes, sobre todo en relación con la propaganda iconódula y con la propia posición de la jerarquía, como analizó de forma muy perspicaz M. F. Auzépy.²¹ Como ya había hecho notar Dagron, en Nicea no se produjo una buena crítica

²¹ M. F. Auzépy: «Manifestations de la propagande en faveur de l'orthodoxie», en L. Brubaker (dir.): *Byzantium in the Ninth Century. Dead or Alive?*, Ashgate Variorum Reprints, Aldershot, 1998, 85 y ss.

y cotejo textuales, algo fundamental para haber hecho una definición teológica rigurosa. Más bien se aludió en todo momento a la *tradición*, concepto etéreo y poco claro que sirve para justificar lo que se quiera. Además, se hablaba de una «tradición no escrita» que hacía retrotraer a los primeros tiempos del cristianismo una supuesta adoración de los iconos. Los pocos textos de apoyatura resultaban de una veracidad muy discutible, cuando no abiertamente falsos. Me parece claro que no se traba de una lucha entre tradición e innovación, sino del empleo de *dos tradiciones distintas* e irreconciliables, sin que haya que pensar que había, por parte de uno u otro grupo, una intención de engaño deliberado. Pero creo que ha acertado Auzépy al señalar que en el segundo de Nicea, con la cobertura de una presencia tibia de los legados papales, lo que garantizaba su «ecumenicidad», se produjo un avance muy importante en este reforzamiento del papel de la Iglesia y su jerarquía, y también del monacato, participante en el concilio, frente al propio poder imperial. Es en el concilio cuando se crea la falsa dicotomía entre una tradición de adoración de las imágenes y la novedad revolucionaria (*kainotomía*), de los enemigos de ellas. Rechaza la acusación de idolatría debido a que «Cristo había abolido toda idolatría», en una apuesta por el Nuevo Testamento, frente a las preferencias veterotestamentarias de sus adversarios. En este brillante ejemplo de manejo de la propaganda, que refleja el trabajo de Auzépy, se había conseguido dar la vuelta a la realidad y convertir en una verdad incontrovertible que *toda* la tradición cristiana había estado y estaba a favor de la adoración de los iconos.

Tras la fragilidad de la segunda fase de la iconoclastia, se volvieron a imponer las posiciones del II Concilio de Nicea, pero esta vez sin recurrir a un nuevo concilio ecuménico, sino con una fulgurante actuación liderada por el patriarca Metodio. Pero la fuerza de la Iglesia y de su jerarquía triunfante siguió incólume e incluso fue aumentando. Nadie encarna

mejor, como ya hemos dicho, este nuevo espíritu que la figura de Focio, el tercero de los grandes laicos, promocionado al patriarcado en 858. Fue capaz de hacer frente a un pontífice tan combativo como Nicolás I, sacando a la luz todos los viejos agravios que la cristiandad griega almacenaba desde hacía tiempo (ya muy visibles en el Quinisexto), reivindicando una vez más la *tradición*. Fue depuesto por el primer emperador macedonio, Basilio I, en una actuación política inevitable para poder fortalecer su posición en el trono imperial, tras el asesinato de Miguel III en septiembre del 867. Pero, tras el paréntesis del nuevo patriarcado de Ignacio, Focio recuperó su anterior situación a la muerte de Ignacio, en el 879, y convocó su propio concilio, muchas veces conocido como «concilio fociano», en el invierno del 879-880. Finalmente, fue de nuevo depuesto por su propio discípulo, León VI, pero no sin antes haber dejado escritos los primeros capítulos de la *Epanagôgê*, sin duda el texto en el que se reconoce más claramente la importancia de la posición del patriarca y sus relaciones armónicas con el poder imperial. Naturalmente, no siempre se cumplieron estas proclamaciones de esta introducción a la obra jurídico-legislativa de Basilio y León, pero ya es mucho que se vertiesen por escrito. Habitualmente, los emperadores bizantinos siguieron dominando a la Iglesia, pero contemplaremos la fuerte resistencia del patriarca Nicolás Místico, discípulo de Focio, al cuarto matrimonio de León VI y a la legitimación del niño nacido de él, el futuro Constantino VII o, más adelante, la negativa del patriarca Polyeucto a coronar a Juan Tzimiscés, si no dejaba a un lado a Teófilo, la viuda de Romano II y de Nicéforo Focas, que le había ayudado a apoderarse del trono en el 969. Parece obvio que el largo conflicto iconoclasta había servido para acrecentar el poder jerárquico de la Iglesia griega en el marco general de la situación política y para moderar, en cierto sentido, el «cesaropapismo» imperial, al menos en la definición del dogma.