

Autoridad carismática y disidencia religiosa. La hagiografía Siria en los siglos V y VI

Héctor R. Francisco

1. Introducción

La aparición del fenómeno monástico en la Antigüedad tardía puede ser entendida como la resolución transitoria del problema de la autoridad espiritual en la Iglesia. Desde el siglo I dC. la competencia entre el poder episcopal, basado en la transmisión burocrática de la autoridad a través de la sucesión apostólica; y la autoridad carismática, la que ciertos individuos adquieren a partir de un estilo de vida que los separa del mundo; tuvo su resolución en el siglo VI dC. con la incorporación definitiva de los monjes dentro de la Iglesia. Al mismo tiempo, esto permitió, al monopolizar la sucesión episcopal, la preeminencia del estamento monástico como grupo por sobre el clero secular¹. Los Concilios de los siglos IV a VI permitieron esta evolución en la medida que la disidencia religiosa al imperio solo pudo ser sustentada a partir de una autoridad carismática, debido a que el clero episcopal no podía sostenerse sin el apoyo imperial. Nuestro objetivo será analizar un aspecto de esta interacción entre poder carismático y poder episcopal dentro del marco del lenguaje político en la Antigüedad tardía. Centraremos nuestro interés en las formas en que la libertad de palabra, asociada al concepto clásico de *parrhesía* adquiere nuevos significados en el contexto de las disputas cristológicas en el estado tardorromano. Partimos de la definición clásica del término, asociada a las prerrogativas del ciudadano, luego, veremos su desarrollo en el contexto del mundo tardorromano, cuando las tradiciones municipales clásicas se incorporan a los estados autocráticos en el mundo oriental. Allí adquieren nuevas significaciones gracias a su apropiación por parte del discurso cristiano tanto en griego como en siríaco. Partimos de la premisa que esta nueva definición obedece a las transformaciones sociales que se desarrollan en el mediterráneo oriental entre los siglos III y VI y que se reflejan en la ambigüedad del discurso cristiano en su apropiación de los espacios de poder polí-

¹ Sobre el desarrollo de la autoridad en el cristianismo primitivo: Vide Van Copenhausen, Hans *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the first 3 centuries*. Londres, 1997.

tico. Esta definición no pretende ser exhaustiva ni concluyente, sino que lo iniciamos como primer paso hacia una investigación más extensa de las estrategias de construcción de la estructura (o estructuras) de poder dentro de la Iglesia oriental desarrollada entre los siglos V y VI. Nuestro énfasis en el discurso político dentro del contexto religioso del imperio romano oriental obedece a dos factores. Por una parte la intrínseca relación entre estado y religión que se verifica en el mundo tardorromano oriental y protobizantino; y por otro la transformación del clero provincial en voceros de las elites locales. Esto nos obligará a proyectar las prácticas políticas del clero como hombres públicos sin dejar de lado los aspectos teológicos. En particular, queremos analizar el desarrollo del concepto de *parrhesía* que se refiere a la libertad de palabra. A través de un análisis de dicho concepto, intentaremos demostrar como en distintos contextos políticos y culturales, adquiere nuevos significados, siempre adaptados a la constitución de una nueva elite que intenta transformarse en interlocutor con el estado. Para esto, debemos recordar que no existe un discurso cristiano monolítico sino una serie de discursos siempre en estado de adaptación y reajuste y siempre listos para absorber de manera oportunista cualquier cosa que pueda ser útil del vocabulario retórico. Gran parte del éxito del cristianismo radica en su capacidad efectiva de crear su propio imaginario que se apoya en la capacidad de resignificación de elementos derivados de la cultura clásica, utilizándolos para sus propios fines².

2. La parrhesía en el mundo clásico y en Antigüedad tardía

Para definir el papel de las formas discursivas en las prácticas políticas de la Antigüedad debemos hacer referencia al lugar ocupado por la *paideia* (como ámbito de cultura compartida por la elite clásica) en la determinación del acceso al poder. Este término, fue generalizado por el filósofo Alemán Werner Jaeger³ y se ha convertido en sinónimo de lo que los estudiosos consideran la “cultura clásica”, esto es, aquellas manifestaciones del alto mundo intelectual en lengua griega que desde por lo menos el siglo VIII a.C. se desarrollaron en la cuenca del mediterráneo oriental y se extendieron a partir del siglo III a.C. al occidente latino. Este sistema educativo (como lo define

² Cameron, Averil *Christianity and the rhetoric of Empire*. Londres, 1991.

³ Jaeger, Werner *Paideia*. México, 1993 (1933). Idem *Cristianismo primitivo y Paideia Griega*. México, 1993 (1961). El concepto de *párrhesía* es utilizado por primera vez en el siglo V a.C. y recorre todo el mundo clásico hasta el bizantino. Dicho término surge de la raíz *pan-rêma*, literalmente decir todo, hablar claramente y en consecuencia el hablante da una explicación completa de aquello que tiene en mente.

Jaeger) se basaba en una tradición literaria-filosófica de matriz urbana que se remontaba a los poemas homéricos y se había convertido en el símbolo de la unidad cultural de las elites de las ciudades griegas primero, y luego del mundo romano-helenístico. Esta definición cultural del mundo clásico se asocia directamente con las prácticas políticas desarrolladas en el mundo de la *paideia* clásica y el desarrollo de la palabra como herramienta. La *parrhesía* (libertad de palabra, hablar con libertad, confianza, claridad de palabra) es un elemento constitutivo de la *paideia* en tanto es parte de la práctica del discurso político. Así, adquiere especial relevancia en relación con la definición del hombre como *zoon politikón* que predica la verdad (*aletheia*)⁴. Para Michel Foucault, la *parrhesía* como ejercicio verbal de la verdad sin adorno es esencialmente el uso de la crítica a un interlocutor socialmente superior y por la cual, y desde una posición subordinada, se asume el riesgo de irritarlo con el ejercicio de ésta; sin embargo, el *parrhesiastés* es un hombre libre (ciudadano) y tiene el deber de expresar esa verdad. Por lo tanto, la *parrhesía* establece una relación íntima entre el que habla y aquello que es dicho⁵. Así podemos distinguir un doble uso clásico del término:

- a) En primer lugar un uso más amplio y positivo de la *parrhesía* como una actividad verbal en donde se establece una correspondencia entre opinión y verdad, es decir, que existe una estrecha conexión entre el hablante y el hablado y por lo tanto se distingue de la retórica.
- b) En segundo lugar, un uso despreciativo del término, que el autor asocia a Platón y la tradición cristiana que se definiría como “charlatanería” que impide la contemplación⁶.

Nuestro objetivo es, de aquí en adelante, describir la función de la *parrhesía* en el contexto del Estado autocrático romano oriental desde dos perspectivas: Por un lado, en la relación entre el Estado y una estructura jerárquica en formación (la Iglesia) y por otro, las relaciones internas de poder y solidaridad en esa estructura en formación y diversificación.

En el siglo III dC. el estado romano ha devenido en una estructura burocrática centralizada en la figura autocrática del emperador. Este proceso es

4 L. Spina, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*. Nápoles, 1986, pp. 25-60.

5 ...il parlante rende manifestamente chiaro e ovvio il fatto che ciò che egli dice è la sua personale opinione (...) Nella parrhesia il parlante sottolinea il fatto che egli è contemporaneamente il soggetto dell'enunziazione e dell'enunciandum, cioè che egli stesso è il soggetto dell'opinione a cui si sta riferendo. Foucault, Michel *Discurso e verita nella Grecia antica*. Roma, 1997, p 4.

6 Platón *La República* 577b, *Fedro* 240e, *Las Leyes* 649b, 671b. Vide: Bartelink, G.J.M. Quelques observations sur la Parrhesia dans la littérature paléochrétienne. En: *Latinitas Christianorum primaeva*, III, pp. 44-45.

paralelo a la erosión de las viejas tradiciones municipales del Mediterráneo oriental⁷. Dicha erosión se asentaba en la tendencia a la ruralización de las elites provinciales que huían de las pesadas cargas de la política municipal minando el modelo clásico de política forense y dejando lugar a la conformación de una nueva elite compuesta por burócratas imperiales y obispos locales. Éstos conciben una nueva forma de acceso al poder, dejando a la carrera eclesiástica o la burocracia imperial como únicas alternativas de ascenso social a los hijos de la elite provincial⁸.

Este proceso llega a un punto de maduración cuando, en el año 408, asciende al trono de Oriente Teodosio II. En su reinado se inicia una etapa de enfrentamiento entre teólogos alejandrinos y antioqueños en torno a la relación entre las naturalezas humana y divina de Cristo. Sin embargo, esta disputa no se limitaba a un mero debate teológico; a un nivel más profundo se debate la definitiva formación de una estructura jerárquica dentro de la Iglesia marcada por la lucha de los dos mayores obispados cristianos por el control del emergente obispado de la nueva Roma⁹. Estos debates provocan una a serie de concilios que se abren con Éfeso I (431), Éfeso II (449), y Calcedonia (451); dónde se sanciona tanto la fórmula cristológica de “en dos naturalezas sin confusión”, como la estructura jerárquica del canon 28 del concilio de Calcedonia, donde queda definitivamente consolidada la identidad entre estado e Iglesia en el oriente bizantino (en oposición al ecumenis-

⁷ Jones, A.H.M. *The later Roman Empire*. Oxford 1964. Morriison, Cécile & Sodini, Jean Pierre *The Sixth Century Economy*. en Laiou, Angeliki (ed.) *The Economic history of Byzantium*. Vol. 1. Washington DC, 2002, pp. 171-220

⁸ Véase las amargas quejas de Libanio frente a la decadencia de la retórica forense en Festugiére, A.J. *Antioche païene et chrétienne. Libanius, Chrysóstome et les moines de Syrie*. París, 1959. Brown, Peter *El mundo en la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid, 1989 (1971). Idem *Power and persuasion in late antiquity. Towards a Christian Empire*. Wiconsin, 1992.

⁹ El debate giró en trono a la resolución del problema del nexo de unión de las naturalezas humana y divina de Cristo El detonante de la controversia será la posición del Patriarca de Constantinopla Nestorio, que rechazó el término *theotokos* aplicado comúnmente a la virgen María. La negativa a aceptar esta palabra se debía a que suponía el cambio en la *physis* divina. Durante el concilio de Éfeso los antioqueños aceptaron bajo presión esta palabra aunque muchos (entre ellos Teodoreto) prefirieron el término *anthropotokos*. Fueron Diódoro de Tarso y Teodoro de Mopsueste los formalizadores de esta escuela teológica. Sus obras nos son sólo en parte conocidas en especial las doctrinas sobre la encarnación del segundo quien fue objeto de ataque de monofisitas y neocalcedonianos en el siglo VI. Durante los siguientes veinte años se cerrará un caso de definición teológico y jurídico que cristalizará la estructura jurisdiccional que prevaleció en la iglesia ortodoxa por mil quinientos años. No nos detendremos en los vericuetos de la discusión cristológica, a nuestro lector recomendamos para conocer una visión actualizada de los debates cristológicos la serie de artículos publicados en *Istina* XL, 1995. Vide Sozómeneo *Historia eclesiástica* VII, 29. Amman, E. Théodore de Mopsueste. En: *DTC*, Vol. XV, París, 1946. Quasten, Johannes *Op. cit.* Vol. 2. pp. MPL LXXVI, Col. 76. Guinot, Jean Noël L' exégese de Cyrille d' Alexandrie et de Théodoret de Cyr: un lieu de conflit ou de convergence? En: *Cassiodorus*. 4 (1998). pp. 47-82. ibidem *La exegese de Théodoret de Cyr*. TH 100. París, 1995.

mo cristiano de occidente)¹⁰. Tanto Teodosio II como sus sucesores jugaron un papel fundamental en estas controversias, buscando diversas salidas, ya sea por el consenso, ya sea por medio de medidas que fueron decididamente coactivas¹¹. En consecuencia, el papel del emperador tardorromano como guardián de la ortodoxia eleva a los debates doctrinales del s. V dC. al estatus de “cuestión de Estado”¹².

Nuestra intención particular es analizar el papel de la *parrhesía* en el vocabulario de dos importantes colecciones hagiográficas. Primero la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Cirros, compuesta en griego en los años previos al Concilio de Calcedonia y luego, las *Vidas de los Santos Orientales* compuesta en siríaco por el monofisita Juan de Éfeso en la década del 580. A pesar del abismo teológico, cronológico y lingüístico que separa ambos autores, tienen en común su conocimiento de primera mano del ascetismo sirio y una posición protagónica en los debates cristológicos en campos diametralmente opuestos. Por lo tanto, justificamos nuestra elección en el hecho de que el concepto de libertad de palabra juega un rol fundamental en el esquema eclesiológico de ambos autores, aunque de manera diferente, determinado por los distintos contextos en que los autores escriben sus obras. En segundo lugar, podremos analizar brevemente la helenización del cristianismo siríaco que alcanza su punto más alto en el siglo VI dC. para decaer en el siglo siguiente con la lenta, pero inexorable, imposición del árabe como lengua franca del oriente¹³.

¹⁰ No abundaremos en las diferencias en la construcción de las iglesias medievales en occidente y oriente, recomendamos al lector los siguientes títulos introductorios: *Castellan, Angel A.* La idea de Imperio y la idea de Iglesia en torno a los problemas planteados por el canon 28 del Concilio de Calcedonia (451). En: *Anales de Historia Antigua y Medieval*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1950, pp. 59-84.

¹¹El emperador Zenón con el edicto de unión o *Henoticón* (482) y el movimiento neocalcedoniano del siglo VI intentaron resolver la distancia entre calcedonianos y monofisitas eludiendo toda alusión al conflicto; en cambio Heraclio, en el siglo VII apoyó las doctrinas monoenergistas o monotelitas que buscaron un punto medio que asegurara el consenso. En cambio, Justino y Justiniano aplicaron varias medidas restrictivas a la difusión de tendencias heterodoxas eliminando a los adeptos mas extremos del diofisismo que se refugiarán en la Iglesia sasánida o persiguiendo (infructuosamente) a los monofisitas.

¹² Debemos notar que es imposible entender el desarrollo de las estrategias políticas durante las controversias cristológicas sin incluir mecanismos mucho menos sutiles como la movilización de la plebe urbana o los temibles monjes rurales, sin embargo, dejamos de lado esta cuestión por haber sido ampliamente estudiada. Frend. W.H.C. *The rise of monophysite movement*. Cambridge, 1972. *ibidem* The monks and the survival of the east roman empire in the fifth century. En: *Past and Present*. 54 (1972) pp. 3-24. y Cameron, Alan *Circus factions: Blues and greens at Rome and Byzantium*. Oxford 1976, Gregory, Th. *Vox Populi: Violence and Popular involvement in the religious controversies of the V century AD*. Ohio, 1979. Teja, Ramón *La 'tragedia' de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad tardía*, Santander, 1995. Idem *La violencia de los monjes como instrumento de política eclesiástica: el caso del Concilio de Éfeso (431)*. En: Bádenas, Pedro; Bravo, Antonio; y Pérez Martín, Inmaculada (eds.) *EPIGEIOS URANÓS El cielo en la tierra. Estudios sobre el monacato bizantino*. Madrid, 1997, pp. 1-19.

¹³ Sobre la interacción del siríaco y el griego: Vide Brock, Sebastián *From antagonism to assimilation*

Ambos autores reflejan las nuevas formas de acceso al poder establecidas por los Hombres de Iglesia y, en consecuencia, se transforman en figuras de transición entre la cultura tardorromana y la bizantina. Por lo tanto los consideramos como una invaluable fuente de información para el período de las disputas cristológicas. Al analizarlos desde un nuevo punto de vista abrimos el interrogante acerca de los elementos culturales que caracterizan la relación entre una autoridad eclesiástica que define su estructura de poder, la burocracia administrativa y los notables de la corte y las provincias.

Antes de empezar nuestro análisis debemos realizar una advertencia. Repetidas veces se ha hecho hincapié en la carencia de la literatura tardoantigua y bizantina de cualidad expresiva y originalidad. Ciertamente, los escritores del período no expresan sus propios sentimientos ni su mundo psicológico sino más bien tratan con tópicos y clichés retóricos extraídos de la literatura bíblica o clásica. Así, la retórica en la Antigüedad tardía se presenta como cristalizada y repetitiva y por esto ha sido interpretada como una producción carente de valor¹⁴ o, como la definiera P. Lemerle *una literatura sin público ni problemas*¹⁵. Sin embargo, dichos estereotipos eran una elección conciente del autor, que cumplían importantes funciones estéticas y políticas¹⁶. En primer lugar, era un signo de elegancia que los conectaba con un pasado glorioso (ya sea clásico o bíblico) que legitimaba el discurso del autor, en segundo recreaba el clima de estabilidad que moldeaba la sociedad de su época. Además, los clichés retóricos funcionaban como herramientas políticas en un mundo de aparente inmutabilidad gobernada por una autoridad autocrática (el emperador) y en la cual los débiles lazos sociales entre los individuos se expresaban en un sistema de comportamiento pautado por la amistad (philia) entendida como la relación que nace a partir de los intereses comunes de los individuos, ya sea la cultura común o, en un sentido religioso la tradición. Su educación, su origen familiar y la posición de patronos de sus ciudades – a través de las obras evergéticas – confiere a los interlocutores el prestigio suficiente para legitimar su poder y ser objeto de la obediencia de quienes gozaban de su protección. Estos eran los pilares, junto con la posesión de amplias extensiones de tierra, sobre los que la elite de la Antigüedad tardía sustentó su posición en la sociedad proyectando el ideal de intermediarios entre el soberano y los súbditos. En este juego retórico, los

lation Syriac attitudes to Greek learning. En: *Syriac Perspectives on Late antiquity*. Aldershot, 1984. pp. 17-34; idem Syriac Culture in the Seventh Century. En: *Aram* 1 1989 pp.; idem *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot, 1998.

¹⁴ Por ejemplo es la opinión de Marshall F.H. *Byzantine literature* en Baynes, N.H. y Moss, H. *Byzantium*. Oxford, 1948, p. 221. o Runcimann, S. *Byzantine Civilization*. Londres, 1961 p. 240.

¹⁵ Lemerle, P. *Prolégomènes à une édition critique et comentée des "conseils et Récits" de Kékauménos*. Bruselas, 1960, p. 95.

¹⁶ Kazhdan A., Constable, G. *People and power in Byzantium*. Washington, 1982. Cap. 2

topoi literarios aportan coherencia y legitimidad al discurso, generando un lazo solidario entre emisor y receptor. La asimilación de los elementos retóricos de la *parrhesía*, es un elemento crucial de la capacidad del discurso cristiano de influir en diferentes niveles, dependiendo del receptor de su discurso¹⁷. En este caso, podemos adelantar que la estrategia discursiva del obispo se adapta a cada contexto variando el uso y la connotación del término *parrhesía*. De esta manera establece diferentes categorías de receptores y, con ellas, diferentes usos del lenguaje con el objetivo es garantizar, a través de éste, una red de intermediación, patronazgo o solidaridad.

3. La *parrhesía* en la Historia Religiosa

Ahora, nos corresponde establecer los diferentes usos del término *parrhesía* para definir su función como *topos* retórico dentro del primero de los autores. Un análisis de las cartas de Teodoreto de Cirros confirma que esta palabra es parte fundamental de su defensa durante su exilio y deposición en el primer Concilio de Éfeso (449)¹⁸. El lugar asignado a la libertad de palabra se circunscribe a la *nobilitas* romana. El linaje, el rango y la cualidad cultural del receptor (que lo coloca en pie de igualdad al emisor) lo convierten en el intermediario necesario frente a la autoridad. Al invocar este ámbito de *cultura compartida* el autor no sólo promueve la solidaridad con un miembro de la corte, en virtud de una identidad común, sino que también consolida el mayor legado de la antigüedad clásica; el derecho de los ciudadanos a dirigirse abiertamente al poder, lo que constituye la más poderosa arma de persuasión que detenta la elite frente al soberano y funcionarios imperiales. Si bien la retórica, como señala Peter Brown se había transformado a lo largo de la Antigüedad tardía en un lenguaje cristalizado y carente de originalidad, seguía constituyendo la forma de comunicación entre elite y la administración imperial en la que tanto los gobernantes como los gobernados alegaban, con persistencia saber como dirigirse unos con otros como “compañeros servidores de las musas” ya que ambas partes hacían uso del mismo código para conservar la autoridad. Si las peticiones y los consejos iban a ser tomados en cuenta si se hacían en la forma correcta, entonces una orden, si se encuadra-

¹⁷ Cameron, Averil, *op. cit.* Introducción.

¹⁸ En las cartas dirigidas a los miembros de la administración imperial y provincial Teodoreto se dirige a sus interlocutores desde el punto de vista de un miembro de la elite al otro. Como consecuencia de esta estrategia, el receptor se constituye como un intercesor frente a la autoridad superior, en calidad de los valores compartidos. Héctor Francisco, *Mantente dispuesto a tiempo y fuera de tiempo. Los usos del concepto de parrhesia en las Epístolas de Teodoreto de Cirros*, trabajo presentado en el Iº Encuentro Argentino de Estudios Bizantinos y del Cercano Oriente Medieval. Buenos Aires 19-21 de Septiembre 2002.

ba en el mismo tono, debía ser cumplida¹⁹. En efecto, el obispo esperaba del soberano, a través del cortesano, la sensibilidad ante sus peticiones en virtud de lo que unía a aquellos que, cómo él, compartían la *parrhesía* según el modelo platónico del “rey filósofo” transformando a la retórica en un control de la violencia. Este acceso al poder se traducía en el derecho a la libre expresión de la elite, la *parrhesía* a la cual se accedía por la amistad que unía a sus miembros en tanto comunes portadores de la *paideia* y que otorga la posibilidad de hablar con franqueza frente a los poderosos²⁰.

Sin embargo, en la *Historia Religiosa* desarrolla una concepción de la libertad de palabra basada en un criterio distinto, expresando nuevas situaciones y con ellas nuevos significados. La cultura no es la única manera de ejercer la libertad de palabra, había un personaje que, a través del abandono del mundo, se convertía en el espíritu libre que la ejercía por sí mismo. Esta figura es el filósofo que adquiriría, por su superioridad moral, el derecho de ejercer la libre expresión frente al poder²¹. Sus herederos en el mundo cristiano son los “Hombres Santos” como miembros marginales de la sociedad y detentadores del carisma que, en virtud de tales, pueden enfrentar las decisiones del emperador. Teodoreto enfatiza este paralelo entre el “Hombre Santo” y el filósofo y define su vida como un arte (*tekhnê*) y una filosofía²². En este caso la *parrhesía* deviene el derecho del especialista que puede enfrentar al soberano en su calidad de poseedores de un conocimiento²³. El “Hombre Santo” que ha abandonado el mundo por su voluntad y la gracia divina adquiere el derecho de asumir el peligro como un nuevo martirio enfrentando el poder temporal a costa de su vida. Apoyado en la legitimidad que supone este abandono de las necesidades y restricciones que atan a la sociedad humana el “Hombre de Iglesia” vuelve a la comunidad debido a un fin más elevado que la simple contemplación. Esta forma de ejercicio de la palabra como virtud ascética tiene como consecuencia el recrear la pasión divina en su defensa de la fe. Notemos que la libertad de palabra en tanto es una virtud ascética tiene su raíz en el dualismo cuerpo-alma típica de la noción ascética de Teodoreto que se basa en la tradición cristológica antioqueña. La voluntad del hombre (como la voluntad de la humanidad de Cristo)

¹⁹ Brown, Peter *op. cit.* 1992.

²⁰ Sin embargo, no nos debemos engañar por este modelo ideal ya que la política del imperio romano tardío estuvo lejos de ser ingenua cortesía y detrás de las cristalizadas formas de comunicación entre poder y elite se esconde una intrincada red de influencias que unían al estado con las elites urbanas donde las grandes distancias que separaban la corte imperial, de las provincias creaban y complejo juego de equilibrio entre los intereses de los funcionarios centrales y la elite. Vide Brown, Peter, *op. cit.* 1992

²¹ Brown, Peter, *op. cit.* 1992.

²² Los santos cristianos son especialistas (*tekhnitai*) que, como los atletas, corredores, actores de tragedia, marineros, constructores y médicos ejercen un arte *HR Prol.* 1-2 y XXXI, 11-15

²³ Brown, Peter, *op. cit.* 1992

se une a la sabiduría divina sin perder su propia individualidad, proyectando los modelos cristológicos a los antropológicos²⁴. Esta concepción del “Hombre Santo” como especialista no se circunscribe a la obra hagiográfica de Teodoreto sino que responde a la tradición antioqueña iniciada en los discursos de Juan Crisóstomo²⁵. Esta idea de la libertad del especialista puede apreciarse en la vida de Afraates, que describe un episodio durante la intervención de los “Hombres Santos” contra los arrianos en Antioquia. Según Teodoreto, Afraates fue uno de los discípulos que recurrieron al anciano Julián durante la disputa²⁶. Afraates junto al obispo de Antioquia Flaviano y Diódoro (futuro obispo de Tarso de Cilicia) líderes del clero niceno acuden a los discípulos de Julián quienes viajan hasta el desierto para convencer al anciano de intervenir en la ciudad en defensa de la ortodoxia. Acacio utiliza este discurso:

“...Te mostraré, dijo Acacio, cómo rendirle un mayor servicio que no le has prestado hasta ahora, y te lo diré, no recurriendo a solo un razonamiento sino a través de la enseñanza que ÉL nos ha dado. Pues le preguntó a Pedro si él lo amaba más que a los otros y sabiendo la respuesta a la pregunta antes de la palabra de Pedro. ‘Tu sabes bien, Señor que te amo’, él le muestra eso que debía hacer por él para hacerle un servicio: ‘Si me amas, dijo, haz pastar a mi rebaño y alimenta mis corderos’²⁷. Esto es lo que también falta ser hecho, padre, pues corre riesgo de ser devorado por los lobos, el rebaño que te quiere y quiere tanto, y es propio de los amantes hacer lo que al bien amado plazca”²⁸.

Por otra parte, Afraates llega a enfrentar al mismo emperador herético haciendo gala de la *parrhesía*. La anécdota transcurre en un diálogo sobre las obligaciones de los ascetas. El emperador reprende al anacoreta por haber abandonado la vida solitaria luego de haber hecho profesión de vida monástica. El monje le contesta:

“...Dime, respondió, oh emperador, si fuera una virgen encerrada en el tálamo, si viera que alguno encendiera fuego en la casa de mi padre, ¿qué me aconsejarías hacer, cuando viera la llama encendida y la casa incendiada? ¿Permanecer en el interior y despreciar la casa consumida por el fuego? Pero ¿No me convertiría yo también en presa del fuego? Si, en cambio me dijese que corriera y llevara el agua, ir de arriba abajo para apagar las llamas; no me censures, emperador, si actué de la misma manera, pues lo mismo que acon-

²⁴ Para una mas detallada del desarrollo del ascetismo de Teodoreto como extensión de la cristología antioqueña. Vide Drijvers, *Han Hellenistic and Oriental origins*. En: Hackel, Sergei (Ed.) *The Byzantine saint*. Birmingham, 1981. pp. 25-33.

²⁵ Juan Crisostomo *Adversus oppugnatores vitae Monasticae*.MPG 47, col. 323-384.

²⁶ HR II, 15-17

²⁷ Jn.21, 15-17

²⁸ HR II, 16, 27-38.

sejarias a la virgen encerrada en el tálamo, estoy obligado a hacer a pesar de hacer profesión de vida monástica. Pero si me reprochas de abandonar la soledad repróchate de haber encendido el fuego en la casa de Dios y no a mí por esforzarme en apagarlo”²⁹.

El sentido de la anécdota reside en presentar al lector un modelo de comportamiento. Éste no se define por elementos mundanos (cultura, rango) sino por algo de carácter superior. El “Hombre Santo”, como el filósofo, por sus sufrimientos (ya sean voluntarios o no) y a través de su constancia (*kartería*) se libera de las ataduras del mundo terrenal y asciende a una categoría superior que lo libera de las pasiones que limitan al resto de los hombres. Este patrón se repite en la *Historia Religiosa* donde el abandono del mundo y el sometimiento de las pasiones en un equilibrio cuerpo-alma incorpora a cierta categoría de hombres entre los notables y les confiere la libertad de palabra. En estos casos se revela un nuevo discurso, en el que los clichés retóricos evidencian un uso del término contrapuesto al anterior. Para describir esta nueva aristocracia espiritual el autor escribe:

“...No les ha dado la victoria su naturaleza, pues esta es mortal y llena de múltiples pasiones, pero su voluntad atrae la gracia divina. Amantes y ardientes de la belleza divina ellos han soportado generosamente la insurrección de las pasiones, han soportado vigorosamente las avalanchas de golpes que les propinó el diablo y, diciendo como el apóstol, ellos han mortificado sus cuerpos y lo han reducido a la esclavitud³⁰, y así, han calzado el fuego del apetito irracional y obligado a mantenerse tranquila a la furia del apetito. Habiendo dormido así las pasiones por la abstinencia, el descansar en el suelo aplacar sus sobresaltos, ellos han obligado al cuerpo a pactar con el alma y poner un término a su lucha que es parte de la naturaleza”³¹.

La vida ascética se transforma en el paralelo a la vida ciudadana ya que el monasterio constituye un paralelo a la ciudad y se coloca frente vida urbana como una comunidad alternativa, construida sobre principios evangélicos. Teodoreto señala la distinción radical que separa el espíritu de uno y otro tipo de vida, mientras que la vida de la *polis* se rige por las leyes humanas, la vida ascética se define por el amor a Dios y la renuncia al mundo para asegurar las condiciones más favorables para alcanzar el fin fijado a los cristianos por el bautismo. Por ejemplo, en la *Vida de Jacobo de Nísibis* refiriéndose al crecimiento espiritual del santo alude a sus poderes taumatúrgicos explicándolos desde el punto de vista de su influencia ante la corte celestial:

²⁹ HR VIII, 8, 11-24

³⁰ I Cor. 9, 27

³¹ HR: Prol., 5.

“...y así, su libertad de palabra hacia Dios día a día y como pedía a Dios aquello que deseaba pedir, él lo obtenía de inmediato”³².

La metáfora política del poder taumatúrgico de los santos cumple la funcionalidad de legitimar la autoridad carismática e individual que se adquiere por medio de la ascesis. La asociación entre milagro y libertad de palabra ante Dios es el tópico dominante en la HR³³. En cambio, son escasas las referencias a la libertad de palabra en un sentido estrictamente político. Si bien son numerosos los episodios en los que los santos se enfrentan a los poderes civiles, sólo en tres episodios alude claramente a la autoridad espiritual del santo. Los dos primeros aparecen en la biografía del anacoreta de la montaña adyacente a Antioquia, Macedonio. El primero de ellos es la divertida descripción de la furia del santón por su ordenación forzada por el obispo de Antioquia³⁴. Teodoreto siente la necesidad de explicar el comportamiento del anacoreta (que resulta contradictorio con el plan general de la obra, que describe un ascetismo perfectamente subordinado a la jerarquía episcopal) y lo enmarca en la simplicidad de espíritu.

A diferencia del uso clásico del término, la libertad de palabra del santo es fruto de su misma falta de cultura y de una sabiduría espiritual opuesta a la *paideia*. Por otra parte, el término se asocia a *topoi* bíblicos que establecen modelos de conducta. Estos modelos son los héroes de la historia bíblica: los patriarcas, los profetas y los apóstoles. La tipología bíblica es el fundamento de este modelo de *parrhesía* en tanto práctica ascética y testimonio del carisma divino: la libertad de palabra frente a Dios es asociada en varias oportunidades a los patriarcas y profetas y por extensión lógica a los santones y obispos contemporáneos, continuadores de un modelo histórico. Los paradigmas bíblicos cumplen un papel fundamental en una filosofía de la historia presente en los trabajos históricos de Teodoreto y que se proyectan a sus propias estrategias retóricas epistolares. De esta manera, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo se prefiguran todos los aspectos del ascetismo tal como lo concibe Teodoreto y, en consecuencia, la vida ascética constituye una vida no sólo angélica sino también una vida bíblica y cumple fines pedagógicos³⁵.

Podemos observar que la *parrhesía* del “Hombre Santo” es efecto y a la vez causa de su ubicación en la periferia de la sociedad. Tanto ante Dios como frente al poder temporal, la libertad de palabra es un atributo de la Gracia divina y de la libre voluntad del individuo y se extiende como derecho. El “Hombre

³² HR, I, 3, 8-9

³³ Vide HR, III, 9, 1-2; HR, VII, 3, 22-23; VIII, 9-15; HR, IX, 7, 5-7; HR, XVIII, 4, 13

³⁴ HR, XIII, 4

³⁵ Krueger, Derek Typological figuration in Theodoret of Cyrillus Religious History and the art of postbiblical Narrative. En: *JEChS* 5:3 (1998) pp. 393-419.

de Iglesia” ejerce esa libertad frente a los poderes terrenos y la convierte en práctica ascética (y extensión del martirio) desde el momento que se arriesga la vida y en consecuencia se adquiere la libertad de palabra ante Dios por esa misma causa. Estos motivos claramente hagiográficos tienen, una presencia notable en las obras históricas: el ejercicio de la libertad de palabra del “Hombre Santo” es la *imitatio Christi*, esto es, revivir la vida angélica de Cristo y los apóstoles en el presente. El santo, en tanto es libre de las pasiones mundanas y ha adquirido, por imitación, el carisma divino, adquiere el derecho de defender la “verdadera doctrina” aún si las condiciones son adversas.

4. La parrhesía en Juan de Éfeso

Compuestas casi 120 años después de la muerte de Teodoreto, las *Vidas de los Santos orientales* escrita por Juan de Éfeso (507?-589?) retoma el problema de la libertad de palabra del “Hombre Santo” incorporando vívidos testimonios de las persecuciones a los disidentes religiosos durante los reinados de Justino y Justiniano. Por lo tanto, las *Vidas* nos proveen importante información acerca de las estrategias de resistencia en los círculos monásticos de Siria y Mesopotamia a la imposición de la definición de dos naturalezas *sin separación ni confusión*. Las historias, compuestas en un estilo más crudo y menos protocolar que sus contemporáneos, fueron escritas en un Siríaco que evidencia la creciente helenización de la literatura siríaca durante los siglos V y VI³⁶. Esta colección de retratos de los monjes anticalcedonianos están compuesta siguiendo un criterio similar a la *Historia Religiosa* aunque en un estilo menos sereno y donde la polémica teológica es el centro articulador del relato. Por esta razón, Juan incluye con mayor frecuencia discursos de sus héroes y las historias se desarrollan en un contexto político mas preciso donde la libertad de palabra se tiñe de un tono polémico.

Juan fue educado en un monasterio sirioparlante de alta Mesopotamia aunque adquirió un buen dominio del griego, lo que le valió su posición de portavoz del partido anticalcedoniano en la corte de Justiniano bajo la protección de la emperatriz Teodora. Como dijimos, el lenguaje de la *Vidas de los Santos Orientales* evidencia un alto grado de helenización, en especial en el vocabulario y la sintaxis, resultando un relato por momentos arduo y de difícil lectura. Sin embargo, la elección de mantener el siríaco para la composición puede ser explicado por razones políticas. En efecto, Juan escribe en el momento en que los acontecimientos impiden cualquier reconciliación entre ambos partidos, y en el momento en que una estructura episcopal anticalce-

³⁶ Ashbrook Harvey, Susan *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley, 1990, pp. 34-37.

doniana se ha fortalecido (aunque de manera clandestina) en Siria, Mesopotamia y Egipto, pero que ha sido prácticamente erradicada de las zonas grecoparlantes³⁷. Por lo tanto, Juan escribe en la lengua de sus partidarios en los monasterios de las áreas rurales, lejos de la corte o las grandes ciudades (donde el clero monofisita apenas sobrevive). Es este alto grado de penetración del vocabulario griego el que nos interesa. Mucho del vocabulario ascético o político de la hagiografía griega se encuentra presente en Juan, a pesar de poder recurrir a equivalentes siríacos³⁸. Es precisamente en las *Vidas* donde el término *parrhesía* adquiere una importancia mayor. Se halla simplemente transliterado (*parhesya*'), sin embargo, la utilización como término político se halla mucho más extendido, contrapuesto a la idea de 'nnq' (anankê) (en el sentido de obligación o compulsión, falta de libertad). Esquemáticamente, comprende los siguientes campos semánticos:

1. Confianza ante Dios de los santos
2. Libertad de lenguaje frente a la autoridad civil
3. Familiaridad o confianza con líderes monásticos

De estos tres usos de la libertad de lenguaje, es el tercero el que provoca menos problemas de interpretación; indicando la confianza del discípulo frente al maestro³⁹. En cambio, en los dos primeros usos, la incorporación del término griego adquiere una significación más rica al entrar en juego con términos de origen semítico. Este juego permite a Juan desarrollar su concepción del carisma de los santos, en el que la libertad de palabra es, en primer lugar, un don divino que se adquiere a través de la simpleza, la práctica ascética y la constancia en la recta fe:

“...Incluso las cosas que hemos repetido lo hemos repetido por la gloria de Dios, y como el amor de Dios hacia los que lo aman y cumplen sus mandamientos puede ser conocido a nosotros ordinarios (hdywt') y simples (pshytt'), y cuan grande libertad de palabra (parhesia') da Dios ante él a sus servidores (l`abdwhy)”⁴⁰.

En este caso, nos encontramos de nuevo frente a la oposición sabiduría del mundo frente a la sabiduría espiritual del santo. Los simples (*pshytt'* equivalente del griego *aploos*) y ordinarios (*hdywt' idiotês*) son términos propios del vocabulario hagiográfico para calificar a los monjes, simples y rústicos, y,

³⁷ Ashbrook Harvey, Susan, *op. cit.* pp 40-42.

³⁸ Enumeramos algunos términos en una lista que, si bien no es completa, sí es indicativa. Del vocabulario político: *swnqlytus*, 'cswry', *pwlyty*', *nmws*', *mtwny*', 'gwn', 'nnq', *prswp*', *t'wry*'.

³⁹ Vide, por ejemplo Juan de Éfeso, *op. cit.* p. 163.

⁴⁰ Juan de Éfeso, *op. cit.* p. 72.

como tales, opuestos a las formas artificiosas de la vida en el mundo. Por lo tanto, los poderes taumatúrgicos concedidos a los santos se inscriben en el simbolismo de la corte celestial donde Dios, en tanto es monarca concede la libertad de dirigirse abiertamente a los hombres que son sus servidores ('*abde*'). Juan remarca la fuerza del discurso de los santos frente a la artificialidad del discurso de los herejes que apelan al discurso elegante para difundir sus doctrinas. Un ejemplo de esta concepción es la vida de Z`ura, donde los monofisitas de Constantinopla se enfrentan a los obispos imperiales en un debate frente al emperador.

“...Y cuando el anciano y los que estaban con él entraron, y las doctrinas que fueron condenadas fueron expresadas de manera elegante (*mshyn'yt*) aquellos que estaban en lo correcto expresaron de nuevo heroicamente con lenguaje llano por el bien de los creyentes a través del bendito hombre con la libertad de palabra de su Señor (*bparhesia' dmoreh*) y la confianza (*twcln'*) que enfrenta a la muerte, mientras que el bendito procedía de esta manera de acuerdo a lo que esta escrito que el rey de Edom ordenó: ‘ No debatirás ni con grande ni con pequeño salvo con el rey de Israel’⁴¹ pues el no dirigió su debate ni a grandes ni a pequeños sino a aquel que rugía como un león, y buscaba a quién devorar”⁴².

Este fragmento deja en claro las diferencias entre los teólogos imperiales y el santo. Mientras que los primeros utilizan palabras elegantes y sutiles, el santo dirige su discurso directo al emperador que es asociado a un león furioso, enfrentando el peligro de muerte. Para Juan, la libertad de palabra no pertenece al santo, y mucho menos al emperador sino a Dios. Por otra parte, el valor y constancia del santo (justificada, como es debido, desde el punto de vista de tipología bíblica) se opone a la furia del rey, quién teme castigar la temeridad del santo:

“...Cuando el rey a causa del temor hacia él (Dios) tuvo miedo de poner su mano sobre el hombre bendito a causa de la libertad de palabra divina (*parhesia' 'alohto'*) que poseía, se excitó por la ira”⁴³.

Juan deja en claro a su lector que el origen de la libertad del santo no es su propia temeridad sino Dios mismo, que le concede gracias a su condición espiritual. Por la misma razón el emperador, a pesar de su ira, no se atreve a castigar al santo. Este juego de oposiciones (discurso artificioso de los calcedonianos, ira del emperador, libertad del santo) permite percibir al lector la autoridad del santo que se inserta en la historia bíblica a través de la tipolo-

⁴¹ I Reyes 22:31

⁴² Juan de Éfeso *Vidas de los Santos Orientales*. PO 17 p. 23

⁴³ Juan de Éfeso, *op. cit.* p. 23

gía y prueba su autoridad espiritual. Más adelante, la autoridad del santo no se detiene en la mera defensa de una doctrina contra los teólogos imperiales sino en los signos producidos en la persona misma del emperador. En un episodio que tiene su correlato en Procopio⁴⁴, Justiniano es atacado por la locura y la misma emperatriz Teodora ruega al santo su oración. La intercesión del santo restablece la cordura del emperador quién concede la libertad de palabra a los creyentes.

“...cesó aquella violencia y los maltratos, mientras el poder de la oración del anciano dio de ahí en mas libertad de palabra a todos los creyentes en toda ciudad y lugar, y realizaron asambleas abiertamente (knwshye' gly'yt ...”⁴⁵.

Otro de los tópicos preferidos por Juan es la intervención de los santos en los conflictos suscitados dentro de la sociedad. Esta característica propia de la hagiografía oriental durante el siglo VI dC. ha sido estudiada con detenimiento por Susan Ashbrook Harvey⁴⁶ en su trabajo sobre Juan de Éfeso. Mientras Theodoreto apenas menciona este tipo de intervenciones, Juan repite una y otra vez cómo los santos castigan terratenientes y magistrados por sus abusos. Harvey ha mostrado claramente (aunque de manera superficial) la influencia de los momentos críticos vividos por el norte de Siria y Alta Mesopotamia durante el siglo VI (las guerras con los persas, las catástrofes naturales y la asfixiante presión del estado romano sobre las elites provinciales) en la obra de Juan de Éfeso. Pero a la vez, Juan expresa la necesidad de crear una nueva base de poder para una facción que ha perdido gran parte de su sustento en la corte y los magistrados imperiales, y ha sido excluida de la sucesión episcopal. Esta crisis del mundo rural es la que llevó a Peter Brown a describir la función de los santos en la Antigüedad tardía como “patronazgo”⁴⁷ ejercido por las elites eclesiásticas en el contexto de la disolución de las estructuras sociales del mundo oriental. Del análisis de las biografías de Juan podemos incluir esta visión parcial del “Hombre Santo” en la perspectiva más amplia de la construcción de una autoridad que, excluida de la sucesión episcopal controlada por la jerarquía calcedoniana, construye su autoridad desde la intervención carismática de los santos en la sociedad.

Para Juan, a diferencia de Theodoreto, el centro de la atención se ha movido de la práctica ascética a la constancia en la ortodoxia. En ambos autores la

⁴⁴ *Hist. Arc.* XII, 23. H.B. Dewing (ed.) Loeb Classical Library, Nueva York y Londres 1914-35. Vol. 2

⁴⁵ Juan de Éfeso, *op. cit.* p. 25-26

⁴⁶ Ashbrook Harvey, Susan *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints.* Berkeley, 1990.

⁴⁷ Brown, Peter The rise and function of the Holy man in Late antiquity. En: *JRS* 61, 1971, pp.80-101. reimpr. Brown, Peter, *op. cit.* 1982, pp. 103-152.

tensión entre la imposición del retiro monástico y la participación en el mundo se resuelve por la legitimidad carismática de los monjes aunque por distintas razones. Tanto el obispo grecoparlante de Cirros como el sirio parlante de Éfeso reconocen en los monjes el centro de la resistencia contra la herejía. Tanto los anacoretas del siglo V como las grandes comunidades del VI funcionaron como reductos de disidencia teológica en la conformación de la ortodoxia, y, por esto, eran los únicos capaces de exhibir autoridad cuando el Estado abrasaba la herejía. Sin embargo, ambos autores escriben sus colecciones en contextos diferentes. El primero centra su interés en la incorporación del movimiento ascético sirio dentro de los límites de la Iglesia imperial, mientras que el segundo dentro de una jerarquía en descomposición (fruto de la persecución estatal) que busca nuevas fuentes de legitimidad en el poder taumatúrgico y su participación activa dentro de la sociedad. Por eso, el sentido de las historias de las *Vidas* es una forma de construir un poder sobre bases diferentes. Las biografías de Juan de Tella⁴⁸ y Jacobo Burdoyo⁴⁹ expresan con mas claridad esta necesidad mediante las ordenaciones masivas del clero anticalcedoniano, pero éste carece de la legitimidad del clero Imperial, ¿cuál es la solución? El poder carismático.

5. Conclusión

Hemos intentado mostrar que la libertad de palabra juega un papel fundamental en la relación entre el poder carismático (de los santos) y los poderes políticos (tanto religiosos como civiles) en las estrategias de acomodación del discurso cristiano dentro de las esferas de poder del Imperio tardío. Además, a través de dos textos hagiográficos hemos visto la multiplicidad de significados que adquiere el término a través de la utilización de *topoi* y clichés que dan sentido al discurso. En el mundo clásico, la *parrhesía* era el derecho del ciudadano a usar la palabra en la comunidad de iguales, en la Antigüedad tardía establece lazos de comunicación verticales entre los miembros de la elite y los poderes superiores del estado. En cambio, la hagiografía expresa una comprensión particular de la libertad de palabra como práctica ascética unida a la idea de autoridad carismática. Los hagiógrafos del siglo V y VI (tanto en griego como en siríaco) conciben la *parrhesía* unida a la práctica ascética y a la libertad espiritual que conlleva. Sin embargo, el relativamente estable contexto del siglo V contrasta con las convulsiones teológicas y sociales del VI. Dicho cambio de clima volcará el equilibrio hacia un concepto político asociado a la libertad de los disidentes a expresar su verdad frente al poder temporal.

⁴⁸ Juan de Éfeso, *op. cit.* Cap. 24.

⁴⁹ Juan de Éfeso, *op. cit.* Cap. 49.

Bibliografía

- Ashbrook Harvey S., *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley, 1990
- Bartelink G.J.M., Quelques observations sur la Parresia dans la littérature paléochrétienne. En: *Latinitas Christianorum primaeva*, III
- Brock S., From antagonism to assimilation Syriac attitudes to Greek learning. En: *Syriac Perspectives on Late antiquity*. Aldershot, 1984, pp. 17-34
- Brock S., *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot, 1998
- Brock S., Syriac Culture in the Seventh Century. En: *Aram* 1 1989
- Brown P., *El mundo en la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid, 1989 (1971)
- Brown P., *Power and persuasion in late antiquity. Towards a Christian Empire*. Wiconsin, 1992
- Cameron A., *Christianity and the rhetoric of Empire*. Londres, 1991
- Cameron A., *Circus factions: Blues and greens at Rome and Byzantium*. Oxford 1976
- Castellan A.A., La idea de Imperio y la idea de Iglesia en torno a los problemas planteados por el canon 28 del Concilio de Calcedonia (451). En: *Anales de Historia Antigua y Medieval*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1950, pp. 59-84
- Drijvers H., Hellenistic and Oriental origins. En: Hackel S. (Ed.) *The Byzantine saint*. Birmingham, 1981, pp. 25-33
- Festugière A.J., *Antioche païene et chrétienne. Libanius, Chrysóstome et les moines de Syrie*. París, 1959
- Foucault M., *Discorso e verita nella Grecia antica*. Roma, 1997
- Francisco H., *Mantente dispuesto a tiempo y fuera de tiempo. Los usos del concepto de parrhesia en las Epístolas de Teodoro de Cirros*, trabajo presentado en el Iº Encuentro Argentino de Estudios Bizantinos y del Cercano Oriente Medieval, Buenos Aires 19-21 de Septiembre 2002
- Frend W.H.C., The monks and the survival of the east roman empire in the fifth century. En: *Past and Present*. 54 (1972), pp. 3-24
- Frend W.H.C., *The rise of monophysite movement*. Cambridge, 1972
- Gregory Th., *Vox Populi: Violence and Popular involvement in the religious controversies of the V century AD*. Ohio, 1979
- Guinot J.N., L'exégese de Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret de Cyr: un lieu de conflit ou de convergence? En: *Cassiodorus*. 4 (1998). pp. 47-82
- Guinot J.N., *La exegese de Théodoret de Cyr*. TH100, Paris, 1995

- Jaeger W., *Paideia*, México, 1993 (1933)
- Jaeger W., *Cristianismo primitivo y Paideia Griega*. México, 1993 (1961)
- Jones A.H.M., *The later Roman Empire*. Oxford 1964
- Kazhdan A., Constable G., *People and power in Byzantium*. Washington, 1982
- Krueger D., Typological figuration in Theodoret of Cyrrihus Religious History and the art of postbiblical Narrative. En: *Jecks* 5:3 (1998), pp. 393-419.
- Lemerle P., *Prolégomènes à une édition critique et comentée des "conseils et Récits" de Kékauménos*. Bruselas, 1960
- Marshall F.H., *Byzantine literature* en Baynes N.H. y Moss H., *Byzantium*, Oxford, 1948
- Morrisson C. & Sodini J.P., The Sixth Century Economy. en Laiou, Angeliki (ed.) *The Economic history of Byzantium*. Vol. 1. Washington DC, 2002, pp. 171-220
- Runcimann S., *Byzantine Civilization*. Londres, 1961
- Spina L., *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*. Nápoles, 1986
- Teja R., *La 'tragedia' de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad tardía*, Santander, 1995
- Teja R., La violencia de los monjes como instrumento de política eclesiástica: el caso del Concilio de Éfeso (431). En: Bádenas P., Bravo A. y Pérez M.I., (eds.) *EPIGEIOS URANÓS El cielo en la tierra. Estudios sobre el monacato bizantino*, Madrid, 1997, pp. 1-19
- Van Copenhausen H., *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the first 3 centuries*. Londres, 1997