

2018

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2018, NÚM. 21

<http://www.orbisterrarum.cl>



De la construcción de la iglesia a la construcción simbólica del emperador: la idea imperial bizantina en *Los Edificios* de Procopio de Cesarea

From the construction of the church to the symbolic construction of the emperor:

The byzantine imperial ideology in Procopius's *Buildings*

Josefina Lewin Velasco*

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen: El presente artículo busca explicar el sentido político de la construcción de iglesias en Bizancio durante el reinado de Justiniano. En esta línea, se propone un análisis orientado a descifrar la imagen del emperador que se esboza en el libro primero de *Los Edificios* de Procopio, dedicado a la descripción de los templos de Constantinopla. Ante todo, se busca demostrar cómo la construcción de la iglesia bizantina contribuye a consolidar la autoridad imperial en la medida que expresa la capacidad del emperador de mantener el contacto entre sus súbditos y la Divinidad.

Palabras clave: Bizancio, Idea Imperial, Construcción, Iglesia

Abstract: This essay intends to explain the political meaning of building churches in Byzantium during the reign of Justinian. Thus, our analysis seeks to unravel the idea of the emperor that is developed in the first book of Procopius's *Buildings*, centered in the description of the churches of Constantinople. Above all, we intend to demonstrate how the construction of the byzantine church contributes to consolidate the imperial authority as it expresses the emperor's ability to "bring God closer to people".

Keywords: Byzantium, Imperial Ideology, Construction, Church

* Licenciada en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudiante de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile. Contacto: mjlewin@uc.cl

**DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA IGLESIA A LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL EMPERADOR:
LA IDEA IMPERIAL BIZANTINA EN *LOS EDIFICIOS DE PROCOPIO DE CESAREA***

Josefina Lewin Velasco
Pontificia Universidad Católica de Chile

I- Introducción

La obra de Justiniano como emperador de Bizancio (527-565 d.C.) podría definirse como un programa de restauración de la antigua hegemonía romana, un proyecto en el que la reconquista de los territorios ocupados por los germanos en el Occidente se unió al deseo de consolidar una uniformidad interna fundada en la ortodoxia cristiana en Oriente.¹ Dentro de este plan de gobierno, la construcción de edificios públicos también tuvo un lugar especial: siguiendo el estilo de las basílicas de Constantinopla, Justiniano levantó iglesias a lo largo de todo el Imperio, asegurando “gracias al dinero, la piedra y el mosaico, que la presencia de su autocracia se viviera entre los hombres de la calle”.² La presente investigación se propone descifrar el sentido político de la construcción de iglesias en este contexto. A partir de la descripción de los templos de Constantinopla que encontramos en *Los Edificios* de Procopio de Cesarea,³ proyectamos un análisis que permita establecer nexos entre el imaginario político bizantino y la obra de construcción. En ese sentido, se parte de la base de que en *Los Edificios*, la construcción del edificio religioso nos permite reconstruir una idea del Imperio y del emperador.

¹ Ubierna, Pablo, *El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía 300-800 d.C.*, Eudeba, Buenos Aires, 2007, pp. 51-60

² Brown, Peter, *El Mundo en la Antigüedad Tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*, Taurus, Madrid, 1989, p.180

³ Específicamente en el Libro I de la obra, dedicado a la descripción de los edificios de la capital.

Procopio de Cesarea (c.500 – c.560) es *el* historiador del siglo VI bizantino. Las tres obras que conocemos de él –la *Historia de las Guerras*, *Los Edificios* y la *Historia Secreta*– son con frecuencia el único material documental del que disponemos para aproximarnos a este período, y en esta línea, Cameron establece que no habría manera de entender a Justiniano sin entender a Procopio primero.⁴ En la obra que hemos escogido, el historiador nos ofrece una vasta descripción de los edificios levantados en el Imperio durante el reinado de este soberano. Se trata de un texto panegórico que toma como motivo principal la labor del emperador como constructor, y varios autores coinciden en que su redacción habría obedecido a una petición directa de Justiniano.⁵ Este antecedente sin duda ha limitado el análisis historiográfico en torno a la obra: “the *De aedificiis* –señalaba Downey en 1947- is such a transparent piece of flattery that although it is source of considerable value for the archaeologist and for the economic and social historian it has received relatively little attention in other respects”.⁶

Afortunadamente, la historiografía reciente ha sugerido nuevas claves de lectura para entender textos como el de Procopio. Elsner, por ejemplo, se interesa por demostrar cómo el monumento funciona como un tema o una metáfora en un determinado contexto retórico, esto es: cómo distintas formas de representación (literarias) vinculan al objeto visual a distintos *status* discursivos.⁷ En Procopio, la descripción debe entenderse entonces como un acto de significación o *discursivización* del monumento, un ejercicio que, volviendo a lo que señalábamos hace un momento, operaría siempre obedeciendo a una voluntad imperial. En ese sentido, una obra como *Los Edificios* “como mínimo nos transmite qué impresión se pretendía causar en el observador del edificio, cómo se esperaba que este lo viera”.⁸ Ahora bien, nuestra investigación parte de la base de que en Procopio

⁴ Cameron, Averil, *Procopius and the Sixth Century*, University of California Press, Berkeley, 1985, p. IX

⁵ Downey, Glanville, “The Composition of Procopius, *De Aedificiis*”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 78, 1947, pp. 181-182. En *Los Edificios*, el indicio más patente aparece en el pasaje I.iii.1, donde el historiador señala que la descripción de los templos de Constantinopla deberá partir por las Iglesias dedicadas a la virgen, “porque esto, sabemos también, es deseo expreso del propio emperador.”

⁶ Downey, *op. cit.*, p. 171

⁷ Elsner, Jas, “The Rethoric of Buildings in the *De Aedificiis* of Procopius” en Liz James (ed.), *Art and Text in Byzantine Culture*, Cambridge University Press, New York, 2007, pp. 33-34

⁸ Wickham, Chris, *El Legado de Roma. Una Historia de Europa de 400 a 1000*, Pasado y Presente, Barcelona, 2013, p. 303

hay más que una domesticación de la aproximación estética al monumento, y es que de lado de la imposición de una “lectura oficial” de la iglesia, hay que reconocer también la imposición de una lectura oficial en torno al acto de construcción. En otras palabras, no se trata tan sólo de “cómo se esperaba que el observador viera el edificio”, sino de cómo se esperaba que éste entendiera la política de construcción de Justiniano y, más precisamente, la figura del emperador como constructor. Porque como bien señala Elsner, el interés principal de la obra de Procopio no es tanto el *locus* del edificio como su locador.⁹

De esta forma se delinea el problema que orientará el rumbo de nuestra investigación: la pregunta por el sentido político de la construcción de iglesias en Bizancio durante el reinado de Justiniano. Es importante reconocer entonces que nuestro análisis se concentrará en la construcción de edificios exclusivamente religiosos, particularmente en los que aparecen en el libro I de *Los Edificios*: las iglesias de Constantinopla. En cierto sentido, el mismo interés propagandístico que antes se presentaba como un problema es ahora un principio de validación de la obra de Procopio como fuente histórica. Porque si reconocemos la participación de una voluntad imperial en la redacción de este panegírico, la construcción del templo religioso, tal y como aparece en *Los Edificios*, se transforma en la voz de un proyecto político. No podemos estar seguros de que las descripciones de Procopio hayan obedecido a la “verdad de los hechos” (en realidad, ni si quiera tenemos la certeza de que el historiador haya *creído* en su discurso),¹⁰ pero sí podemos afirmar que *Los Edificios* revela de manera más o menos exacta el sentido político de la obra de construcción dentro del proyecto imperial de Justiniano.

Así, pues, se plantea como hipótesis que la construcción de iglesias en este contexto buscó legitimar la autoridad del emperador ante la sociedad al menos en tres perspectivas, presentadas en nuestro argumento como tres lecturas distintas de la obra de Procopio. En un primer momento, intentaremos demostrar cómo la edificación de las iglesias de Constantinopla se exhibe en el libro I de *Los Edificios* como un acto de devoción que, por

⁹ En el sentido de que el interés por el edificio tiene que ver con quien lo ha puesto allí: Justiniano. Véase Elsner, *op. cit.*, p. 35

¹⁰ El descubrimiento de la *Historia Secreta*, una agresiva invectiva contra el emperador Justiniano y su esposa Teodora, ha hecho particularmente problemático el estudio de la figura Procopio. Al respecto, véase Cameron, *op. cit.*

venir del emperador, no sólo puede esperar una compensación individual, sino una retribución divina extendida a toda la sociedad. Luego, procederemos a un análisis que permita dilucidar cómo el arquetipo del emperador-constructor que encarna Justiniano en la retórica de Procopio remite a figuras bíblicas centrales en la articulación del modelo de gobernante bizantino. Finalmente, desarrollaremos una tercera lectura de la obra de Procopio para demostrar cómo la construcción de la iglesia en Bizancio posibilita una experiencia a la vez estética y religiosa que acerca a Dios y al espectador, legitimando con ello también la autoridad del emperador. En definitiva, se reconoce en el programa de construcción de Justiniano una estrategia política orientada a reforzar dos tipos de vínculos: uno entre el emperador y la Divinidad y, con él o a partir de él, otro entre Dios y la sociedad.

II- Sobre la “idea imperial bizantina”

La propuesta recién esbozada exige un primer momento para analizar la idea imperial bizantina en profundidad, particularmente en los aspectos relativos a la figura del emperador y su rol dentro de la sociedad. Este asunto nos remite en principio al propio concepto de “Imperio”, que en el universo mental bizantino –y en cualquier otro contexto dominado por un auténtico espíritu imperial- designa la “adecuación terrestre del mundo celestial”, esto es: la imposición del orden divino (el *cosmos*) en medio del acontecer mundano (el *caos*).¹¹ Aquí se funda toda posibilidad de hacer efectivo el dominio imperial (las fuerzas dispuestas para asegurar la hegemonía terrenal del Imperio no son en realidad más que los medios para dar realidad histórica a esta construcción mística).¹² Si queremos ser más precisos, el “Imperio” en Bizancio no sólo existía en su versión romana o dentro de la arquitectura temporal que se articulaba en el Antiguo y el Nuevo Testamento, sino “en la forma simbólica, medio helenística y medio cristiana, de la *basileia*, de un reino sobre toda

¹¹ Herrera Cajas, Héctor, *Dimensiones de la Cultura Bizantina. Arte, Poder y Legado Histórico*, Ediciones Universidad de Chile y Universidad Gabriela Mistral, Santiago, 1998, p. 369

¹² *Ibíd.*, p. 267

la tierra que no es sino el reflejo del reino celeste, regido por un soberano de abajo que sólo es delegado provisional del de arriba”.¹³

Para el emperador bizantino, cabeza de esta *basileia*, parecía entonces más decisivo “mantener el contacto con la Divinidad y con su pueblo” y “hacer de canal para recibir las bendiciones y las gracias divinas” que liderar los ejércitos imperiales y abandonarse en campañas bélicas.¹⁴ De ahí que a la figura del rey-conquistador que se ensaya en las *Guerras* venga a añadirse la del emperador-constructor: “de otros temas muchos aspectos han quedado descritos por mí en otros libros –subraya Procopio en la introducción de *Los Edificios*-, pero en el presente se describirán las beneficiosas obras que el emperador ha llevado a cabo como constructor”.¹⁵ Y es que siguiendo lo que ya señalábamos en nuestra hipótesis, la edificación de iglesias era una práctica capaz de revelar de manera clara y precisa esta facultad intermediaria; esta naturaleza a la vez medio sagrada y medio profana que en Bizancio se le atribuía al emperador.

La relación entre el emperador y la Divinidad ha sido un tema ampliamente abordado por la historiografía bizantina, y ha abierto una discusión bastante extendida sobre la posibilidad de atribuir a la personalidad imperial un carácter sacerdotal. Es cierto que la creencia cristiana reconocía en el emperador la imagen de un vicario de Cristo, y que esta condición justificaba su poder de intervención en una serie de asuntos que hoy consideraríamos restrictivos de la Iglesia, pero ello no necesariamente viene a justificar el empleo del término *cesaropapismo*.¹⁶

En relación a esto mismo, el emperador en Bizancio tampoco podía considerarse una encarnación de la Divinidad. La concepción bizantina del emperador remitía a tradiciones orientales en las que el rey se consideraba encarnación del *logos* divino,¹⁷ pero

¹³ Dagron, Gilbert, *Emperador y Sacerdote: Estudio sobre el “Cesaropapismo” Bizantino*, Universidad de Granada, Granada, 2007, pp. 41-42

¹⁴ Herrera, *Dimensiones de...*, *op. cit.*, p. 269

¹⁵ Procopio de Cesarea, *Los Edificios*, I.i.12

¹⁶ Según Roberto Soto, “la figura del emperador se asociaba necesariamente a la de un laico cristiano, como la del patriarca a la de un sacerdote, estableciéndose con ello, en la óptica popular, una frontera clara: el laico ha de ocuparse de los asuntos de este mundo, como el sacerdote, más distante de él, de lo que concierne al espíritu y la religión.” Véase Soto, Roberto, “Cristianismo y Teoría Política Bizantina”, *Byzantion Nea Hellás*, núm. 32, 2013, p. 211. Para saber más sobre esta discusión en torno al *cesaropapismo* bizantino, puede recurrirse al trabajo ya citado de Gilbert Dagron.

¹⁷ Herrera, *Dimensiones de...*, *op. cit.*, p. 270

cuando Eusebio de Cesarea adaptó estos conceptos al pensamiento cristiano, esta idea de un *logos* divino que se encarnaba en el emperador se modificó: a partir de entonces, el poder político del emperador se explica por una concesión de la Divinidad, a la cual, también por determinación celestial, el emperador representaba.¹⁸ Veamos cómo lo plantea Eusebio:

Constantino (...) constituyó para todos los hombres un esplendoroso paradigma de pía vida religiosa. Y eso es también lo que el mismo Dios, a quien Constantino veneraba, refrendó con brillantes sufragios, asistiéndole <propicio> al comienzo, medio y fin de su imperio, y proponiendo a este hombre ante el género humano como lección magistral de un modelo religioso. (...) Con haberle dado la imagen de su propio poder monárquico, lo ha designado como vencedor de toda tiránica estirpe y destructor de sacrílegos gigantes, que en la loca temeridad de su espíritu levantaron las armas de su impiedad contra Él, el soberano de todo el Universo.¹⁹

La retórica de Eusebio de Cesarea revela varias premisas clave en la articulación de la idea imperial bizantina. “Detrás de los rasgos de Constantino (...) y en todo lo que conforma la *Vita Const.*, hay un proyecto, una ideología: la idea del monarca, un arquetipo para los herederos, en el esforzarse por realizar una *mimesis* del Logos-Rey, Cristo, para convertir el Imperio en un *eikon* del reino celeste del Padre”.²⁰ Así como el Imperio es representación del orden cósmico en la tierra, el poder del emperador es “imagen” del poder “monárquico” del Dios cristiano. Ahora bien, para comprender el valor político de la obra de construcción dentro de la teoría política que hemos estado desarrollando, queremos rescatar dos ideas que se desprenden de esta cita: en primer lugar, (1) la figura del emperador como “paradigma de pía vida religiosa” y, por otra parte, (2) la dialéctica que rige la relación entre la Divinidad y el gobernante, donde la primera retribuye la piedad del segundo “asistiéndole al comienzo, medio y fin de su imperio.”

¹⁸ Soto, *op. cit.*, p. 213

¹⁹ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, I.iii.4 – v.1

²⁰ Gurrunchaga, Martín, “Introducción” a Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, Gredos, Madrid, 1994, p. 87

III- Piedad y retribución en el relato de la construcción

Uno de los primeros objetivos de Procopio a la hora de describir los edificios de Justiniano es expresar la piedad del emperador. De ahí que la mayor parte de las construcciones que encontramos en el libro I de *Los Edificios* correspondan a edificaciones religiosas. Para Elsner, es precisamente en este primer apartado de la obra donde se pone el acento en la dimensión sagrada de la personalidad imperial (a partir del libro segundo, el principio de legitimación de la autoridad volvería a estar en la virtud de Justiniano como jefe militar).²¹ El relato de Procopio está lleno de alusiones al carácter piadoso del emperador, y es bien significativo en ese sentido poner atención a aquellos momentos en los que el historiador se desvía del motivo principal de su discurso, la descripción de los edificios de Constantinopla, para referirse a temas relacionados con la conducta pública y privada de Justiniano. Mientras que la primera se relaciona fundamentalmente con la participación del emperador en la obra de construcción –y en ese sentido no podríamos considerarla una verdadera digresión dentro de la línea argumental de *Los Edificios*-, la segunda aparece de manera excepcional en el pasaje I.vii.6 del texto. En este punto, Procopio nos relata lo siguiente:

...daba la casualidad de que el emperador Justiniano sufría una grave dolencia física (...) y de ello precisamente el mayor responsable era él mismo. Porque durante todos los días que preceden a la festividad de la Pascua, y se denominan de ayuno, llevó un severo régimen de vida que era no ya impropio de un emperador, sino incluso de cualquier ciudadano que, en cierto modo, se dedicara a asuntos de estado. En efecto, durante dos días se pasaba enteramente sin comer y, además de eso, se levantaba del lecho constantemente en plena madrugada y velaba por el estado...²²

Este apartado interrumpe en cierto sentido la coherencia del argumento. Dejando de lado el preámbulo introductorio de la obra, son pocos los momentos en los que Procopio se refiere a asuntos desvinculados del motivo del edificio o del acto de construcción. Cierta es que esta acotación cumple una función importante dentro del relato de la edificación de la

²¹ Elsner, *op. cit.*, p. 44

²² Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.vii.6-8

Santa Irene (nos referiremos a esto más adelante), pero no deja de sorprender la extensión de la digresión, que se prolonga hasta el pasaje I.vii.12 de la obra. Considerando la estructura de la narrativa de Procopio, una interrupción de esta naturaleza se orientaría a demostrar que un propósito fundamental del primer libro de *Los Edificios* apunta efectivamente a subrayar el carácter ascético y devoto del emperador.

En el espacio público, la idea del emperador como paradigma de conducta pía aparece explícitamente vinculada a la obra de construcción. Ya señalábamos que el acto de levantar una iglesia es en sí mismo una expresión de esta devoción. En palabras de Procopio, Justiniano construye “no manifestando en modo alguno hastío o cansancio en el honor debido a Dios”.²³ La retórica del historiador es bien ilustrativa en la descripción de la edificación de una serie de templos consagrados a los discípulos de Cristo, que se plantea desde un principio como una demostración de la piedad del emperador.²⁴ Justiniano, “en su extraordinario respeto por todos los apóstoles”,²⁵ derriba también el antiguo Templo de los Sagrados Apóstoles y lo reconstruye. Lo mismo que Constantino en la obra de Eusebio de Cesarea, el emperador “se profesa así públicamente cristiano”.²⁶

La construcción del Templo de los Sagrados Apóstoles es sucedida por un acontecimiento milagroso, en el que los cuerpos de Lucas, Andrés y Timoteo, “ocultos” hasta ese momento, se hacen visibles a todos los hombres. Este suceso nos traslada a la segunda figura que nos interesa subrayar: la piedad del emperador deviene en retribución divina extendida a toda la sociedad. Porque los cuerpos de los discípulos no se aparecen sólo ante Justiniano, sino que “a todo el mundo manifestaron los apóstoles su gozo por el honor que les había dispensado el emperador”.²⁷ En la misma lógica de la *Vita Constantini* -donde Dios recompensa la piedad del emperador conduciéndolo hasta el final de “un

²³ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.ii.17, refiriéndose a la construcción de dos hospederías cerca de la Santa Sofía y la Santa Irene.

²⁴ Es interesante ver cómo Procopio introduce la construcción de estos edificios (los templos de San Pedro y San Pablo y San Sergio y San Baco) declarando: “La fe en los Apóstoles de Cristo queda evidenciada de la siguiente manera”. Véase Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.iv.1

²⁵ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.iv.9

²⁶ Raffaele Farina, *L'Impero e L'Imperatore Cristiano in Eusebio Di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Pas-Verlag, Zurich, 1966, pp. 191-192

²⁷ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.iv.17

imperio indemne”-²⁸ el valor de la devoción como principio de legitimación del poder aparece intrínsecamente vinculado al tema de la retribución divina, retribución divina que hemos de entender como colectiva en la medida que no concierne tanto al emperador en particular como al Imperio en su totalidad. Empieza a dilucidarse así la idea del soberano como un agente que posibilita el contacto entre la sociedad y la Divinidad. En esta línea, Procopio finaliza la descripción de la edificación del Templo de los Sagrados Apóstoles señalando:

Y es manifiesto que, como he dicho, en compensación por el honor que el emperador les había otorgado, estos apóstoles se aparecieron a los hombres en este momento. Al ser el emperador piadoso, los temas divinos no desdeñan los asuntos humanos, sino que tienden gustosamente a mezclarse y a relacionarse con los hombres.²⁹

Otro ejemplo ilustrativo en esta misma línea está en la descripción de la construcción de la Iglesia de la Santa Irene. El emperador, afligido por los males físicos que mencionábamos más arriba, se entera de que en el lugar de la excavación del templo habían sido encontrados los restos de unos antiguos soldados romanos que, según el relato de Procopio, Dios había sacado a la luz para asegurar a todos “que había aceptado los regalos del emperador con mucha satisfacción y por pretender compensar la buena acción de un humano con un agradecimiento mucho mayor”. Así, Justiniano renuncia a la ciencia humana y confía su problema a estos santos varones, beneficiándose de esta manera de una “creencia verdadera”. Porque luego de que los sacerdotes colocaran el relicario sobre su rodilla, el dolor del emperador desapareció, “obligado por los cuerpos de los hombres que habían servido a Dios”. Finalmente, la Divinidad se asegura de dejar testimonio de este acontecimiento milagroso derramando el aceite de los restos sagrados sobre la ropa del emperador, que se conservaría en el palacio como prueba de lo que había ocurrido y como “salutífero recurso para aquellos que, en un futuro, contrajeran dolencias que resultaran insoportables”.³⁰

²⁸ Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, I.vi.1

²⁹ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.iv.23-24

³⁰ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.vii.3 - I.vii.16

No vale la pena seguir dando ejemplos, pues volveremos sobre la noción de la retribución divina más adelante. De momento, podemos convenir en que la piedad del emperador en Bizancio cobra peso político en la medida que invoca el amparo de la Divinidad, la clave del éxito del proyecto imperial y la garantía del bienestar del mundo bizantino en general. Con esto, hemos dado un primer paso hacia la comprensión del valor de la construcción de iglesias en el libro primero de *Los Edificios*. Recordemos también que la suerte del Imperio Bizantino se definía en gran medida por la capacidad de mantener a salvo su centro político y espiritual: la ciudad de Constantinopla.³¹ Ahora bien, lejos de lo que podría pensarse, la capital no ponía su mayor esperanza en la poderosa muralla que la defendía desde los tiempos de Teodosio II, sino en la protección sobrenatural de Dios y de la Virgen, cuyas reliquias se veneraban precisamente en las iglesias de la ciudad.³² Nuevamente, nos encontramos con que la piedad de Justiniano (el gesto de levantar una iglesia) comporta retribución divina que deviene colectiva (en el sentido de que garantiza la estabilidad y la conservación del orden imperial). No por nada es “deseo expreso del emperador” que Procopio comience su descripción refiriéndose a “los templos de María, la Madre de Dios”,³³ y es que la Virgen era la defensora de Constantinopla por excelencia. De ahí el inmenso número de iglesias erigidas en su honor en la Capital, a donde habrían acudido los bizantinos en momentos de agravio o peligro, convencidos de que encontrarían alivio para sus males.³⁴

IV- El peso de la herencia veterotestamentaria: Justiniano como Salomón

Siguiendo lo que señalábamos más arriba en relación a los orígenes de la idea imperial bizantina, muchos autores coinciden en que el carácter sagrado del emperador en Bizancio se explica por la cristianización de ciertos conceptos orientales heredados a la cultura romana por los reinos helenísticos, y posteriormente reformulados en la obra de

³¹ Baynes, Norman, “The Supernatural Defenders of Constantinople”, en *Byzantine Studies and Other Essays*, Greenwood Press Publishers, Connecticut, 1974, p. 249

³² Herrera, *Dimensiones de...*, *op. cit.*, p. 268

³³ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.iii.1

³⁴ Baynes, *op. cit.*, pp. 254-255

Eusebio de Cesarea.³⁵ Ahora bien, Dagron advierte que en lo que respecta al problema del “rey-sacerdote”, la historiografía bizantina se ha cerrado demasiado en torno al análisis de esta tradición helenística. Para el autor, más importante en la configuración de la visión del emperador bizantino habría sido la herencia veterotestamentaria: Oriente no sólo era más sensible a este tipo de tradiciones por su proximidad a Jerusalén, sino que los bizantinos, al reconocerse como el “nuevo pueblo elegido”, buscaron en la historia de los judíos contenida en los relatos del Antiguo Testamento conceptos que posibilitaran la adaptación de las estructuras políticas romanas a su nueva misión.³⁶ En este ejercicio, la cultura bizantina no sólo descubrió “un repertorio de temas retóricos para alabar la legitimidad de un “Nuevo David” y la equidad de un “Nuevo Salomón”, sino también unos “tipos” ya establecidos con los que se podía hacer corresponder la realidad presente”.³⁷ Eusebio de Cesarea habría sido el primero en recurrir a estos modelos bíblicos de gobernante,³⁸ presentando a Constantino como una suerte de “Nuevo Moisés”.³⁹ En esta misma lógica, una lectura comparada de la obra de Procopio y el libro I de los Reyes sugiere que la práctica de construcción habría sido una forma de vincular a Justiniano a otra figura de la tradición veterotestamentaria: la del rey Salomón.

Salomón había sido el responsable de la edificación del Templo de Jerusalén, una obra evocada con frecuencia en la retórica bizantina sobre arquitectura religiosa. Y es que en Bizancio, vincular una iglesia al antiguo Templo de Salomón no sólo podía funcionar como una metáfora religiosa –asimilando la cristiandad al nuevo pueblo elegido o implicando cierta equivalencia entre Constantinopla y Jerusalén, por ejemplo-, sino que también podía comportar un mensaje político.⁴⁰ Este habría sido el caso de la iglesia de San Polieucto, construida bajo el auspicio de Anicia Juliana, una de las rivales políticas más

³⁵ Herrera, *Dimensiones de..., op. cit.*, p. 270. Roberto Soto también desarrolla esta idea en el trabajo citado más arriba.

³⁶ Dagron, *op. cit.*, pp. 20-21 y 73

³⁷ *Ibid.*, pp. 74-75

³⁸ Rapp, Claudia, “Old Testament Models for Emperors” en Paul Magdalino y Robert Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2010, p. 182

³⁹ Si Cristo había sustituido al Moisés-“legislador”, Constantino actualiza la figura del Moisés-“libertador” en la obra de Eusebio. Al respecto, véase Farina, *op. cit.*, pp. 189-190

⁴⁰ Ousterhout, Robert, “New Temples and New Solomons: the Rethoric of Byzantine Architecture”, en Magdalino y Nelson (eds.), *op. cit.*, pp. 223-253

importantes de Justiniano en el contexto previo a su coronación.⁴¹ En una atmósfera política y cultural profundamente influenciada por el modelo de la monarquía veterotestamentaria, la iglesia de San Polieucto no sólo replicaba físicamente la arquitectura del legendario Templo de Jersusalén, sino que además señalaba en su inscripción cómo Anicia Juliana “había superado en sabiduría al célebre Salomón”.⁴² Para Ousterhout, la edificación de la Santa Sofía tendría sus orígenes en estas rivalidades políticas, de modo que las descripciones de Procopio en torno a la Gran Iglesia de Constantinopla no podían dejar de invocar un *Temple-like language*. En esta misma línea, el autor propone que la famosa exclamación de Justiniano al ver completada la construcción del templo, “*Enikesa se Solomon!*” (“¡Salomón, te he superado!”),⁴³ no habría sido tanto una expresión del carácter sagrado de la Santa Sofía como una réplica a la maniobra política de Anicia Juliana. En palabras del propio Ousterhout: “the discourse was ultimately more about the construction of divinely sanctioned kingship than about sacred topography”.⁴⁴

La idea de un “nuevo templo” abría paso entonces a la idea de un “nuevo Salomón”. Ahora bien, ¿por qué podemos decir que esta asimilación se orientaría a reforzar los vínculos entre Dios, la sociedad y el emperador? Para respondernos a esta pregunta, es preciso volver a la lectura de Procopio y notar dos elementos que se desprenden de la comparación entre el primer libro de *Los Edificios* y el relato bíblico de la construcción del Templo de Jerusalén. Si bien no parece haber demasiada afinidad en los modos de descripción del edificio en uno y otro texto,⁴⁵ los paralelismos empiezan a delinearse

⁴¹ Otro trabajo interesante que vincula la construcción de iglesias a las rivalidades políticas entre Justiniano y Anicia Juliana es el de Croke, si bien no profundiza en las alusiones a Salomón que le interesan a Ousterhout. Véase Croke, Brian, “Justinian, Theodora, and the Church of Saints Sergius and Bacchus”, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 60, 2006, pp. 25-63

⁴² Ousterhout, *op. cit.*, p. 244-245

⁴³ En el caso de que Justiniano haya pronunciado realmente estas palabras, y es que no tenemos fuentes del siglo VI para confirmar esta creencia popular. Según Barker, el registro más antiguo de esta declaración data del siglo XIV (o, en el mejor de los casos, del XI). Véase Barker, John W., *Justinian and the Later Roman Empire*, University of Wisconsin Press, Madison, 1966, p. 183. En cualquier caso, la cuestión no deja de expresar un proceso histórico de asimilación de la figura de Justiniano a la imagen de Salomón, proceso que evidentemente ya estaba operando en la mentalidad bizantina del siglo VI.

⁴⁴ Ousterhout, *op. cit.*, p. 245

⁴⁵ En Procopio abundan los adjetivos, las referencias a la belleza, la monumentalidad y la armonía de las proporciones de las iglesias, mientras que en el relato bíblico los adjetivos son raros y la descripción se basa en la exposición de información técnica, sobre todo de medidas cuantificables (un elemento prácticamente ausente en *Los Edificios*)

cuando nos concentramos en la figura del monarca y en su participación en la obra de construcción. La idea de la Divinidad intercediendo en el mundo a través de la figura del rey o el emperador es el primer elemento que nos interesa subrayar en este sentido. Y es que tanto en Procopio como en el libro I de los Reyes, nos encontramos con que la concesión de cierta “sabiduría divina” al soberano garantiza el éxito de la construcción. El tema de la sabiduría es por supuesto transversal a toda la historia del rey Salomón,⁴⁶ pero es importante insertarla en el contexto de la edificación del Templo de Jerusalén: según el relato bíblico, Salomón necesitaba madera de cedro y ciprés del Líbano para llevar a cabo la tarea que le había sido encomendada por Yahveh, lo que hacía imperativo el establecimiento de una alianza con el soberano de Tiro: Jiram I. En esta necesidad, Salomón ofreció a Jiram 20.000 medidas de aceite de oliva y 20.000 cargas de trigo a cambio del material necesario para la edificación de su templo, oferta que Jiram aceptó agradecido y que selló el pacto político que garantizaría la realización de la obra de construcción. De acuerdo al relato bíblico, “Yahveh dio sabiduría a Salomón, como había prometido, y hubo paz entre Jiram y Salomón”.⁴⁷

Paz y sabiduría, los dos atributos naturales del emperador bizantino, ambos venerados como dones divinos en las iglesias contiguas al *Sacrum Palatium*: la Hagia Eirene y la Hagia Sophia.⁴⁸ La sabiduría, que al mismo Procopio le parece una “denominación muy apropiada para Dios”,⁴⁹ no deja de expresar en ese sentido la proximidad entre la Divinidad y el emperador, proclamando con ello la autoridad de este soberano que “construye su autoridad *Dei Gratia* o por la Gracia de Dios”.⁵⁰ Así, pues, la experiencia de la “iluminación divina” que veíamos en el libro I de los Reyes también hace su aparición en el relato de *Los Edificios*, particularmente en la descripción de la Santa Sofía (y el hecho de que Procopio haya decidido introducir la figura de la sabiduría en este punto no puede

⁴⁶ Según el relato bíblico, Dios había concedido a Salomón el don de la sabiduría. En el capítulo 3 del primer libro de los Reyes, Yahveh se aparece ante Salomón durante un sueño y lo insta a que le manifieste sus deseos. El rey le pidió “un corazón que entienda para juzgar a su pueblo”, a lo que Dios contestó diciendo: “Porque has pedido esto y, en vez de pedir para ti larga vida, riquezas, o la muerte de tus enemigos, has pedido discernimiento para saber juzgar, cumplo tu ruego y te doy un corazón sabio e inteligente como no lo hubo antes de ti ni lo habrá después...” Véase 1 Reyes, 3:5-12

⁴⁷ 1 Reyes, 5:16-26.

⁴⁸ Herrera, *Dimensiones de...*, *op. cit.*, p. 271

⁴⁹ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.i.21

⁵⁰ Zamora, Patricio, “El Rey Sagrado: Arquetipo Político-Religioso”, *Intus Legere*, vol. 4, 2001, p. 125

considerarse una mera coincidencia): en el pasaje I.i.66 de la obra, el historiador relata cómo los maestros-arquitectos a cargo de la obra de construcción acudieron al emperador en cierta ocasión para advertirle que los contrafuertes no soportarían la estructura de la nueva iglesia. Según Procopio, lo que habría sucedido después demostraría que Justiniano no edificó la Santa Sofía solamente con dinero, “sino también con un esforzado propósito y con otros valores del alma”.⁵¹ Veamos a continuación:

Y el emperador al punto, movido por no sé qué (por Dios, supongo, porque él no es un técnico) les ordenó cerrar esa bóveda hasta su culminación. (...) Pues bien, los artesanos hicieron lo que se les había ordenado y la bóveda entera se levantó sobre una base segura, sellando empíricamente la autenticidad de su idea.⁵²

El segundo elemento que se desprende de este análisis comparativo nos devuelve al problema de la retribución divina. Vayamos primero al relato veterotestamentario, donde la idea de un Dios que ampara y dispensa favores a la población desde el espacio físico del templo aparece de forma bien clara en la plegaria que pronuncia Salomón una vez terminada la obra de construcción:

Cuando haya hambre en el país, cuando haya peste, tizón, añublo, langosta o pulgón, cuando su enemigo le asedie en una de sus puertas, en todo azote y toda enfermedad, si un hombre cualquiera, experimentando remordimiento en su corazón, eleva cualquier plegaria o cualquier súplica y extiende las manos hacia esta Casa, escucha tú desde los cielos, lugar de tu morada, perdona y da a cada uno según sus caminos.⁵³

Y como señalábamos en nuestro primer nivel de análisis, la noción de la retribución divina también se manifiesta en el primer libro de *Los Edificios*. La reconstrucción de la iglesia de San Cosme y San Damián nos parece una anécdota particularmente ilustrativa para entender cómo este concepto insinúa cierto paralelismo entre la historia del Templo de Salomón y la obra de Justiniano como constructor. Allí, Procopio nos relata cómo los

⁵¹ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.i.67

⁵² Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.i.71-73

⁵³ 1 Reyes, 8:35-39

patronos de la medicina se aparecen ante el emperador para salvarlo de lo que parecía una muerte segura, y cómo Justiniano corresponde este milagro restaurando el antiguo edificio dedicado a estos santos. En la misma lógica del relato bíblico, la nueva iglesia aparece en *Los Edificios* como una promesa de salvación para el pueblo bizantino:

...siempre que algunas personas contraen enfermedades que superan la capacidad de los médicos renuncian a la ayuda humana y recurren a la única esperanza que les queda, se embarcan y navegan a través del golfo hasta este templo. Y en el momento en que entran en la bocana del golfo, divisan inmediatamente el templo que, como si en una acrópolis se encontrara, se enorgullece de la benevolencia del emperador y les ofrece disfrutar de la esperanza que de él deriva.⁵⁴

Que estas afinidades remitan tan claramente a la relación entre la Divinidad y el gobernante se explica: cuando Dagron habla del peso de la herencia veterotestamentaria en la configuración de la idea imperial bizantina, se está refiriendo precisamente a la noción del “rey-sacerdote”. Es allí, en la genealogía de esta figura en particular, donde el historiador ha de encontrarse con el legado del Antiguo Testamento. En ese sentido, Procopio no sólo asimila a Justiniano a un arquetipo de gobernante ideal, sino a la figura “original” del rey sagrado. Presentar a Justiniano como Salomón es entonces una forma de expresar la sacralidad de la personalidad imperial, y en este ejercicio, los temas de la sabiduría y la retribución divina son fundamentales. Si la primera subraya la proximidad entre el emperador y la Divinidad, la segunda exterioriza cómo ésta se manifiesta a la humanidad. La sabiduría, entendida como “el amor y el conocimiento de Dios”, es por lo demás el principio que da origen a la piedad de todo emperador,⁵⁵ la misma piedad que más arriba identificábamos como la fuente de esa retribución divina que denominamos “colectiva”. Así, pues, es esta relación especial que mantiene el emperador con la Divinidad la que posibilita la intervención de la acción divina en la experiencia terrenal, articulando ese otro vínculo fundamental que comunica a Dios y a la sociedad.

⁵⁴ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.vi.7-8

⁵⁵ Herrera, *Dimensiones de...*, *op. cit.*, p. 271

V- Del sentido estético de la iglesia al sentido político de la construcción

Hasta el momento, nuestra lectura de Procopio se ha enfocado en el relato de la obra de construcción, no en la descripción del edificio religioso. Ya hemos subrayado que nuestra hipótesis quiere explicar el sentido político de la *edificación* de iglesias, no el sentido estético de la iglesia propiamente tal. Ahora bien, este enfoque ha dejado de lado un antecedente fundamental para el análisis de cualquier documento escrito: el género o la tipología del texto. Porque *Los Edificios* no es, precisamente, una crónica sobre las hazañas de Justiniano como constructor, sino una descripción de monumentos.⁵⁶ Aún si el fin último del discurso apunta a imponer una idea del emperador y no del edificio, debemos reconocer el texto de Procopio por lo que es: una representación verbal de una representación visual.

Este interés por el edificio en su dimensión estética se aprecia sobre todo en los esfuerzos de Procopio por rescatar la belleza y la monumentalidad de las iglesias de Justiniano. Superficialmente, esto podría vincular la construcción del edificio religioso a la ostentación material de la grandeza imperial, conduciéndonos al análisis de una motivación política distinta de aquella que señala nuestra hipótesis. Sin embargo, nuestra propuesta es que el sentido estético de la iglesia no puede separarse del todo del sentido político de la práctica de construcción que hemos estado desarrollando. Para entender esto, comencemos por identificar una figura que se desprende directamente de la retórica de Procopio: la idea de que sólo una iglesia bella puede considerarse una iglesia “apropiada para Dios.” Podemos recurrir nuevamente al ejemplo de la construcción del templo de San Cosme y San Damián para ilustrar este concepto:

Él [Justiniano] les correspondió, naturalmente, con la benevolencia que atañe al menos a los humanos, al cambiar y reformar por entero la anterior edificación que era fea e infame, e indigna de ofrendarse a tales santos; dio lustre al templo con su embellecimiento, con su grandiosidad y con la brillantez de la luz.⁵⁷

⁵⁶ Según Wickham, *Los Edificios* pertenece al género de las *écfrasis*, “según se denomina en griego a las descripciones artísticas y arquitectónicas”. Véase Wickham, *op. cit.*, pp. 302-303. Elsner también vincula la obra de Procopio a esta tradición literaria en el trabajo citado más arriba.

⁵⁷ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.vi.6

Quizá por eso Justiniano construye y re-construye: porque si su labor como constructor quiere constituirse como una verdadera expresión de su piedad, su obra no puede reducirse a edificar, sino que debe procurar embellecer. Ahora bien, el vínculo entre el sentido estético de la iglesia y el sentido político del acto de construcción que proponemos tiene en realidad un fundamento metafísico. No basta una comprensión moderna de esta concepción de la belleza como categoría de lo “apropiado para Dios”: es necesario introducirnos en la estética bizantina para entender el verdadero sentido de esta equivalencia, ahondar en el significado que tiene la experiencia sensible en este contexto y en sus efectos sobre la producción artística de la época. Tomemos como punto de partida las reflexiones de Michelis en torno al asunto, que sin dejar de reconocer la influencia del neoplatonismo en el desarrollo del arte bizantino, subraya sobre todo el peso del elemento cristiano en la articulación de esta estética. En esta línea, la estética bizantina se define como una “estética de lo sublime” –y lo sublime se plantea aquí como una exigencia propia del cristianismo:

Christian art, no matter the degree to which it may have derived from Neo-Platonic aesthetics, is inspired, not by the Neo-Platonists’ pagan mysticism which springs from the impersonal One, but by the divine revelation of the One and Only God. It is an art of the Sublime and not of the Beautiful.⁵⁸

Así, pues, una lectura aislada de Plotino,⁵⁹ el exponente más importante del neoplatonismo pagano, no alcanzaría a expresar el valor de la producción artística paleocristiana o bizantina. Michelis es bien categórico a la hora de separar los conceptos de lo *bello* y lo *sublime*, llegando a proponer que el arte medieval solo podría abocarse a las nuevas exigencias estéticas del cristianismo adoptando una actitud de indiferencia hacia la belleza (o “renunciando” a ella, incluso).⁶⁰ Con todo, el tema de la belleza aparece de

⁵⁸ Michelis, Panayotis A., “Neo-Platonic Philosophy and Byzantine Art”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 11, núm. 1, 1952, p. 45

⁵⁹ Como la que hace André Grabar en “Plotino y los orígenes de la estética medieval”, publicada en *Los orígenes de la estética medieval*, Editorial Siruela, Madrid, 2007, pp. 33-85

⁶⁰ Michelis, *op. cit.*, p. 29

manera recurrente en la retórica de Procopio,⁶¹ lo que nos obliga a establecer ciertos matices. Es cierto: el objetivo del arte medieval no apunta a evocar bellas impresiones. Con el cristianismo, la necesidad de representar lo infinito, lo inconmensurable o lo trascendente se impone sobre la búsqueda de la belleza, y en ese sentido, Michelis no se equivoca cuando llama a la estética bizantina una “estética de lo sublime.” El problema, sin embargo, está en enunciar esta separación quizá demasiado dicotómica entre la representación de lo sublime y la representación de lo bello. Porque al menos en el caso particular de la estética bizantina, la “renuncia” al concepto de la belleza parece difícil de sostener,⁶² aun reconociendo que el fin último de su producción artística apunta no a la originalidad o a la belleza de la obra, sino a su perfección, “que será tanto más lograda, cuanto más se aproxime el espectador a la contemplación de lo divino”.⁶³

En verdad, el concepto de la belleza aparece por todas partes en la reformulación cristiana de la estética plotiniana. Según Herrera Cajas, la filosofía de San Agustín, claramente influenciada por la lectura de la obra de Plotino, encuentra en la belleza de las relaciones numéricas en particular una vía de acceso a la contemplación de las verdades eternas. Así, el libro cuarto del *De Música* presenta las exigencias para transitar de lo corpóreo a lo incorpóreo (*a corporeis ad incorporea*): allí, “todo estudio de las manifestaciones sensibles de la realidad –la musicalidad es una de ellas- nos hace trascender su propio objeto, en un proceso de purificación que conduce hasta la belleza perfecta de Dios”.⁶⁴ Ahora bien, mucho más próximo a Procopio en términos cronológicos fue el místico bizantino Pseudo Dionisio Aeropagita.⁶⁵ En una lógica similar a la de San Agustín, su obra cristianiza el neoplatonismo y eleva la Belleza⁶⁶ a una cualidad propia de

⁶¹ Y además parece tener una carga simbólica importante. Tomemos por ejemplo el pasaje I.i.21 de la obra, donde Procopio afirma que Dios permitió la destrucción de la Santa Sofía en la revuelta de Nika “previando a qué grado de belleza iba a ser transformado este templo”.

⁶² El mismo Michelis reconoce: “in Christian art the need of presenting transcendental symbols and beatific conditions makes it sublime and intensely expressivistic, to the point of being indifferent to beauty (although in Byzantine art, even in its extremest manifestations, the Greeks preserved the element of beauty).” Véase Michelis, *op. cit.*, p. 29

⁶³ Herrera Cajas, Héctor, *Los Orígenes del Arte Bizantino: Ensayo sobre la Formación del Arte Cristiano*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 2008, p. 59

⁶⁴ Herrera, *Los Orígenes...*, *op. cit.*, p. 46.

⁶⁵ Los estudiosos coinciden en que Dionisio habría escrito su obra entre el 450 y el 520.

⁶⁶ La traducción que estamos utilizando emplea indistintamente los términos Belleza – Hermosura, belleza – hermosura y bello – hermoso.

la Divinidad, distinguiendo lo hermoso (lo que participa de la belleza), la hermosura (la participación de la causa que origina la belleza) y la Hermosura “aquel que trasciende toda belleza porque Él reparte generosamente la belleza a todos los seres”.⁶⁷ El concepto de la belleza cobra entonces un sentido metafísico, en cuanto deja de restringirse al ámbito de lo material y se incorpora a lo que el teólogo llama el “Uno, Bien y Hermosura”, o en otras palabras: Dios, “la causa singular de la multitud de cosas hermosas y buenas”.⁶⁸ En Procopio, las incontables referencias a la belleza de las iglesias de Justiniano no pueden dejar de considerar esta visión del universo como una inexhausta irradiación de la belleza primera, que otorga “dignidad teológica a un sentimiento natural y espontáneo del ánimo medieval”.⁶⁹

Ahora bien, Pseudo Dionisio desarrolla una figura aún más importante para la comprensión del sentido estético de la iglesia bizantina, relacionada con este desplazamiento de lo sensible a lo invisible que ya veíamos en Agustín:

...nuestro entendimiento no puede ser elevado a la imitación y contemplación inmaterial de las jerarquías celestes si no es ayudado por los medios materiales, según requiere su naturaleza, considerando las hermosas imágenes que vemos como signo de misterios sublimes, los buenos olores que percibimos como signos de la comunicación intelectual, las luces materiales como signo de la copiosa efusión de luz inmaterial...⁷⁰

Los sentidos aparecen entonces como el camino necesario para que nosotros, los seres humanos, retornemos a nuestra causa primigenia. La experiencia estética deviene así en experiencia religiosa, y ello compromete necesariamente la entrada del ciudadano bizantino en el espacio sagrado del templo. Porque en una estética de esta naturaleza, “los vitrales de la iglesia llevan en sí las ondas de la luz divina”, e incluso el aroma del incienso aparece como “una muestra de los aromas celestiales que nos esperan cuando ya no

⁶⁷ Pseudo Dionisio Aeropagita, *Los Nombres de Dios en Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, p. 36

⁶⁸ Pseudo Dionisio Aeropagita, *Los Nombres...*, *op. cit.*, p. 37

⁶⁹ Eco, Umberto, *Arte y Belleza en la Estética Medieval*, Lumen, Barcelona, 1997, p. 30

⁷⁰ Pseudo Dionisio Aeropagita, *La Jerarquía Celeste en op. cit.*, pp. 104-105

estemos en esta tierra”.⁷¹ Es interesante ver cómo esta aprehensión de lo inteligible a partir de lo sensible no se limita al elemento visual. En esta línea, Pantcheva comprende la estética de la Santa Sofía desde una perspectiva multi-sensorial, concluyendo: “Hagia Sophia plunges the faithful into a sea ruffled by human breath transformed into divine reverberation, beguiling them to approach the harbor of the Eucharist, where the faithful recuperate *pneuma* and ephemerally transform into *eikones* of God”.⁷²

Aunque limitadas a la dimensión visual de esta compleja experiencia estética-religiosa, las descripciones de Procopio en torno a las iglesias de Justiniano revelan un elemento fundamental dentro de la teología del Pseudo Dionisio Aeropagita, a saber, la luminosidad. En *Los nombres de Dios*, el místico bizantino señala cómo el sol, “imagen visible de la Bondad divina”, “ilumina todas las cosas que pueden participar de su luz”, a la vez que “expande por el mundo visible, arriba y abajo, los resplandores de sus rayos”.⁷³ Así, la figura de la iluminación divina como un rayo de luz es mucho más que una metáfora para la mentalidad bizantina. Es en esta lógica que debemos comprender las referencias de Procopio a la luminosidad de la Santa Sofía:

...y de un modo extraordinario rebosa luz y resplandores solares. Se podría decir que su interior no está iluminado por la luz solar de fuera, sino que en ella es connatural la iluminación; tan grande es la abundancia de luz que se esparce por este templo.⁷⁴

La identificación de la belleza con la luminosidad y la simbología del sol –aunada, por cierto, a la asimilación de la luz a lo bueno- no es una originalidad de Dionisio. Ciertamente, la raíz de este pensamiento “se hunde bien profunda en la noche del tiempo y en diversos lugares”, sobre todo en la tradición de los pueblos semíticos contenida en los pasajes de la Biblia.⁷⁵ Pero para Leguizamó, “es gracias a Dionisio y otros que cada vez que entramos en un sitio sagrado donde penetra la luz multicolor a través de sus vitrales (...) en verdad podemos darnos cuenta de que hay algo más grande y más allá de nosotros

⁷¹ Leguizamó, Pedro Julián, “La Estética de la Luz en Pseudo Dionisio Aeropagita” (Trabajo de Grado presentado para optar al título de Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, 2014), pp. 77-78

⁷² Bissera Pentcheva, “Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics”, *Gesta*, vol. 50, núm. 2, 2011, p. 106

⁷³ Pseudo Dionisio Aeropagita, *Los nombres...*, *op. cit.*, pp. 33-34

⁷⁴ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.i.29-30

⁷⁵ Leguizamó, *op. cit.*, pp. 85-86

mismos”.⁷⁶ Y la forma en la que Procopio representa las iglesias de Justiniano en *Los Edificios* revela un declarado interés por destacar esta potencia estética-religiosa del templo en Bizancio. Si el historiador vuelve una y otra vez sobre los conceptos de la belleza, la luz y la armonía⁷⁷ es porque allí se funda el poder de la iglesia de elevar el alma del espectador hacia lo alto. No extraña entonces que inmediatamente después de referirse a la “abigarrada gama de colores” que resplandecen en la Santa Sofía, Procopio señale:

Y cada vez que se vaya a orar al templo, inmediatamente se da uno cuenta de que no es una obra modelada por el poder y técnica humana,⁷⁸ sino por el influjo divino. Y la mente se eleva hacia Dios y se ensalza, estimando que Aquél, en cierto modo, no se encuentra lejos, sino que siente predilección por los parajes que eligió.⁷⁹

De alguna manera, el sentimiento religioso que experimenta el creyente dentro del templo viene a coronar el simbolismo de toda la obra de construcción. Y es que finalmente, es Justiniano en su condición de emperador y constructor el que ofrece al pueblo bizantino esta posibilidad de transitar desde lo sensible a lo inteligible. Una vez más, el relato de Procopio enuncia simbólicamente el poder del soberano de comunicar a sus súbditos con la Divinidad. Según Mircea Eliade, “el templo constituye una «abertura» hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses”,⁸⁰ y en el contexto bizantino, esta concepción del espacio sagrado no puede separarse de la estética que lo rodea. De ahí la relevancia del análisis del sentido estético de la iglesia para la comprensión del sentido político de la práctica de construcción.

⁷⁶ Leguízamo, *op. cit.*, p. 98.

⁷⁷ Como la luz, la armonía es un concepto recurrente tanto en la estética de Dionisio como en las descripciones de Procopio. Un análisis más exhaustivo del tema podría profundizar en los simbolismos asociados a este elemento en particular. Respecto a la importancia de la armonía en Pseudo Dionisio, véase Leguízamo, *op. cit.*

⁷⁸ El concepto del *acheiropoietos* (“no hecho por la mano del hombre”) es recurrente en el lenguaje bizantino. Aparece también en el *Himno siríaco de la Catedral de Edessa*, aproximadamente un siglo posterior a la obra de Procopio. Para saber más sobre este texto véase Marín, José, “Apuntes en torno al simbolismo de la arquitectura cupulada bizantina”, *Byzantion Nea Hellás*, vol. 19-20, 2000, pp. 145-163

⁷⁹ Procopio de Cesarea, *op. cit.*, I.i.61

⁸⁰ Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 25

VI- Conclusión

En el contexto imperial bizantino, la construcción del edificio religioso funciona como un gesto político lleno de simbolismos. Siguiendo la lectura del libro I de *Los Edificios*, nuestro análisis ha querido demostrar cómo la edificación de iglesias en Bizancio habría sido una forma de legitimar la autoridad del emperador ante la sociedad subrayando la sacralidad de la personalidad imperial, esto es: la capacidad (y la responsabilidad política) del soberano de mantener el contacto entre su pueblo y la Divinidad. Descubriendo los conceptos de piedad y retribución, asimilando la figura de Justiniano a la de Salomón y concluyendo con una experiencia estética que posibilita una aproximación de lo sensible a lo inteligible, el relato de la construcción refuerza los vínculos entre Dios, la sociedad y el emperador. Desde todos estos ángulos, se insiste en la idea de Justiniano como un agente de tránsito entre el mundo celestial y la experiencia terrenal, como una encarnación de la figura del *axis mundi*, esa “columna universal que une, a la vez que sostiene, el Cielo con la Tierra”, y que coincidentemente también se instala en el espacio sagrado del templo.⁸¹

Con esto no hemos querido reducir el proyecto de construcción de Justiniano a un movimiento político con un objetivo único y fijo. En realidad, la retórica de Procopio en *Los Edificios* puede expresar, simultáneamente, la grandeza del Imperio en su extensión geográfica, la virtud del emperador como jefe militar, la imposición del orden civilizado sobre la barbarie y muchos otros conceptos políticos.⁸² En ese sentido, nuestro análisis del relato de la construcción como declaración implícita de la sacralidad del emperador se limita a sugerir un discurso más dentro de este extenso repertorio de narrativas de poder.

⁸¹ Eliade, *op. cit.*, pp. 32-34

⁸² El trabajo de Elsner descubre estos y muchos otros discursos. Véase Elsner, *op. cit.*

Bibliografía

Fuentes

- Pseudo Dionisio Aeropagita, *Los Nombres de Dios*, en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007
- Pseudo Dionisio Aeropagita, *La Jerarquía Celeste*, en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007
- Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, Madrid, Gredos, 1994
- I Reyes, en *La Santa Biblia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976
- Procopio de Cesarea, *Los Edificios*, en *Estudios Orientales*, núm. 7, 2003

Bibliografía secundaria

- Barker, John W., *Justinian and the Later Roman Empire*, University of Wisconsin Press, Madison, 1966
- Baynes, Norman, “The Supernatural Defenders of Constantinople”, en *Byzantine Studies and Other Essays*, Greenwood Press Publishers, Connecticut, 1974, pp. 248-260
- Brown, Peter, *El Mundo en la Antigüedad Tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*, Taurus, Madrid, 1989
- Cameron, Averil, *Procopius and the Sixth Century*, University of California Press, Berkeley, 1985
- Croke, Brian, “Justinian, Theodora, and the Church of Saints Sergius and Bacchus”, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 60, 2006, pp. 25-63
- Dagron, Gilbert, *Emperador y Sacerdote: Estudio sobre el “Cesaropapismo” Bizantino*, Universidad de Granada, Granada, 2007
- Downey, Glanville, “The Composition of Procopius, De Aedificiis”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 78, 1947, pp. 171-183
- Eco, Umberto, *Arte y Belleza en la Estética Medieval*, Lumen, Barcelona, 1997
- Eliade, Mircea, *Lo Sagrado y lo Profano*, Paidós, Barcelona, 1998

- Elsner, Jas, "The Rethoric of Buildings in the De Aedificiis of Procopius" en Liz James (ed.), *Art and Text in Byzantine Culture*, Cambridge University Press, New York, 2007, pp.33-57
- Farina, Raffaele, *L'Impero e L'Imperatore Cristiano in Eusebio Di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Pas-Verlag, Zurich, 1966
- Grabar, André, "Plotino y los orígenes de la estética medieval" en *Los orígenes de la estética medieval*, Editorial Siruela, Madrid, 2007, pp. 33-85
- Herrera Cajas, Héctor, *Dimensiones de la Cultura Bizantina. Arte, Poder y Legado Histórico*, Ediciones Universidad de Chile y Universidad Gabriela Mistral, Santiago, 1998
- Herrera Cajas, Héctor, *Los Orígenes del Arte Bizantino: Ensayo sobre la Formación del Arte Cristiano*, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2008
- Leguizamo, Pedro Julián, "La Estética de la Luz en Pseudo Dionisio Aeropagita" (Trabajo de Grado presentado para optar al título de Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javierana, 2014)
- Magdalino, Paul y Nelson, Robert (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C, 2010
- Marín, José, "Apuntes en torno al simbolismo de la arquitectura cupulada bizantina", *Byzantion Nea Hellás*, vol. 19-20, 2000, pp. 145-163
- Michelis, Panayotis A., "Neo-Platonic Philosophy and Byzantine Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 11, núm. 1, 1952, pp. 21-45
- Pentcheva, Bissera, "Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics", *Gesta*, vol. 50, núm. 2, 2011, pp. 93-111
- Soto, Roberto, "Cristianismo y Teoría Política Bizantina", *Byzantion Nea Hellás*, núm. 32, 2013, pp. 207-224
- Ubierna, Pablo, *El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía 300-800 d.C.*, Eudeba, Buenos Aires, 2007
- Wickham, Chris, *El Legado de Roma. Una Historia de Europa de 400 a 1000*, Pasado y Presente, Barcelona, 2013
- Zamora, Patricio, "El Rey Sagrado: Arquetipo Político-Religioso", *Intus Legere*, vol. 4, 2001, pp. 123-140