

La dimensión política en las relaciones entre el Estado Romano, el cristianismo y las herejías.

Sergio Damián Vitella.

Cita:

Sergio Damián Vitella (2013). *La dimensión política en las relaciones entre el Estado Romano, el cristianismo y las herejías*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/60>

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 8

Título de la Mesa Temática: “Poder y construcción de la autoridad en el judaísmo y el cristianismo entre la Antigüedad Clásica y la Alta Edad Media”.

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Laham Cohen, Rodrigo (CONICET-UBA); Noce, Esteban (CONICET-UBA) y Spléndido, Mariano (UNLP)

TÍTULO DE LA PONENCIA

**LA DIMENSIÓN POLÍTICA EN LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO
ROMANO, EL CRISTIANISMO Y LAS HEREJÍAS.**

Vitella, Sergio Damián

Depto. de Historia.

Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

damianvit@hotmail.com

LA DIMENSIÓN POLÍTICA EN LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO ROMANO, EL CRISTIANISMO Y LAS HEREJÍAS

Sergio Damián Vitella.

Depto. de Historia.

Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

damianvit@hotmail.com

Introducción

El análisis de las relaciones entre paganismo y cristianismo es interesante puesto que implica contextualizarlo en la gran estructura política en la que se desarrollaron, el Imperio Romano. De esta manera, se puede abordar un proceso histórico-político que desembocó en una estrecha relación entre el Estado Romano y la Iglesia cristiana producto del proceso de institucionalización de esta última sobre las estructuras administrativas del Imperio. Sin embargo, dada la extensa temporalidad del proceso histórico señalado, los límites de este trabajo se centrarán en el efervescente siglo IV d.C., dado que permite un abordaje político, como expresión de poderes en pugna, de las relaciones entre el Imperio Romano, un Cristianismo ya organizado en sedes episcopales y las herejías. Concretamente, me interesa enfatizar el concepto de Iglesia como construcción social, institucional y jerárquica que fija, rige y controla la ortodoxia cristiana, y que a su vez es lo realmente subyacente del pensamiento teológico. El marco histórico de estas relaciones es la Antigüedad Tardía (siglos III-VIII), nuevo período en los estudios clásicos abierto por Peter Brown con la publicación de *The World of Late Antiquity* en 1971. Lo distintivo de esta etapa es una revolución religiosa y cultural que no alude a “decadencias ni colapsos catastróficos” de Roma, sino a “transformaciones con continuidades” que van desembocando en el mundo medieval. Es decir que la Antigüedad Tardía, como categoría historiográfica, permite reflejar un mundo mental y espiritual producto de nuevas percepciones que el hombre de la época vivenciaba, tanto

en sus relaciones con Dios como con un Imperio devenido cristiano. Sin embargo, toda identidad, incluida la religiosa, reposa sobre la materialidad que las relaciones sociales construyen, de modo que la integración de la *ecclesia* cristiana sobre las estructuras administrativas imperiales supuso asumir mentalidades, costumbres y formas de vida profanas por parte de un poder religioso devenido en político. Por eso, dado este contexto, la presente exposición apunta no sólo a evidenciar la base política que subyace en las relaciones entre el Imperio y el Cristianismo, sino también a afirmar que la difusa frontera entre el ámbito secular y religioso hizo que la Iglesia Cristiana, en sus distintas vertientes, no pudiera abstraerse de la disputa política por ocupar espacios de poder. Por lo tanto, las controversias doctrinales en la cristiandad, junto con la intervención del poder civil en apoyo de una doctrina en particular en pos de afirmar la estabilidad política imperial, no hacen más que reflejar que la teología no es sólo un discurso abstracto producto de la reflexión individual, sino un cuerpo de pensamiento enraizado en la acción social en aras de la lucha por el poder. Es decir que a la reflexión teológica cristiana se la debe concebir como forma discursiva que fluye en el interior de la jerarquía eclesiástica, y que al adquirir una determinada vertiente teológica status oficial, crea una identidad religiosa que se define en oposición a la otredad, considerada una herejía. Por eso se enfatizará en la querrela cristológica arriana, debido a que su larga duración (318-381) expresó la discusión sobre la naturaleza del Padre y del Hijo, que no sólo comprometía la unidad teológica buscada por la ortodoxia nicena, sino que en términos políticos bendecía una concepción teológica que hacía del emperador el representante directo y único de Dios en la tierra. Este debate atravesó un siglo IV tumultuoso en el que la dialéctica entre política y religión desembocó en el triunfo del Cristianismo en el Imperio Romano.

La *pietas* romana devenida en cristiana. Religión y política en el Imperio Romano

La política y la religión en Roma fueron dos aspectos que contribuyeron a la cohesión de la ciudad desde los primeros tiempos de su fundación. Por eso, la *pietas* romana fue considerada un asunto político de importancia para el destino de Roma a lo largo de toda su historia. En este sentido, con respecto a su origen y desarrollo histórico, el “Cristianismo, su organización interna, sus diversos centros de poder, sus formas

litúrgicas, su teología es un producto de la forma en que la comunidad cristiana recorrió la historia” (Ubierna, 2007: 25). Por lo tanto, el tránsito histórico cristiano y su gradual proceso de institucionalización que desembocó en las sedes episcopales sobre toda la geografía imperial (siglos I-IV), comienza a plantear historiográficamente la dialéctica entre paganismo-cristianismo, es decir entre el *Mos Maiorum*¹ y el monoteísmo cristiano. Y en este marco de avance del Cristianismo hacia su legalización considero importante, como sostiene Loring García, la cuestión de “la salvación” (Loring García, 2004: 90-93), puesto que en términos religiosos (politeísmo primero y monoteísmo después), siempre estuvo vinculada tanto a la prosperidad e integridad del Estado Romano como a la supervivencia de sus habitantes. Reflejo de esta situación, que pone fin a las persecuciones de Diocleciano, es el Edicto de Tolerancia (311) que dictó Galerio, el Augusto oriental. El contenido del documento permite apreciar cuestiones relativas a la política, la religión y al Estado en términos de “salvación” porque el Edicto, respecto de los cristianos, sostiene que “(...) deberán rogar a su Dios por nuestra salvación, por la del Estado y por la suya propia (...)”. (Loring García, 2004: 90). Del mismo modo, el Edicto de Milán (313) al otorgar status legal al Cristianismo, configura, junto a la norma promulgada por Galerio, un tipo de intervención imperial que, desde Constantino en adelante, garantiza que una Iglesia cristiana unida sea el soporte ideológico de la unidad política del Imperio. Así, en este nuevo contexto estatal que legaliza la práctica cultural cristiana, la impronta política en los conflictos por el poder, se puede apreciar insertando, articuladamente dentro de los límites de este trabajo, las

¹La historia de las sociedades están atravesadas por procesos de cambio, mediante los cuales todo lo que en apariencia parece instituido de una vez y para siempre, está sometido a fuerzas instituyentes que pugnan por imponerse. En el caso de Roma, el avance del Cristianismo supuso un encuentro, un diálogo y hasta una colisión con el *Mos Maiorum*. Es decir, entre dos esquemas culturales arraigados en sustratos políticos, sociales y religiosos diferentes. El *Mos Maiorum*, como concepto que condensa la historia romana desde los primeros momentos de su fundación hasta la gloriosa etapa imperial, fue expresión de la asunción por parte de Roma de una identidad colectiva que legitimaba su supremacía como sociedad. La antigüedad y las tradiciones del *Mos Maiorum*, en parte inventadas, imaginadas y contenidas en la historiografía senatorial, legitimaban todo el entramado social e institucional como un esquema que traducía las reglas que el ciudadano romano debía respetar para que la simbiosis entre ciudadanía y Estado haga viable el funcionamiento de Roma. En este sentido, el componente religioso estuvo presente desde un primer momento junto a las virtudes tradicionales y republicanas que, bajo el liderazgo de la *nobilitas* dirigente, cohesionaban a toda la sociedad romana y le daban un sentido de superioridad moral que legitimaba todo el orden establecido. Sin embargo, la estructura de tradiciones romana, en lo que hace a lo religioso, lo político y lo social, no pudo sostener su primacía frente a un monoteísmo cristiano que, lentamente, configuró un imaginario colectivo en el cual la primacía la pasó a tener el Cristianismo y la figura del Cristo crucificado como redentor de la humanidad. Por lo tanto, el Cristianismo representó a esa fuerza instituyente que colisionó contra el *Mos Maiorum* y todo el orden socio-político instituido que éste sustentaba.

relaciones entre “el poder, la teología arriana y el episcopado” (Escribano Paño, 2003: 419).

Por un lado, las tesis de Arrio, prebitero en la sede episcopal de Alejandría hacia el 320, sostenían la existencia de un Dios único, sin principio, indivisible y eterno, y por otro aceptaba la existencia de un Hijo engendrado por el Padre, del cual no era coeterno, sino que era una criatura, y por lo tanto pertenecía al orden de lo creado. Lo controvertido de esta descripción de la naturaleza del Padre y del Hijo es que este último no derivaba de la misma substancia que el Padre, de modo que no tiene divinidad porque el Cristo encarnado está sometido a las pasiones humanas, y por lo tanto la creencia en un Hijo encarnado, divino y redentor de la humanidad, está cuestionada y negada.² Esta es una elaboración intelectual interesante, pero requiere ser aclarada, puesto que la narrativa religiosa no se produce ni circula en un vacío social, sino que, por el contrario “(...) la elaboración de discursos teológicos se explica fundamentalmente desde los criterios sociopolíticos y no propiamente religiosos, (...)”.³ (García Mac Gaw, 2001: 171). Teniendo en cuenta la idea precedente y recordando los Edictos de Tolerancia y de Milán respectivamente, se puede entender que la producción social subyace en la dimensión de la política y de la religión del Estado Romano, puesto que traducen el control social estatal por vía religiosa y burocrática civil. Lo antedicho se conecta, necesariamente, con la institución Iglesia, dado que si la misma es entendida como construcción social e institucional, entonces no se la puede analizar

² Si bien a principios del siglo III d. C. el cristianismo era un “cuerpo de pensamiento” simple, los teólogos de esa centuria son los que tratarán de conciliar la idea misteriosa y cardinal de la cristiandad, un Dios trascendente y único que se hace Hombre. Es decir que estos teólogos, formados en la filosofía clásica, tuvieron como propósito armonizar la idea de un Dios trascendente y único con la fe en un Hijo de Dios encarnado que garantiza la redención de la humanidad. Por un lado, Tertuliano distinguió al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, sin separarlos, como personas distintas pero de una misma substancia. Además, sostiene la unión del Verbo (Cristo) con la carne. De este modo, Tertuliano introdujo en la teología los términos de Persona y Substancia, importantes para una especulación trinitaria que abrió, a su vez y de la mano del mismo teólogo, el ingreso del vocablo *trinitas* para el inicio de la reflexión cristológica. Los esfuerzos especulativos continuaron de la mano de Orígenes, gran pensador cristiano que impulsó la teología trinitaria. Orígenes pensó en un Padre, principio del Ser, que engendró al Hijo en la eternidad, como una emanación de su gloria y que luego se une a Él en un Dios único que a su vez crea el Espíritu. Aquí se rescata la divinidad del Hijo, pero la idea de “engendrar”, a partir de un principio, colocaba al Hijo en una posición de subordinación respecto del Padre. Son interesantes los trabajos teológico-filosóficos de Orígenes, puesto que influenciaron a los teólogos orientales y a las posteriores disputas doctrinales

³ Si bien la cita del profesor García Mac Gaw refiere a sus estudios sobre el donatismo, la considero necesaria e importante en pos de explicitar, no sólo la base sociopolítica de la teología arriana, sino también del discurso religioso en general. Del mismo modo, para abordar las cuestiones historiográficas respecto de si el donatismo se puede leer en clave religiosa o política es interesante, también, el artículo del citado profesor, García Mac Gaw, Carlos (1994) “El donatismo: ¿religión o política?”. (<http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI9494110133A/14490>)

exclusivamente en términos religiosos. Por eso es importante comprender conceptos que, en apariencia, parecen enraizados en lo abstracto de la teología y sin un anclaje social:

Cuando hablo de lo religioso respecto de la religión cristiana [se la podría expresar] como “los discursos y prácticas gestionados por la iglesia”; y donde “iglesia” significa (...) la institución jerárquica que se constituye (...) entre mediados y fines del siglo II en el ámbito de las ciudades más importantes del imperio romano. (García Mac Gaw, 2001: 202).

Es decir que el devenir de las comunidades cristianas en jerarquías episcopales institucionalizadas, no sólo desembocó en el Cristianismo triunfante del siglo IV, sino también en la elaboración, fijación y control de los discursos y la práctica cultural por parte de dichas jerarquías. Por lo tanto los conflictos al interior de la jerarquía eclesiástica son conflictos políticos expresados teológicamente en pos de fijar lo que se creía debía ser la recta doctrina. En este sentido, los postulados de Arrio citados más arriba deben ser entendidos como un conflicto político expresado teológicamente al interior de la institución jerárquica eclesiástica. Por lo tanto, como una herejía, una desviación doctrinal. Como ya se indicó en la introducción, la intervención imperial en apoyo de alguna postura teológica unificada para cohesionar políticamente al Imperio, tuvo su expresión en el Concilio de Nicea (325), convocado por el Emperador Constantino.⁴ La decisión de convocarlo expresó el deseo de lograr la concordia entre las Iglesias en pos de impedir que inestabilidades políticas o religiosas sensibilicen al Imperio recientemente unificado.⁵ Aquí, es importante señalar el título político del que

⁴ El Concilio de Nicea convocado por Constantino en 325 fue el primero de carácter ecuménico de una serie de siete concilios que terminan en el 787 con el concilio, también llamado de Nicea. La asamblea se concretó en el palacio imperial y el emperador, en sus primeras palabras, la instó a restablecer la armonía entre las iglesias. Constantino otorgó a los Padres de la Iglesia los medios de desplazamiento reservados a los agentes imperiales para llegar al lugar de la celebración conciliar. Asistieron más 250 Padres, en su mayoría orientales, 5 obispos occidentales (de Hispania, la Galia, Italia, África y Panonia), junto a dos prebiteros que representaron al Papa Silvestre.

⁵ La unidad de la geografía política imperial se concretó luego de la derrota del Augusto Oriental, Licinio, a manos de Constantino en las batallas de Adrianópolis y Crisópolis (324). De este modo, Constantino se erige como único señor del Imperio, pero recibe un Oriente conflictivo debido a la crisis arriana, cuestión

se investió Constantino, “obispo para los asuntos de fuera”. En primer lugar, autotitularse obispo implica ejercer control y vigilancia para hacer cumplir los preceptos eclesiásticos. Y en segundo lugar, alude, desde un punto de vista político como dice Bertelloni, al “lugar del Emperador en relación con el Imperio y la Iglesia y a las relaciones entre Imperio e Iglesia.” (Bertelloni, 2004: 3). De aquí se desprende una concepción totalizante de la política y la religión que, retrospectivamente, se denominó cesaropapismo. Es decir que el Emperador se ubica, por un lado en el centro de la Iglesia y del Imperio, y por otro las relaciones entre Imperio e Iglesia se conciben como una unidad. En términos de organización estatal, se podría decir que la Iglesia Cristiana era una parte de los poderes del Estado.⁶ Por lo tanto, ser obispo para los asuntos de fuera, implicaba para Constantino ejercer control “(...) no tanto hacia el exterior del imperio (...) [sino] hacia el exterior de cada una de las iglesias episcopales.” (Loring García, 2004: 107). Es decir que el cesaropapismo fue no sólo una suerte de continuación sino la expresión de las funciones religiosas que tradicionalmente cumplían los emperadores bajo la figura de *Pontíficex Maximus*. Como corolario de este esquema teológico-religioso, el emperador, representante único de Dios en la tierra, convocaba concilios y sínodos cuyas resoluciones eran aplicadas con la fuerza de la ley imperial. Y así fue lo que sucedió en Nicea con la aprobación de un símbolo de fe en el que Padre e Hijo fueron considerados consubstanciales. Es decir que si el “Hijo había

que lo hace intervenir para lograr un equilibrio entre la unidad política y religiosa del imperio recientemente unificado. Dicha intervención imperial en los asuntos eclesiásticos se plasmó en la convocatoria del Concilio de Nicea.

⁶ En la gestión del poder político, la fundación de Constantinopla fue un eje central en la política del emperador Constantino. La *Nea Roma*, como capital imperial, pasó a representar tanto el núcleo del Imperio como de la Iglesia en el marco de una nueva visión cristiana de la política imperial. Entonces, si a partir de Constantino el imperio devino cristiano, el lugar del Emperador en relación con el Imperio y la Iglesia y las relaciones entre la Iglesia y el Imperio pasaron a ser constitutivas de una nueva forma de Estado, reflejada, como se indicó, en el concepto de cesaropapismo. En este sentido, la teología política constantiniana, desprendida de los escritos de Eusebio de Cesárea, nos permite reconstruir estas ideas. Por un lado, el Emperador Cristiano es el único representante directo de Dios en la Tierra, y por ende es la imagen omnipotente y absoluta de Dios. Lo interesante es que dicho carácter absoluto es el resultado de la dependencia directa del emperador respecto de la concesión divina, puesto que fue Dios quien ha elegido a Constantino para ser el Señor de todos los hombres. Es decir que las ropas de monarca absoluto con que Dios vistió a Constantino expresaban que ningún intermediario entre Dios y el Emperador podía reclamar su posición de mediador entre la Divinidad y el Imperio. Por lo tanto, la continuidad de la estructura política y administrativa romana se refleja en que el emperador, entendido en términos de Dios-Emperador romano, tenía su lugar central en la Iglesia, desempeñando, a su vez en el culto estatal el cargo de Pontífice Máximo. Por eso el emperador convoca y preside los concilios, les da fuerza de ley estatal a las resoluciones que se toman en los mismos, actuando así como defensor de la Iglesia, de la unidad y de la Fe cristiana. Por otro lado, en Bizancio la concepción unitaria del poder no permitía distinguir entre poder temporal y poder espiritual o entre Estado y dioses. Esta unidad indivisible se traducía en que el emperador, como cabeza política del poder, presidía la Iglesia. Por lo tanto, el centro del Imperio Cristiano no lo ocupaba la autoridad eclesiástica más alta, sino el Emperador cristiano, puesto que Iglesia e Imperio se concebían simbióticamente.

sido engendrado, no creado, de la misma *ousia* del Padre, era por tanto consubstancial”. (Escribano Paño, 2003: 427). De esta manera, negar una concepción jerárquica en la Trinidad, aseguraba la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu. Sin embargo, la *fides nicaena* no era un esquema teológico totalmente aceptado para afirmar la cohesión político-religiosa imperial. Por el contrario, las tesis subordinacionistas, entendidas en el marco del arrianismo, más acordes con la posición del Emperador en el centro de la Iglesia y del Estado, son más articuladas, puesto que desde el punto de vista político teorizan teológicamente mejor el ejercicio del poder por parte de los emperadores. Como sostiene Loring García, “el Hijo era un reflejo de Dios, pero no era posible que fuera Dios, pues la esencia única del Dios Uno debía mantenerse concentrada y trascendente, mientras que Cristo era (...) el intermediario divino (...)”. (Loring García, 2004: 108). Esta concepción se ajustaba a las necesidades de Constancio II, sucesor de Constantino en Oriente, dado que si Jesús era representante de Dios, el emperador Constancio podía considerarse representante de Cristo. Todos estos postulados sobre la naturaleza y la relación entre el Padre y el Hijo, surgieron en torno a una teología que buscó imponerse hacia el interior de la estructura eclesiástica para, en primer lugar ser legitimada por el poder civil, y en segundo lugar que el propio ejercicio del poder civil se vea reflejado en ella para sentirse legitimado tanto ante los súbditos como ante Dios. Es decir que aquellos teólogos que elaboraron intelectualmente la teología arriana siempre pensaron, así lo creo, estar transitando el camino de la ortodoxia, dado que ellos mismos no se consideraban herejes. Por el contrario, la posición dominante de la jerarquía eclesiástica sostenida en la *fides nicaena* fue el producto de un proceso dialéctico entre ortodoxia y herejías que desembocó, con el apoyo imperial, en su triunfo primero en el Concilio de Nicea (325) bajo Constantino, y después reafirmada en el Concilio de Constantinopla (381) durante el reinado de Teodosio I.

El escenario desarrollado en las líneas precedentes permite apreciar cómo en un marco de cambios, transformaciones y continuidades (políticas, económicas y sociales), el mundo romano fue asimilando los nuevos esquemas mentales y espirituales propuestos por el Cristianismo. Este proceso invita a pensar “La historia de cómo una oscura secta judía de Palestina evoluciona y se transforma en religión oficial del Imperio más poderoso del momento (...). (Ubierna, 2007: 24). De alguna manera, y recortando el tiempo histórico para focalizar en el siglo IV, esto es lo que se ha tratado

de hacer para entender que el devenir histórico de las comunidades cristianas en una institución jerárquica eclesiástica, refleja, como sostiene Escribano Paño “que uno de los motores fundamentales en el proceso de conversión de la sociedad romana del siglo IV al cristianismo fue la adopción por los emperadores del credo niceno.” (Escribano Paño, 1990, 31). Sin embargo, no se debe olvidar que el Imperio Cristiano, su legislación antiherética o sus prácticas represivas sólo ofrecían un marco para la conversión y muchas veces no muy efectivo. Hubo otros medios para promover la conversión al cristianismo que, de alguna manera contradicen lo sugerido por Escribano Paño respecto de que la existencia de un emperador ortodoxo niceno se traduciría automáticamente en la conversión de la sociedad al cristianismo. Entre ellos se encuentran “las técnicas de conversión activa (bien documentadas en los escritos de Agustín y Ambrosio), el poder del ejemplo, la experiencia individual y la repercusión práctica de la erección de iglesias y la caridad cristiana sobre las comunidades locales”. (Cameron, 2001: 53). Estas experiencias de conversión eran importantes en las comunidades en las que el liderazgo del obispo se expresaba en su posición de jefe religioso y político. Es decir que la situación comunitaria que tuvo como protagonista al obispo local reflejaba “el patrocinio imperial de la Iglesia y el tono deferente adoptado hacia los obispos por parte de Constantino y sus sucesores (...). [Así, los] obispos adquirieron a su vez derecho de entrada en la vida pública y a veces en la política”. (Cameron, 2001: 49). De aquí se desprende, nuevamente, la interrelación entre política, religión y Estado, puesto que si un emperador cristiano ortodoxo (o filoarriano como Constancio II) ejercía el poder en términos de “bajar línea” para que la propia sociedad imperial se convirtiera al cristianismo, entonces significaba que la *pietas* continuaba siendo una de las principales preocupaciones políticas en el Imperio Cristiano del siglo IV. Es decir que la simbiosis entre Cristianismo y poder replicó, en el interior de la Iglesia, la lucha política profana por ocupar espacios de poder entre las distintas vertientes cristianas que desafiaban la ortodoxia sostenida por el Estado. Por lo tanto, si Constantino abrió el camino para la intervención del príncipe en los asuntos eclesiásticos, en la fijación del dogma mediante la convocatoria de concilios, en la producción de leyes antiheréticas o en el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica, entonces los límites entre el mundo secular y espiritual se tornan muy difusos, dado que esta institucionalización eclesiástica es una expresión “sociopolítica que excede la esfera de las creencias e inclinaciones religiosas”. (Escribano Paño, 1990: 32). Esto

significa que la “profanización” en términos políticos de la Iglesia como institución jerárquica, refuerza lo sostenido por García Mac Gaw para entender que:

“La” iglesia, que aquí es tomada como una, debe ser comprendida como el conjunto de las iglesias. (...). La “unicidad” de la iglesia se debe entender como el producto de (...) tensiones políticas [que] llevarían a una única (...) institución. La alianza entre una de las iglesias y el estado precipita (...) la colocación de ella por encima del resto, condición que se ve reafirmada por la (...) intención del estado de utilizar la coacción (...) en su beneficio.

(García Mac Gaw, 2001: 203)

Es decir que la alianza entre el Estado y la Iglesia, fortaleció el control social estatal en pos de construir un escenario político estable. Por lo tanto, si el control social se ejerce “sobre prácticas y formas discursivas referentes a problemáticas culturales, teológicas y filosóficas; esto no las hace menos políticas”. (García Mac Gaw, 2001: 203). De este modo, los límites que el discurso teológico marca entre el ámbito religioso y el secular solo apuntan a una producción discursiva que trata de fortalecer los vínculos intracomunitarios cristianos frente a los valores mundanos de la sociedad, cuestión que no implica que la Iglesia institucionalizada no imponga su ortodoxia mediante la “práctica política mundana”. Dicho de otro modo, contextualizar históricamente la producción discursiva teológica y basarla en criterios sociales y políticos, implica que la teología no es una actividad intelectual producida en un vacío social, sino que responde a un contexto en el que hay poderes en pugna, en este caso entre distintas sedes episcopales que luchan por establecer la verdadera inteligibilidad del cristianismo. La *fides nicaena* triunfó sobre las otras vertientes cristianas porque unió su destino en alianza con el Estado Romano. Por otro lado, y para tratar de comprender las emergentes estructuras mentales de la Antigüedad Tardía, plantear la problemática del pasado desde el presente implica reconstruir estructuras históricas para entender los vínculos sociales, no sólo en términos del funcionamiento de una sociedad, sino también en términos políticos y por ende de dominación. Sin embargo, y en vistas del triunfo

cristiano en el siglo IV, “Es difícil que Constantino previera las consecuencias a largo plazo de los pasos que dio en relación con la Iglesia cristiana durante los meses de invierno del 312-313”. (Cameron, 2001: 46). Es decir que Constantino, al legalizar y posteriormente optar por el Dios de los cristianos, se encontró con una geografía eclesiástica institucionalizada que, a su vez, atravesaba conflictos en su interior por las distintas controversias teológicas que enfrentaban a los episcopados. En primer lugar, lo experimentó con el cisma donatista, en el Norte africano, que se extendió durante casi todo el siglo IV y a principios del V hasta que fue resuelto y, así pudo constatar cómo los propios cristianos cuestionaban la legitimidad de su clero. Y en segundo lugar, el arrianismo representó “la controversia protagónica” del siglo IV debido a los tantos dolores que causó al Estado y a la Iglesia. Para ir cerrando el tema de la *pietas* como factor de primer orden en términos religiosos y políticos en el Estado Romano cristiano, es importante recordar que el concilio de Nicea (325) elaboró un símbolo de fe que afirmó la consubstancialidad del Padre y del Hijo, perfilando de este modo a la ortodoxia católica con el apoyo imperial, como dominante, sobre el resto de las vertientes cristianas. Por otro lado, muerto Constantino en 337 y reunificado el Imperio posteriormente con Constancio II⁷ (como único emperador entre 350-361) en el marco del Credo Datado, el imperio Romano quedó política y religiosamente “estabilizado y amparado” bajo la doctrina *homoiana* (vertiente arriana que postulaba la generación eterna de un Hijo semejante (*homoios*) al Padre) que se corporizó en el concilio de Constantinopla (380). Posteriormente, el fracaso de la *pietas* arriana sostenida por el Oriente Imperial, se expresó en la derrota de Roma en la batalla de Adrianópolis (378) en la cual murió el emperador Valente. Y finalmente, la llegada de Teodosio I al trono de la *pars orientis* implicó el establecimiento del credo niceno mediante el *Cunctos populos* (380), basado en la religión transmitida por el apóstol Pedro en el marco de una ortodoxia católica que comenzó a legislarse desde el Estado para combatir la herejía, es decir la disidencia a la *religio* oficialmente establecida. Es interesante destacar que el cristianismo estimuló un imaginario colectivo en el que la Fe en un Dios único y Todopoderoso actuó como un fuerte motor de la conversión religiosa en la sociedad

⁷ Los hijos de Constantino, Constantino II, Constante y Constancio II, recibieron en herencia un Imperio Romano que fue dividido entre los tres a la muerte del emperador en 337. Luego de enfrentamientos militares con su hermano Constante, Constantino II muere en 340 y sus territorios, la Galia, Britania e Hispania, pasan a depender de su hermano vencedor, que ya regía Italia, África e Iliria. Por su parte, Constancio II quedó en Constantinopla a cargo de todo el Oriente. Constante, a cargo del Occidente imperial cae asesinado en 351 por el usurpador del trono, Magnencio, quedando éste como señor occidental. Finalmente, Constancio II derrota a Magnencio en la batalla de Mursa Major en 351, y en 353 éste se suicida, quedando Constancio como único emperador de Roma.

imperial. Es decir que la mentalidad de la época no distinguía ni aplicaba el análisis político de la religión en términos modernos, sino que la creencia religiosa monoteísta avanzó hasta lograr un papel absoluto en un espacio social propio de las sociedades precapitalistas. Sin embargo la Fe religiosa cristiana se asumía, por un lado espontáneamente por las necesidades propias del hombre de creer y otorgar sentido a su existencia, y por otro porque desde el Estado se imponía el cristianismo en un momento en que éste estaba muy expandido sobre la geografía imperial. Esta cuestión induce a pensar la producción social sistémicamente en términos de lo que genera, tanto material como simbólicamente. Dicho de otro modo, y con los aportes teóricos de Pierre Bourdieu “Las oposiciones generadas por los abordajes subjetivista y objetivista escinden dimensiones de la realidad (...) que deberían estar integradas: el individuo desprendido de la sociedad, las estructuras externas separadas de las estructuras interiorizadas (...)”. (Tovillas, 2010: 48). De aquí se desprende algo interesante dado que los análisis de la realidad, en ocasiones, tienden a abordarse como compartimentos estancos, es decir que cada componente de la realidad social es analizado separadamente uno del otro sin ver sus conexiones entre sí. Sin embargo, lo social, entendido en términos de su producción, se encuentra objetivado tanto en las instituciones como en las mentes de los individuos, es decir en su subjetividad individual. En el caso objeto de este trabajo, la Iglesia como institución que elabora y fija un dogma ortodoxo se los debe apreciar como fruto de una elaboración intelectual hecha por hombres que, a su vez, condicionan las interacciones sociales, puesto que la Iglesia y su dogma son el fundamento de nuevas representaciones sociales y simbólicas que direccionan la vida de los hombres en pos de insertarse en una nueva realidad política y religiosa. Por eso las representaciones sociales o simbólicas expresadas en esquemas mentales traducen una nueva forma de entender el mundo y, a su vez, viabilizan la vida de los hombres en sociedad. Teniendo en cuenta esto, es importante comprender y entender la Historia como una disciplina que no se ocupa sólo del pasado, sino también como un proceso de acciones humanas que a lo largo del tiempo se acumulan, de generación en generación, en los “hombres posteriores”, es decir en los integrantes de cualquier sociedad. Por lo tanto, esto nos invita a pensarnos como un producto de ese acumulado histórico a través del cual nuestras acciones del presente se enraízan en el pasado y se expresan en los hábitos cotidianos. Es decir que lo importante es tratar de “poner en relación la historia objetivada (...) y la historia incorporada en forma de esquemas internos (...) contenido en el *habitus*.”. (Tovillas, 2010: 46). Este

tipo de relación, de alguna manera, se condice con los postulados del profesor García Mac Gaw respecto de que la elaboración teológica se basa en criterios socio-políticos, entendido esto en términos de producción social. Si lo social se encuentra objetivado en instituciones como la Iglesia, entonces las nuevas representaciones simbólicas que se derivan de ésta conforman nuevos modos de entender el mundo en función de un canon religioso dogmático y ortodoxo, pero la emergencia de conflictos teológicos al interior de la Iglesia no sólo expresan pugnas políticas por el control de la jerarquía eclesiástica, sino que también expresan pugnas por generar nuevas representaciones simbólicas que traducen nuevas formas de entender el mundo. Este es el caso de la teología arriana y su postura de que el Hijo es secundario al Padre, y que por lo tanto no son consubstanciales, es decir que no deriva de la misma *ousia* que Dios Padre. Esto no sólo generó una nueva representación religiosa, sino que también provocó la intervención imperial en aras de lograr estabilidad política en el Imperio. Por lo tanto, la Antigüedad Tardía, como categoría historiográfica expresiva de una revolución religiosa y cultural, es sumamente importante para el abordaje de las representaciones sociales y simbólicas, puesto que permite relacionar la estructura social del período con sus esquemas mentales y culturales como traductores de un nuevo modo de vida tanto espiritual como político. Por eso importa el abordaje de las herejías porque expresan una dialéctica entre una historia instituída en la Iglesia jerarquizada y una historia incorporada y expresada en representaciones religiosas que se pueden corresponder o no con la religión oficialmente establecida. Una vez más, la teología arriana fue expresión de este tipo de relación porque desafió la ortodoxia oficial establecida con las nuevas representaciones simbólicas sobre la naturaleza del Padre y del Hijo, intentando alterar el *habitus* ritual y religioso ortodoxo.

Estado imperial, Cristianismo y el combate a la herejía.

Las controversias religiosas del siglo IV representaron, desde la retrospectiva histórica, no sólo un problema para los emperadores que buscaban la estabilidad política y la concordia entre las iglesias, sino que también expresaron la pugna por entender y practicar el verdadero cristianismo en un contexto de efervescencia espiritual. Teniendo en cuenta esta premisa, para la jerarquía episcopal del siglo IV los conflictos teológicos

fueron un problema de primera importancia, no sólo por preservar y hacer hegemónica la ortodoxia cristiana, sino también por combatir la herejía que amenazaba a la Iglesia, el verdadero y único cuerpo de Cristo. Como sostiene Cameron, “Constantino no podía saber que los cristianos mismos estaban divididos respecto a la legitimidad de parte de su clero (...)”. (Cameron, 2001: 46). Por eso, durante los primeros tiempos de su reinado, afrontar el cisma donatista reflejó los procedimientos imperiales hacia la Iglesia. Procedimientos que no dejan de ser políticos dado que el propio emperador convocó el concilio de Arlés (314) para resolver la cuestión cismática del África. Aquí, se refleja el esquema político-religioso en el cual el Emperador está ubicado, en términos decisivos, en el centro del Imperio y de la Iglesia ejerciendo su título de *Pontífex Maximus*, como se indicó líneas más arriba. Los escenarios de controversia religiosa introducen la temática de la herejía en términos de lo que posteriormente la historiografía presentó como la lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia cristiana. Ahora bien, en el marco de esta lucha, la herejía y el hereje, en términos conceptuales, reflejan no sólo los conflictos intracristianos desde los primeros siglos luego de la muerte de Jesús, sino también la problemática de definirlos con narrativas y discursos excluyentes, violentos y estigmatizantes. La dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia cristiana, durante el período abordado, se centra particularmente en el debate cristológico, es decir sobre la naturaleza de Cristo (humana o divina) y su relación con el Padre. De todos modos, como sostiene Mar Marcos, “Definir la herejía no ha sido ni siquiera fácil para (...) teólogos y los responsables de las instituciones eclesíásticas encargadas de fijar e imponer la ortodoxia.” (Marcos, 2009: 9). En este sentido no se puede ofrecer una definición general de herejía que englobe todas las disidencias doctrinales⁸, sin embargo es importante pensar la figura del hereje “desde la perspectiva del mundo antiguo, cuando se establecieron las estrategias de combate contra la heterodoxia y cuando se estableció el perfil del heterodoxo: un estereotipo, el del *hairetikós* (...)”. (Marcos, 2009:10). Es decir que, primariamente, se debe pensar al hereje como una figura que desarrollaba sus elaboraciones intelectuales en el interior de la propia Iglesia cristiana. Esta es una cuestión interesante porque la elaboración de una doctrina teológica, no solo apunta a cohesionar al grupo o comunidad que la asume y la

⁸ A Agustín, obispo de Hipona, le fue solicitado la elaboración de una obra que compendiará todas las herejías desde la época de Jesús. En un primer momento se negó a hacerlo dado que no eran preguntas fáciles de contestar aquellas que refieren a qué hace a uno ser hereje o cómo debe ser definido un hereje. Finalmente, cuando se decidió a concretar el trabajo sólo pudo elaborar *De Haeresibus* (Catálogo de herejías) debido a que le llegó la muerte en 430.

profesa, sino que también promueve la formación de una identidad religiosa que se define en oposición a la “otredad”, al diferente, al que expresa lo deformado y lo inferior respecto de la creencia recta. Teniendo en cuenta estas ideas, el término herejía deriva de *haíresis*, que en la cultura greco-helenística significa “elección”, y se aplicaba a una escuela filosófica o médica, pero no tenía una impronta negativa, sino más bien neutral. Sin embargo, el cristianismo modificó su sentido adjudicándole connotaciones negativas que se extienden hasta la época actual. En referencia a los primeros tiempos cristianos, la palabra *haíresis* comienza a ser usada en el sentido de escisión al interior de la comunidad, puesto que, como sostiene Mar Marcos, “En la *Epístolas a los Gálatas* 1, 8-9, escrita hacia el año 54, Pablo establece que quien anuncie un evangelio distinto del suyo sea *anathema*, un término (...) que corresponde al hebreo *herem*, fórmula (...) de condena que podía conllevar la expulsión de la comunidad”. (Marcos, 2009: 11). De aquí se desprende que las diferentes opiniones sobre la interpretación de las enseñanzas de Jesús en este período carismático, ya generaban oposiciones al interior de las comunidades en términos de desvíos de la recta palabra. No es casualidad que Pablo utilice la noción de *anathema* como algo contrario a su predicación, pudiendo causar así la expulsión del desviado. En las Cartas pastorales, comienzan a aparecer términos más intolerantes respecto de lo doctrinal y organizacional en el seno del Cristianismo. Así lo expresa la Carta de Pablo a Tito 3, 10-11, en la que se utiliza el término hereje como hombre que no se puede corregir y que tiene creencias incorrectas que generan disensión. En el mismo ejemplo el uso de palabras referentes al hereje como hundido en la perversión y la delincuencia, expresan una terminología que configura un discurso excluyente y estigmatizante. En este sentido, y dadas las dificultades de una definición general para todos los errores doctrinales, es interesante pensar la herejía no solo como una elección personal o colectiva contraria a los valores teológicos establecidos oficialmente, sino que se la puede entender como una “ruptura con el orden espiritualmente establecido, ruptura que puede brotar de la especulación intelectual (herejías cultas⁹) o de una reacción de la sensibilidad (herejías populares)”. (Bonnassie,

⁹ La Iglesia cristiana legó y abrazó la práctica de la lecto-escritura que se había desarrollado en el Imperio Romano. De este modo, todos aquellos clérigos cultos que dominaban esta habilidad participaron en las distintas controversias religiosas, de las cuales la arriana fue una de ellas, pero la más importante. Esta situación, sumada al patrocinio imperial de la Iglesia Católica contribuyó a que los distintos integrantes de la jerarquía eclesiástica y a los que no eran parte de la misma, se elevaran públicamente. Es decir que los hombres de la Iglesia entraron políticamente a la escena pública. Esto se refleja en la educación, en el liderazgo comunitario y en las relaciones con el Estado imperial que mostraban los hombres de la Iglesia. Por lo tanto, y teniendo en cuenta estos antecedentes doctos, el cristianismo generó en su seno hombres

1988: 113). Esta distinción entre lo culto y lo popular para el período medieval, expresa lo popular como “todo lo que no sea clerical o monacal y docto, todo lo que sea laico”. (Grundmann, 1987: 160). Teniendo en cuenta esta distinción, la construcción doctrinal arriana podría considerarse una herejía culta puesto que utilizó en sus fundamentos a la filosofía platónica y neoplatónica. Por eso es interesante observar, como se indicó más arriba, que discutir la ortodoxia católica implicaba la salvación individual, por lo tanto los debates no sólo involucraban a teólogos cristianos, sino también al resto de la población de las principales ciudades del Imperio. Es decir que los intelectuales cristianos trataban de llegar al público, no sólo con tratados, sino también con “composiciones populares en métrica vulgar, para ser recitadas o incluso cantadas” (Loring García, 2004: 90). En el caso de Arrio, su obra, *Thalia*¹⁰, fue “pensada para ser cantada, en la que se trataba de hacer inteligibles al pueblo de Alejandría sus posiciones cristológicas antes de Nicea”. (Escribano Paño, 2003: 421). Lo que aquí importa es que Arrio cuestionó la ortodoxia original de tradición apostólica transmitida desde la más antigua Iglesia a través del Antiguo Testamento y que se condensó cristológicamente en la consubstanciabilidad del Padre y del Hijo sancionada luego en Nicea o lo que doctrinariamente se conoce como la Trinidad, es decir un Dios uno y trino. De aquí que las nuevas representaciones simbólicas que despertó el arrianismo, no solo ponían en peligro las posiciones de poder de los católicos ortodoxos, sino que también cuestionaban a la Iglesia, el verdadero cuerpo de Cristo, como depositaria de la única Verdad. Por eso, la dialéctica entre comunidad y herejías en el cristianismo desembocó en el fortalecimiento de la identidad cristiana. Es decir que al entrar en la comunidad el “cristiano pierde su subjetividad individual, su identidad étnica, familiar, social, cultural y hasta política (...) para participar en una nueva “subjetividad colectiva”, donde la disensión no es posible.” (Marcos, 2009: 14). Debido a esto, la Iglesia es muy sensible a la disidencia porque la actividad del hereje pone en peligro su poder temporal y espiritual en aras de la salvación de todos. De esta manera la herejía, como problema, afectó la unidad cristiana y la imposición de la ortodoxia. Por lo tanto, resolver las inestabilidades religiosas y políticas, desembocó en la simbiosis entre el poder civil y

cultos que intentaban interpretar el mensaje cristiano de distintas maneras, incluso colisionando con la Fe oficialmente establecida por el Estado Romano. Arrio y sus tesis son un ejemplo de esto.

¹⁰ Arrio no escribió obras teológicas que condensaran todos sus principios. Sin embargo, sus postulados doctrinales se conocen gracias a que sus adversarios los mencionan en sus trabajos. Por un lado hay tres cartas que fueron escritas en el marco de la querrela arriana (una dirigida a Eusebio de Nicomedia, otra destinada al obispo Alejandro y la última al emperador Constantino). Y por otro lado, está *Thalia*, una composición poética que intentaba hacer comprensible a los habitantes de Alejandría sus postulados cristológicos antes de la convocatoria del concilio de Nicea.

eclesiástico expresado en un “esquema identificativo (...) beneficioso para ambas partes: un Estado, un monarca, un Dios que le ha dado el poder, una única Iglesia unida”. (Marcos, 2009: 14). Esto fue lo que sucedió con la designación de Teodosio I como Augusto oriental en 379. Este monarca fue el primero que hizo de las creencias religiosas objeto de ordenamiento legislativo en pos de combatir la herejía más fuerte del período, la arriana. Así, para consolidar su poder en la *pars orientis* y hacer coincidir la geografía eclesiástica con la política, dictó dos normas tendientes a imponer la ortodoxia *nicaena*. En primer lugar, como ya se dijo, la *Cunctos Populos* (380) mediante la cual y por el consejo del obispo Acolio de Tesalónica, asume la *fides nicaena* para anticipar a Constantinopla su elección religiosa, y así eyectar a los arrianos de las iglesias de la ciudad. Lo subyacente de esta norma es la oposición entre los cristianos católicos y los hereéticos arrianos constantinopolitanos identificados con el obispo de la ciudad, Demófilo. En segundo lugar y en base a una disputa jurisdiccional con el Augusto Occidental Graciano, la *Nullus (locus) haereticis* (381), destinada a regularizar la situación religiosa y política en la prefectura del Ilírico, específicamente en las diócesis de Dacia y Macedonia en las que el arrianismo tenía un protagonismo importante. Las dos leyes contienen un vocabulario denigratorio usado contra aquel que vulnerara cuestiones relativas a la *pietas* pública, vocabulario que derivó del sustrato retórico romano para vilipendiar al enemigo en la invectiva política. En este sentido, palabras como “*dementia, labis contaminatio, sacrilegii uenenum, perfidae crimen, nefandus prodigium, nomen monstruosum, eruptio factiosa, furor*” (Escribano Paño, 2006: 492), expresan, en términos negativos, una imagen intelectual, moral, social y religiosa del hereje. Es decir que a la fuerza de la ley emanada del Estado se la combina con palabras que aumentan la imagen desagradable del hereético. Por lo tanto, si la herejía es legislada e identificada en términos de “enfermedad contagiosa (*pestilentia*) o con algún tipo de locura (*insania, dementia*) (...)” (Marcos, 2009:17), la intención de Teodosio es generar temor social a ser asociado con el hereje, y así poder aislarlo de la comunidad. Si el hereje no se retracta de su desconsideración hacia la ortodoxia mediante la persuasión o la coerción legal, el resultado será su expulsión de la *ecclesia* cristiana, de la comunidad o de la ciudad en pos de evitar la disgregación de la sociedad. De aquí se desprende, también, que el vocabulario utilizado en la legislación se hace eco, desde el siglo II, del género “heresiológico”, un tipo de literatura denigrante y descriptiva que utilizaban los cristianos para combatir la disidencia herética en el seno de la Iglesia. Finalmente, las acciones de Teodosio estabilizaron política, religiosa e

identitariamente al Oriente imperial romano en el marco del *Nicaenum*, luego de que el avance godo se tradujera en la derrota romana en Adrianópolis, debilitando a la *pars orientis* en un contexto político, religioso y militar complicado.

Conclusión

La efervescencia político-religiosa del siglo IV permite apreciar la configuración de un nuevo esquema de poder en el Imperio Romano, expresado en la simbiosis entre el Estado y el Cristianismo. Por esta vía, la jerarquía eclesiástica y la administración estatal impusieron definitivamente la ortodoxia católica (que ya había sido sancionada en Nicea en 325) luego de concluída la controvertida cristología arriana. Teniendo en cuenta estas premisas, el análisis de la teología cristiana debe ser comprendido desde su anclaje político, puesto que las representaciones simbólicas y discursivas derivadas del Cristianismo están enraizadas en las relaciones sociales. De este modo, se puede comprender a las dos grandes estructuras institucionales del período, el Imperio Romano y la Iglesia, como construcciones institucionales y sociales que regulaban la vida social. Sin embargo, el análisis de la dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia cristiana, además de su aspecto material, debe incluir el poder de la Fe en términos de las representaciones simbólicas que sintetizan el nuevo acercamiento al Dios cristiano. Esto es importante, dado que la población imperial de las principales ciudades (Alejandría, Antioquía, Milán, Sirmium, Nicomedia o Roma), no eran partícipes pasivos en los debates teológicos. Por el contrario, y puesto que la “salvación” era lo que estaba en juego en cualquier disputa interreligiosa o herética, la población era activa en términos de práctica litúrgica, si bien su adhesión a determinada doctrina no era el producto de una profunda reflexión teológica. Por lo tanto, las relaciones entre política y religión condensan y expresan la lucha por un poder de origen divino, al igual que todo lo creado, y que los emperadores ejercen por delegación como representantes de Cristo, es decir del intermediario entre el mundo visible e invisible. Esta “fórmula”, impulsó una dialéctica entre Estado y sociedad imperial que desembocó en la imposición, por un lado del *Nicaenum*, y por el otro en un proceso de consolidación de nuevas subjetividades individuales y colectivas traductoras del nuevo esquema mental monoteísta cristiano.

En suma, en el acercamiento a Dios, en el combate contra las herejías, en las pugnas intraeclesiásticas, en las representaciones religiosas y en el ejercicio del poder subyacen criterios político-sociales en pos de hacer eficaz el control estatal en un Imperio inestable. Y en este marco, a la efervescencia de los cambios políticos, económicos y sociales de la sociedad imperial del siglo IV, se le adiciona la consolidación de la nueva la identidad religiosa y cultural condensada en el Cristianismo. Por lo tanto, las representaciones simbólicas, en este caso cristianas, no sólo son cuestiones intangibles producto de la especulación intelectual, sino que su sustrato material y social conllevan, también pugnas políticas por el poder.

Referencias bibliográficas:

- 1-Bertelloni, Francisco, (2004), “¿El destino del Estado, coincide o no con el destino de sus dioses? (Sobre el origen de las ideas políticas medievales)” (<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/pdfs/BERTELLONI.pdf>. Consultado el 13 de Enero de 2013)
- 2-Bonnassie, Pierre, (1988), *Vocabulario básico de Historia Medieval*, Barcelona: Editorial Crítica.
- 3- Escribano Paño, María Victoria, (1990), “Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV d.C.”. (http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-2052/article/viewFile/6312/6325. Consultado el 22 de Diciembre de 2012)
- 4-Escribano Paño, María Victoria, (2003) “El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes en el siglo IV”, Manuel Sotomayor y José Fernandez Ubiña (coordinadores), *Historia del Cristianismo. I El mundo antiguo*, Granada: Editorial Trotta, pp. 399.481.
- 5-Escribano Paño, María Victoria, (2006), “La imagen del herético en la *Constitutio* XVI, 5, 6 (381) del *Codex Theodosianus*”, Elena Conde Guerri, Rafael González Fernández y Alejandro Egea Vivancos (editores), *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de publicaciones, pp. 475-498. (<http://revistas.um.es/ayc/article/view/49772/47652>. Consultado el 22 de Diciembre de 2012)
- 6-García Mac Gaw, Carlos G., (2001), “Religión y política: El donatismo revisitado”, Julián Gallego (editor), *Prácticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político en el mundo grecorromano*, Puán 480, Buenos Aires, República Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. UBA, pp. 169-212.
- 7-Grundmann, H. (1987), “Herejías cultas y herejías populares en la Edad Media”, Jacques Le Goff (compilador), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII): comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont; presentados por Jacques Le Goff.*, España: Ministerio de Educación. Centro de publicaciones: Siglo XXI de España Editores, pp. 159-162.
- 8-Loring García, M.Isabel, (2004) “Alcance y significado de la controversia arriana”, (http://www.durango-udala.net/portaDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0_420_1.pdf Consultado en 2008)

9-Marcos Mar, (2009) “Qué es un hereje. Herejes en la Historia” (<http://www.trotta.es/ficheros/0017/00001747itdqr.pdf>. Consultado el 4 de Enero de 2013)

10-Tovillas, Pablo, (2010), *Bourdieu: Una introducción*, Buenos Aires: Quadrata.

11-Ubierna, Pablo, (2007), *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 300-800*, Buenos Aires: Eudeba.