

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

Los Primeros Cristianos: Una Mirada Antropológica.

Gregorio F. Calvo García.

Cita:

Gregorio F. Calvo García (2007). *Los Primeros Cristianos: Una Mirada Antropológica*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/133>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/ezU>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA: Áreas de desarrollo indígena. [En línea] <http://www.conadi.cl> [consulta: 15 de mayo de 2006]
GOBIERNO DE CHILE. MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN (MIDEPLAN): Programa Orígenes. La participación indígena en el Programa Orígenes. Aportes conceptuales [En línea] <http://www.origenes.cl> [consulta: 15 de mayo de 2006]
UKHAMAWA: RED DE NOTICIAS INDÍGENAS [En línea] <http://espanol.groups.yahoo.com/group/ukhamawa/> [Consulta permanente]

Entrevistas a líderes y dirigentes aymaras

Entrevista N° 1. Mujer aymara, ex dirigente y actual funcionario público de 55 años. Ciudad de Iquique.
Entrevista N° 2. Hombre aymara, ex dirigente universitario y dirigente de 40 años. Ciudad de Arica.
Entrevista N° 3. Hombre aymara, ex dirigente y actual funcionario público de 55 años. Ciudad de Iquique.

Entrevista N° 4. Mujer aymara, ex dirigente universitaria y actual dirigente social de 30 años. Ciudad de Arica.
Entrevista N° 5. Varón aymara 1, dirigente de 35 años. Ciudad de Arica.
Entrevista N° 6. Varón aymara, ex dirigente y actual líder aymara de 55 años. Ciudad de Pozo Almonte.
Entrevista N° 7. Varón aymara 2, dirigente de 35 años. Ciudad de Arica.
Entrevista N° 8. Mujer aymara, dirigente de 50 años. Ciudad de Iquique.
Entrevista N° 9. Mujer aymara, integrante de organización de 40 años. Ciudad de Arica.
Entrevista N° 10. Varón aymara, dirigente de 40 años. Pueblo de Camiña.
Entrevista N° 11. Mujer aymara, ex dirigente de 45 años. Ciudad de Iquique.
Entrevista N° 12. Varón aymara, agricultor y dirigente de 72 años. Pueblo de Camiña.
Entrevista N° 13. Mujer aymara, profesional de 45 años. Ciudad de Iquique.

PARTE III: RELIGIÓN, RELIGIOSIDAD Y DEVOCIÓN

Los Primeros Cristianos: Una Mirada Antropológica

The Firsts Christians: An Anthropological Perspective

Gregorio F. Calvo García*

Resumen

Bajo la perspectiva de la antropología histórica se ofrece una síntesis reflexiva acerca de los orígenes, expansión y aceptación del cristianismo primitivo al interior del Imperio Romano. Se consideran elementos y nociones provenientes del enfoque urbano y de la antropología de la religión junto a la data histórica con el propósito de interpretar las condiciones específicas que posibilitan la constitución y reproducción de las primeras comunidades dentro del Imperio Romano hasta alcanzar las estructuras de poder político.

Palabras Claves: Red social, conversiones primaria y secundaria, integración grupal, estado de cristiandad, paradigma del pantocrátor.

Abstract

Under the perspective of historical anthropology we provide a reflexive summary of the origins, expansion and acceptance of primitive Christianity into the Roman Empire. The article integrates concepts and elements from the urban focus and the anthropology of religion, with the historical data oriented to check the specific conditions that make possible the constitution and reproduction of the first communities inside the Roman Empire up to conquering the structures of political power.

Keywords: Social net, primary and secondary conversions, grupal integration, christandom state, pantocrator paradigm.

* Licenciado en Arqueología, Universidad de Chile. Rosas 1456 dpto. 31 Stgo. gregoriocalvo@yahoo.es

Introducción

En Occidente abundan las denuncias contra la sexofobia y el patriarcado. Del mismo modo criticar tendencias como el etnocentrismo, la homofobia o la hipocresía moral de las clases altas en América Latina constituyen tópicos dentro de algunas corrientes de opinión. Diversos grupos políticos y organizaciones sociales suelen adoptar alguna de estas críticas y colocarlas como bandera de lucha junto a sus propuestas. Lo curioso es que en reiteradas ocasiones se apunta al cristianismo como el telón de fondo para caracterizar a enemigos políticos o bien posturas contrarias a las de dichas agrupaciones. En forma conciente o inconciente se contrasta también el carácter revolucionario o bien liberador del primer cristianismo bajo la opresión romana con el carácter de ideología legitimante de la opresión en América Latina, sin que algunos críticos reparen siquiera en los efectos y naturaleza de los estereotipos.

Llama la atención que siendo la antropología latinoamericana una disciplina tremendamente crítica y supuestamente autocrítica, no sean demasiadas las ocasiones en las que sus representantes hayan indagado la historia del cristianismo con el ánimo más de comprenderlo que de acusarlo. Esto resulta curioso dada su relevancia dentro de las sociedades ubicadas en estas latitudes. En relación a eso creemos que la integración y mutuo enriquecimiento entre las perspectivas histórica y antropológica abren la posibilidad de mejorar el entendimiento sobre nuestra realidad y sobre sus patrones de cambio y continuidad cultural; asumiendo el rol incluso terapéutico que juega la memoria histórica a la hora de comprender nuestras prácticas culturales y también al momento de realizar propuestas que hagan más habitables a nuestras sociedades. Siguiendo la reflexión de J. Marín (2003), la caída de los socialismos reales habría dejado al liberalismo sin antagonista, lo cual, en un sentido hegeliano, daría paso a la conocida y discutida tesis de F. Fukuyama sobre el fin de la historia. Sin tomar partido por bando alguno, observamos que ciertos hechos y polémicas contingentes de nuestro siglo XXI han demostrado que la religión y su principismo asociado se encuentran en disonancia o bien clara confrontación con la concepción liberal de la sociedad y su noción instrumental de las relaciones sociales, situación que nos hace pensar en cualquier cosa antes que en una detención de los procesos históricos bajo la perspectiva del mismo Fukuyama. Vale la pena entonces detenerse y volver la mirada sobre

aspectos sustanciales del pasado que puedan mejorar nuestra comprensión de las lógicas culturales del presente.

Un idealismo compartido y una evolución que revisar

Flota en medios letrados y no letrados una imagen histórica del cristianismo primitivo cargada de idealización y romanticismo. Capta nuestra atención que corrientes tan disímiles como el marxismo o la historiografía conservadora de las universidades pontificias compartan algunos aspectos idealizadores de dicha imagen histórica. La cinematografía, la catequesis y los libros escolares han dibujado en nuestras cabezas la figura de evangelizadores predicando en grandes plazas y logrando tanto conversiones como rechazos absolutos y burlas. También tenemos la idea de grandes cantidades de cristianos devorados en el circo y de un estado romano interesado desde el primer momento en la erradicación del nuevo credo, sin dejar de lado la idea de una rápida y clandestina expansión por la cuenca del Mediterráneo.

Se sabe corrientemente que las ideas de Rousseau marcan un referente germinal para las visiones idealizadas que la intelectualidad occidental ha construido acerca de los momentos prístinos en la condición humana. La idealización suele tener como protagonista a grupos humanos distantes en el tiempo o en el espacio y caracterizados por un nivel relativamente bajo de complejidad social. Los antropólogos no han sido asépticos a dicho idealismo a la hora de focalizar su atención sobre sociedades etnográficas y tradicionales, y no siempre se han mostrado autocríticos al respecto.

Eusebio de Cesarea (260-341) en su conocida «Historia Eclesiástica» nos entrega antecedentes valiosísimos acerca del cristianismo primitivo, lo que nos sirve para entrar en materia sin más preámbulo. Menciona que los primeros evangelizadores estaban compenetrados del «espíritu divino» y que, las multitudes, con sólo oírlos por primera vez abrazaban «la devoción ante el creador del universo». Hechos 1:15 menciona la existencia de ciento veinte «hermanos» entre la crucifixión y Pentecostés. Más adelante (Hechos 4:4) se habla de cinco mil creyentes. En los pasajes finales del libro y con motivo de la visita de Pablo a Jerusalén, se menciona la existencia de decenas de miles de judíos que han «abrazado la fe» sin entregar cuantificaciones acerca de los creyentes no judíos, pero se da a entender que constituyen un volumen considerable (Hechos 21:20).

Es improbable que Palestina haya tenido más de 150 mil habitantes alrededor del año 50. Si las cifras reales hubiesen sido tan abultadas, el cristianismo hubiese sido visibilizado tempranamente como una fuerza social relevante, situación que se vería reflejada en las fuentes paganas recién a comienzos del siglo II. Es prudente, entonces, asumir que el cristianismo se difundió inicialmente en forma lenta y sin la rapidez que se describe en algunas versiones más piadosas de la historia de la Iglesia.

Stark (2001) ofrece los resultados de su estudio sobre la expansión cuantitativa de los cristianos entre los siglos I y IV; asumiendo la base de una población estimada en sesenta millones para el Imperio Romano. Según la proyección estadística de dicho autor los cristianos fueron alrededor de mil en el año 40. En las décadas siguientes mostró una tasa de crecimiento del 40% cada diez años, lo que, en teoría, resulta coherente con ritmos normales de expansión de la población, sin desconocer el valor cuantitativo de las conversiones. Desde la segunda mitad del siglo III hasta mediados del siglo IV el cristianismo mostraría su mayor expansión cuantitativa llegando a representar el 56% de la población total del imperio el año 350. Entre los años 300 y 350 encontramos tanto la mayor de las persecuciones, la de Diocleciano, como también el decreto de tolerancia de Constantino, hechos que nos hablan de un sector de la sociedad lo suficientemente relevante como para captar la atención del poder político, en contra como a favor.

Bagnall (1982) examinó documentación egipcia con el propósito de identificar nombres cristianos y sobre esa base reconstruyó la curva de cristianización de Egipto. La población cristiana de dicha provincia llegaría a constituir el 18% de su población en el 315, lo cual resulta coherente con el 10,5% que Stark postula para todo el imperio en el año 300. Es absolutamente probable que en vísperas del Edicto de Milán (313) los cristianos hayan representado entre un décimo y un quinto de la población imperial, cifra importante pero que sitúa al cristianismo lejos de ser la religión hegemónica en el imperio al comenzar el gobierno de Constantino, situación también admitida por Comby (2003). Los medios rurales siguieron fuertemente ligados al paganismo; de hecho la palabra *paganus*, de donde viene «paisano», significa «campesino» en latín y si bien es cierto constituye un vocablo asociado a una cierta carga peyorativa, sobre todo en las fuentes medievales, sirve para designar un conjunto de prácticas tradicionales que con

toda probabilidad se mantuvo vigente en varias localidades occidentales cuando ya asomaba el Medioevo. Independiente de las cifras y considerando que la asociación al poder durante el tramo final del imperio ayudó a la masificación del cristianismo, lo que atañe al presente artículo es reflexionar sobre la realidad sociocultural que hay detrás de esta expansión cuantitativa. Interesa saber de qué manera un movimiento mesiánico absolutamente minoritario y proveniente de una provincia marginal cobró la fuerza social suficiente para llegar a ser la religión oficial del imperio, considerando además que las autoridades realizaron más de algún intento serio por desarticularlo. También interesa pesquisar las condiciones en las que se realiza la alianza entre Cristianismo y poder político en una fórmula que, a la larga, formará el paradigma sociopolítico que los españoles trajeron a América. Frente a esto propondremos una síntesis interpretativa que combina tres dominios de información, a saber: *las características de los asentamientos urbanos en el Imperio Romano, algunos aspectos de la religiosidad clásica y la evolución social y política con la que ésta se vincula*. Esta combinación responde al propósito de implementar categorías de análisis antropológico a procesos históricos, lo que equivale a adoptar la perspectiva de una *antropología histórica*.

¿Una religión de pobres?

Durante siglos se ha sostenido que el cristianismo originalmente constituyó un movimiento de gente humilde o bien desposeída. El marxismo decimonónico, por ejemplo, concibió al cristianismo primitivo como un movimiento de los sectores populares e incluso como auténticamente comunista (Kautsky, 1953). En la 1ª carta a los Corintios se menciona una escasez de gente adinerada o culta al interior de dicha comunidad (1 Cor 1: 26,28) y el sermón de la montaña, puesto en boca de Cristo por los evangelistas, está claramente dedicado a sujetos oprimidos, según se observa corrientemente (Mt 5: 1-12, Lc 6: 17-26).

Judge (1960) debe ser tal vez el primer investigador que puso en tela de juicio la idea del cristianismo como movimiento de las clases bajas. Este autor señala que la cita de 1 Cor 1: 26-28 ha sido interpretada de manera parcial. El pasaje paulino no dice que las comunidades carezcan de gente acomodada, sino que en ese momento no había muchos. Tampoco se menciona en esa cita que las comunidades estén íntegramente formadas por individuos de extracción popular y en otras

citas neotestamentarias se menciona a Erasto «tesorero de la ciudad» como miembro de la comunidad de Corinto (Rom 16: 23 y 2 Tim 4: 20). Tácito, el gran historiador, menciona que a una aristócrata romana, Pomponia Gracina, se le acusó de practicar «supersticiones extranjeras» el año 57 y según Sordi (1986), el seguimiento de la descendencia de Pomponia, permitiría consensuar entre los historiadores que esta mujer era cristiana. Sordi también plantea que el caso de Pomponia no habría sido único y que a mediados del siglo I el cristianismo ya estaría presente en la aristocracia romana. Un pasaje del Evangelio puede ayudar a nuestra reflexión:

(...) Llegó una mujer con un frasco como de mármol, lleno de un perfume muy caro, de nardo puro. Lo quebró y derramó el perfume sobre la cabeza de Jesús. Algunos muy enojados se decían entre sí «¿A que se debe este derroche de perfume? **Se podría haber vendido en más de trescientas monedas de plata para ayudar a los pobres.** Y clamaban contra ella. (Mc 14: 3-5, el destacado es nuestro)

Independiente de reflejar una situación que realmente ocurriera durante la vida de Cristo, es evidente que las versiones del Evangelio traslucen elementos que corresponden al modo de vida de las comunidades en donde se redactaron. Se destaca en el texto una clara distinción: los pobres a quienes los *no pobres* pueden ayudar, como también la posibilidad por parte de algunos creyentes de acceder a bienes de alto costo. Una visión de conjunto sobre la literatura neotestamentaria nos permite destacar los principales rasgos de las primeras comunidades: *son claramente urbanas, constituyen grupos fuertemente cohesionados y las mujeres juegan un rol de importancia.* A esto se agrega un hecho tan trivial como que el Nuevo Testamento está constituido por veintisiete textos. ¿Qué relevancia tiene la cuantificación de fuentes? Mucha: en el Mediterráneo antiguo la gente realmente desposeída ni siquiera tenía la posibilidad de leer o escribir. Una religión de las capas populares simplemente no habría dejado tantas fuentes escritas, ni tampoco reflexiones tan profundas como las que se desarrollan en las epístolas paulinas, ni metáforas sofisticadas como las que aparecen en el libro del Apocalipsis. Los destinatarios de estos textos constituyen un auditorio capaz de comprender recursos literarios relativamente refinados y el escenario de la evangelización es la ciudad misma. Las capas más bajas viven allegados a la ciudad, pero fuera del perímetro que delimitan sus muros, en el sector de la sub-

urbe o bien suburbio. Stark (2001) es quien mejor ha caracterizado el perfil social de los primeros cristianos y según él, puede visualizárseles como artesanos, comerciantes y personas que practicaban oficios liberales. Esto invita a pensar en la posibilidad que las epístolas neotestamentarias pudieran estar desplazándose junto al comercio de ciudad en ciudad mediante rutas y contactos preexistentes. También es probable que desde el principio la más favorecida comunidad de Roma haya aportado con importantes fondos a las comunidades de las provincias (cf. Johnson, 1989).

El movimiento formó parte del pluralismo religioso característico de las ciudades del Imperio y si en el siglo I el imperio hubiese considerado al cristianismo como una verdadera amenaza política y no sólo como una religión incómoda, este artículo sencillamente no se habría podido escribir. Comprender el cristianismo primitivo no es posible sin entrar en una caracterización del mundo cotidiano que enfrentó y a cuyos problemas intentó responder: el mundo urbano de la antigüedad.

Por favor, adentro del tiesto

Dentro de la visión idealizada que la Ilustración y el Renacimiento desarrollaron sobre la antigüedad clásica existe el concepto de una brillante vida urbana, donde los ciudadanos departían en baños públicos y consumían el agua traída mediante una eficiente red de acueductos. Debemos considerar también que las casas romanas eran amplias, con grandes atrios y aspecto siempre limpio, pero siempre y cuando nos dejemos guiar por las creaciones de Hollywood. Quizás la cultura material y el enfoque urbano nos permitan esbozar otra imagen.

Al revisar los textos de historia antigua se pueden pasar horas leyendo títulos acerca de los contenidos filosóficos y artísticos de la cultura griega. También sobre la política y la cultura cívica romana. Llama la atención la escasez relativa de fuentes en lengua castellana que hablen de la vida misma y de aquellos aspectos menos metafísicos de la civilización clásica. La visita a ciudades como Atenas o Roma nos proyecta una imagen pétreo y sempiterna de la ciudad antigua y nos hace olvidar detalles tan evidentes como que la mayoría de sus edificaciones no eran sino de madera. El trabajo de Carcopino (1989) constituye una buena guía para comprender la vida urbana en el imperio. En su texto nos encontramos sorpresas tales como que en Roma había una casa privada por cada veintiséis bloques de departamentos, también llamados ínsulas. En una re-

gión sísmica ciudades como Antioquía o la misma Roma las ínsulas solían ser objeto de derrumbes y obviamente las técnicas de construcción no eran las mismas de hoy en día.

La ciudad de Antioquía es también un caso pertinente dado que según la reconstrucción de los viajes de Pablo y las rutas de expansión del cristianismo aparece claramente como el centro de la actividad evangelizadora. En esta ciudad es donde, según fuentes cristianas, los miembros del nuevo credo recibirían por primera vez el apelativo de «cristianos», o sea, los seguidores de Cristo (Hechos 11: 26).

Antioquía es una ciudad construida sobre los islotes del río Orontes. Está ubicada cerca del mar y su emplazamiento permite controlar las rutas terrestres que comunican Asia Menor, Mesopotamia y Palestina. Constituía un asentamiento amurallado de 3,2 kilómetros de largo y 1,6 de ancho. Según Stark (2001) a fines del siglo I tenía alrededor de 150.000 habitantes. Esto se traduce en una densidad de 292,96 habitantes por hectárea, comparable a la de Nueva York pero con la especificidad que las ínsulas escasamente podían superar los cuatro o cinco pisos. La densidad habitacional debió ser aún mayor si pensamos que entre un décimo y un cuarto de la ciudad debió estar ocupado por los edificios públicos, administrativos o bien templarios. Carcopino, por su parte, describe un hacinamiento extremo en Roma y se sabe que las afamadas vías que salen de Roma, Appia y Latina tenían entre 4 y 7 metros de ancho. Debemos visualizar la ciudad antigua como un tipo de asentamiento donde cada familia difícilmente podía ocupar más de una habitación, donde la mayoría de las calles podía tener el ancho de una vereda actual y donde la gente podía conversar de una ventana a la otra sin siquiera levantar la voz.

Los acueductos proveían del vital elemento en forma ordenada, pero la repartición y el almacenamiento al interior de las ciudades no siempre eran eficientes. El estancamiento solía generar algas y atraer insectos. Se sabe corrientemente que el paludismo en Roma fue un problema endémico incluso mucho tiempo después del fin del imperio. Las casas de la alta aristocracia eran surtidas de agua por el sistema, pero la inmensa mayoría de la gente debía acarrearla desde los estanques y piletas. Sobre la base de un levantamiento topográfico de la los tiempos de Constantino, Castiglioni (1941) afirma que en Roma existía alrededor de 150 letrinas, lo cual resulta muy limitado para una ciudad cuyo número de habitantes superó en algún momento el medio

millón. Independiente de la existencia de las letrinas, en ciudades tan apretujadas se dependía principalmente de los orinales o tiestos destinados a recibir los desechos orgánicos. Estos orinales posteriormente eran vertidos a los desagües o simplemente a la calle. Se puede concluir que las ciudades debieron mostrar un aspecto bastante sucio y que el olor debió ser penetrante, especialmente durante el verano. A esto se agregan los charcos formados por la lluvia durante los meses fríos.

La calefacción se lograba con braseros que también servían para la preparación de alimentos. La combustión solía llenar de humo los cuartos, que eran ventilados en forma periódica, pero la combinación entre viento y brasas aumentaba enormemente la probabilidad de incendio, tal como sucedió en Roma durante el gobierno de Nerón. Los terremotos y los incendios constituían preocupación constante para las personas de todos los estratos sociales. Esa también fue una época que no supo de la existencia de los gérmenes y las epidemias fueron, a la larga, una de las causas reales de la crisis demográfica final del Imperio. Epidemias, terremotos e incendios estancaban el crecimiento natural de la población y, como eran fenómenos bastante democráticos, podían transformar incluso a personas acomodadas en vagabundos sin vínculos familiares, si es que contaban con la suerte de hallarse entre los sobrevivientes. Sin hablar de otras dificultades como la criminalidad o el descontento contra un imperio que asfixiaba con impuestos a la clase media y a los comerciantes de sus provincias.

En este contexto la expectativa de vida al nacer no debió superar los cincuenta años y la morbilidad tuvo que ser alta. La migración urbano-rural proveyó de un soporte demográfico constante y la diversidad étnica se vio reflejada en la existencia de barrios en donde los lazos interpersonales intentaban fortalecerse frente a un medio socialmente tensionado. Griegos, sirios, romanos, judíos, coptos, gálatas y otros se hallaban presentes en ciudades como Antioquía, situación que implicaba la existencia de al menos cuatro o cinco lenguas de uso corriente en su interior, sin mencionar el acoplamiento de los odios y las rivalidades étnicas frecuentes hasta hoy en el Mediterráneo oriental.

Una vez caracterizado el escenario concreto en el que se desarrolla la trama que nos convoca, podemos pasar a delinear los elementos fundamentales del panorama religioso de la Antigüedad grecorromana.

Ofertas y demandas en un mercado religioso

Se ha caracterizado corrientemente a la sociedad romana por su particular sentido práctico. Es muy probable que los comerciantes y artesanos griegos compartieran dicho pragmatismo. La teología romana era politeísta y sus dioses correspondían a distintas advocaciones muy especializadas. Según nos informa de Waal (1975) como los campos romanos eran arados tres veces, la mentalidad romana concebía tres dioses del arado: Vervecator, Reparator o Imporcitor. Existía incluso un dios que vigilaba las fecas animales: Sterculinius. Por otro lado, la mitología clásica nos muestra dioses antroposíquicos, que sienten pasiones humanas como el orgullo y el deseo de venganza. Los grecorromanos podían invocar el favor de sus dioses a cambio de sacrificios, pero el vínculo no necesariamente implicaba la idea que los dioses precisamente amaran a la humanidad. Esto nos permite comprender la abundancia relativa de historias en donde los dioses se muestran duros e incluso crueles con los humanos. En referencia a las características de la religiosidad romana, Vidal (2001) menciona el desgaste de la religión oficial durante el siglo I d.C. y recalca el carácter cívico del culto estatal. Afirma que si «algún romano participaba en sus ceremonias era por patriotismo y no por devoción. Y si alguien aspiraba a la dignidad sacerdotal, era simple y sencillamente porque formaba parte de currículum de toda prometedor carrera política» (p. 152). En su texto se halla implícita la idea corriente en antropología que la religión constituye un mecanismo de integración para las sociedades. En el caso de un imperio aún expansivo en aquel siglo, dicha función se cumpliría en la esfera pública y estatal y de ese modo los romanos «que en privado podían reírse a gritos de sus propios dioses, hacían de ellos una cuestión nacional cuando se les lanzaba un desafío público» (p. 173). Según la perspectiva del autor «la religión romana no ofrecía luz ante los sufrimientos de la vida ni daba esperanzas ante las incertidumbres de la muerte; no parecía capaz de enfrentar al hombre ante el misterio ni mucho menos seducirlo con la experiencia fascinante de la trascendencia» (p. 153). Situación frente a la cual los cultos extranjeros llenarían un vacío de sentido en la sociedad romana y contribuirían a satisfacer las inquietudes espirituales del ciudadano promedio. Según la historiografía de inspiración cristiana, la ausencia de una fe sincera hubiese creado las condiciones para el avance del cristianismo, cuyos representantes fueran

lo suficientemente comprometidos como para incluso morir proclamando su fe. El testimonio y la persistencia de los cristianos hubiesen fortalecido a la Iglesia y motivado nuevas conversiones al punto de llegar a contar con el emperador entre sus filas.

Es razonable suponer que el cristianismo entró a satisfacer necesidades que, en mayor o menor medida, superaron a la religión tradicional. Pero hay información entregada por este mismo autor que sirve para desarrollar una imagen sobre la vitalidad del paganismo diferente a la ofrecida en algunos manuales sobre historia del Cristianismo. Vidal (2001) menciona al senador Símaco, miembro de la gens Aurelia, que a fines del siglo IV se manifestó a favor de conservar la estatua de la Victoria en la curia del Senado, al igual que «el culto que puso el mundo a nuestros pies y los sacrificios que alejaron a Aníbal de nuestros muros». El autor afirma que este tipo de manifestaciones podía «tratarse de movimientos espasmódicos, pero eso no implicaba que no fueran vehementes» (p. 256). Por nuestra parte, en dicha vehemencia podemos respirar cualquier cosa menos la falta de apego y devoción. En «La ciudad de Dios», célebre obra de San Agustín, se ofrece una comprensión cristiana sobre la debacle del Occidente romano y se rebate la idea de personalidades como Símaco que veían al reemplazo de la religión tradicional por el cristianismo como causa de la descomposición sociopolítica. Independiente de quien tenga razón en dicha polémica, queremos hacer una apreciación sencilla: un credo mortecino y falto de apegos en su feligresía no hubiese generado una corriente de opinión de suficiente relevancia como para captar la atención del obispo de Hipona y hacer que éste dedicara páginas de su colosal obra para enfrentarla.

En otra publicación Vidal (2004) señala que a comienzos del siglo VI, o sea más de un siglo después del Edicto de Tesalónica, las influencias cristianas «no del todo asimiladas, se mezclaban profusamente con las antiguas costumbres paganas» (p. 15, el destacado es nuestro). También menciona que en la cima de Montecasino, donde se establecería el núcleo fundacional de la corriente benedictina, existía un antiguo templo de Apolo y que en las proximidades también «había un bosque dedicado al culto de antiguas divinidades y en aquel tiempo *todavía quedaban paganos dispuestos a ofrecerles sacrificios*» (p. 19, el destacado es nuestro). Por último, se menciona que durante el gobierno del emperador Justiniano (527-565) se ordenó que todos los habitantes del Imperio recibieran el bautismo. Como

resultado de esta medida hubo 70000 personas que recibieron el sacramento de manera obligada (p. 42). Una reflexión hipotética diría que el paganismo representó una devoción viva y sincera en un amplio sector de la sociedad romana, y que el sentimiento popular canalizó la cultura pagana bajo formas cristianas desde mediados del siglo IV en adelante. Huelga señalar que en esos canales tenemos el origen, entre otras cosas, del culto a los santos patronos, cuyas advocaciones traen a la memoria los diferentes atributos especializados de las antiguas deidades romanas. Incluso la temprana imaginería mariana es, como mínimo, similar a la producida por el anterior culto de Isis. Si el paganismo, entonces, gozó de buena salud ¿cómo explicar la entrada del Cristianismo a Roma? Y ¿quien explica lo que hacía Isis en los altares romanos? La respuesta podemos indagarla en dos dominios distintos: las características de la religiosidad romana y los cambios en la sociedad romana.

Habíamos señalado que la religión romana tuvo por centro a divinidades de atributos, lo que significa que facetas de la vida como el amor, la guerra o los cultivos tenía una o varias deidades asociadas y que la relación con esas deidades seguía las formas de la reciprocidad: acciones de culto como sacrificios y plegarias eran compensadas con favores concedidos a los humanos. A esto se añade una segunda característica propia de las religiones del Mediterráneo Antiguo: aceptar la existencia de un dios no necesariamente implicaba su adoración. Tras siglos de confrontación entre cristianismo, Islam y Judaísmo en Occidente suele considerarse que aceptar la existencia de una deidad implica realizar acciones de culto hacia ella o bien rechazar el culto a otras. Esa es una lógica que funciona en el caso de los cultos excluyentes, pero en los sistemas politeístas la percepción del mundo divino obedece a una estructura conceptual distinta. Vamos a poner el ejemplo de dos ciudades hipotéticas: A y B. Los habitantes de la ciudad A adoran al dios a' y se enfrentan a la ciudad B que posee su propia deidad tutelar: b'. Si A vence a B en una guerra la situación puede ser interpretada como la victoria del dios a' sobre el dios b'. La historia antigua está repleta de situaciones como esa, en las que, para denostar al dios b', los habitantes de A deben implícitamente reconocer su existencia.

En el caso de Roma no hay signo más patente de la victoria sobre los otros pueblos de la cuenca mediterránea que colocar a las deidades vencidas en una posición subordinada con respecto a las victoriosas. Este procedimiento donde el patriotismo se une a la

devoción, de por sí ya implica *preparar conceptualmente* al romano para aceptar la existencia de otras divinidades y a preguntarse por el lugar que ocupan dentro de su cosmovisión. En síntesis debemos considerar cuatro aspectos fundamentales de la religiosidad romana: la admisión de la existencia de las deidades foráneas, el culto basado en relaciones de reciprocidad, la «especialización» de las divinidades según advocaciones y atributos precisos, y, finalmente, el espíritu eminentemente práctico del romano.

No somos partidarios de afirmar categóricamente que la religión romana haya sido incapaz de proveer de apegos comunitarios a sus cultores. Debe recordarse también que la familia tradicional romana tuvo un sello marcadamente patriarcalista. La autoridad masculina, *pater familias*, tomaba las decisiones sobre todos los aspectos del grupo, lo que incluía acciones como administrar bienes y decidir quien tenía derecho a vivir o no dentro de su prole. También dirigía el culto familiar y la estructura religiosa fortalecía la posición dominante del varón. Dicho culto tradicional definía claros sentimientos de pertenencia y permitía la integración grupal, pero cuando la república rural dio paso al imperio urbano expansivo, *las prioridades familiares se pusieron en función de las estatales*. Por un lado operaron mecanismos de integración religiosa a nivel nacional, entre los cuales se destacan los cultos joviano y marciano, a los que se agregó más tarde el culto al emperador, y por otro lado *la estructura familiar fue afectada por cambios culturales aparejados a la creciente vida urbana*. En forma paralela a la intensificación del culto estatal y a la llegada de influencias de oriente, se popularizó el divorcio y se relajaron las costumbres. Los burdeles y los métodos contraceptivos se hicieron comunes, al igual que el aborto y el infanticidio femenino. En este nuevo contexto los varones no demoraron en darse cuenta que evitar tener relaciones sexuales con sus esposas era el medio más eficiente para reducir la prole. Por otra parte, se sabe que en el siglo I existían concepciones filosóficas que legitimaban el liberalismo erótico y la contracepción. Pero todo esto reflejaba lo que ahora conceptualizamos como cambio cultural y no necesariamente como los síntomas de decadencia observados por personalidades como Catón y Tito Livio. La aristocracia muchas veces sintió nostalgia por la antigua moralidad y corrientes como el estoicismo le ofrecieron la posibilidad de revitalizar sus pautas tradicionales de moral y convivencia.

Una segunda reflexión hipotética, que se establece a partir de lo planteado, diría que los mecanismos reli-

giosos que hasta ese momento proveían de afectos y sentido de pertenencia entre los romanos se debilitaron o alteraron junto a la estructura familiar tradicional y que esto fue resultado de los cambios socioculturales sufridos por la urbe entre los siglos II a.C. y I d.C. Esta fue la coyuntura en que los cultos orientales ofrecieron el sentido grupal y los afectos necesarios en cualquier sociedad sensible a lo religioso. A estos se agregan un rasgo del que carecía la religión grecorromana y poseían cultos como el cristianismo: las esperanzas de ultratumba, tal como acertadamente plantea Vidal (2001). Estos cultos llegaron de la mano de esclavos, veteranos de las legiones y comerciantes. Según vimos, el politeísmo implicaba la preparación conceptual para que se aceptara los cultos a Mitra o Isis sin que hubiese mayor conflicto con el culto a Júpiter o al emperador, pero con la condición que se reconociera la subordinación de aquellos con respecto a éstos. La religión grecorromana ofrece antecedentes de divinidades extranjeras que ocuparon un lugar entre los dioses clásicos. Se sabe corrientemente que Artemisa provino de Asia y que desde las costas de la península de Anatolia pasó a Grecia continental. También se especula acerca del origen etrusco de la diosa Juno, nada menos que la esposa de Júpiter. El sistema politeísta ofrecía la posibilidad de fusionar o separar deidades sobre la base de sus atributos. Tal como hemos señalado, las acciones de culto buscaban el equilibrio entre los favores concedidos por las deidades y los rituales desarrollados. Desde una perspectiva émica, los dioses que no se mostraran pródigos perdían popularidad y también al revés. Pero desde una perspectiva estructural, tanto la aceptación de determinadas deidades como el aumento de sus seguidores claramente obedecían a factores, necesidades y condiciones socioculturales.

De este modo el romano podía seguir devotamente tanto al culto oficial como a los recién llegados dentro de un ambiente plural y tolerante, pero no necesariamente carente de confusiones y pesando también el rechazo que la nueva situación provocó entre los miembros de la aristocracia gobernante. «Las aguas del Orontes tiempo ya que desaguan en el Tíber» señalaba Juvenal, el maestro de la sátira romana en pleno siglo II como una forma de expresar esta transculturación no sólo religiosa que se desarrolló desde los primeros días del imperio. El número de ofertas religiosas y culturales en Roma formaba un cuadro que incluso podía llegar a ser desconcertante.

Un judaísmo reformado entre las ofertas del mercado

La lectura atenta del Nuevo Testamento nos permite pensar que el cristianismo surgió como un movimiento de reforma al interior del judaísmo. Si era una nueva religión ¿por qué considerar al Antiguo Testamento como parte del canon cristiano? Quienes escribieron los textos neotestamentarios estaban familiarizados con los textos sagrados del judaísmo y es fácil rastrear su intención de establecer una continuidad teológica con éstos. Duda no quepa que los evangelizadores efectivamente predicaron en las plazas, pero forzosamente sólo podían escucharlos quienes entendiesen no sólo su mismo idioma, sino también su misma manera de hablarlo. La conversión debió depender de las redes sociales y los judíos de la diáspora constituyeron el verdadero soporte social de la expansión cristiana tal como lo plantearon Stark (2001) y previamente Jaeger (1975)

La diáspora judía comenzó mucho antes de la destrucción de Jerusalén en el 70 (cf. Johnson, 1976). Los judíos de la diáspora emigraron desde Palestina en forma constante durante el predominio de los reinos helenistas. Constituían colectividades urbanas relativamente cohesionadas, manejaban la lengua griega y, económicamente hablando, no estaban precisamente en una situación de miseria. El comercio fue su actividad principal y los viajes recurrentes no les eran extraños. Según Johnson (1976) se encontraban en una proporción de cuatro a uno con respecto a los judíos de Palestina y su adopción de elementos griegos era notoria incluso en Roma. Debe considerarse la existencia de un tercer grupo: los «temerosos de Dios», el conjunto de personas que habían aceptado las creencias judaicas sin estar étnicamente vinculadas a alguna de las dos ramas mencionadas. Estaban presentes especialmente en Asia Menor y la franja siro-palestina. Los apóstoles eran étnicamente judíos y el Evangelio fue en parte escrito en arameo, pero circuló mayoritariamente en griego. Grandes evangelizadores como Pablo han sido reconocidos como judíos adinerados de cultura griega. Sobre la base del carácter proselitista del cristianismo Stark (2001) concibe a las comunidades conversas como formando una red social abierta frente a otros grupos sociales como los temerosos de Dios. El parentesco y los vínculos interpersonales preexistentes facilitaron la difusión así como la llegada de los evangelizadores a las sinagogas de la diáspora. Además, la evidencia arqueológica indica que en fe-

chas tardías de los siglos II y III los templos cristianos se encontraban principalmente en los barrios judíos de las ciudades (cf. Meyers, 1988, White, 1990). Más de alguna sinagoga pudo transformarse en capilla y las comunidades cristianas, al igual que el judaísmo de la diáspora, pusieron especial énfasis en la coherencia de vida y el sentido grupal, tal como puede apreciarse en la carta a Diogneto, un alto funcionario de la administración egipcia. Este documento que pinta un retrato de la Iglesia primitiva, data de fines del siglo II y es corrientemente atribuido a Justino. Debe señalarse que la carta a Diogneto trasluce un claro entusiasmo cristiano por parte de su autor y que en parte expresa la relación entre el nuevo credo y su entorno sociocultural, ámbito que exploraremos en el siguiente acápite.

Reacondicionando el tejido social

Has de saber que estoy en Alejandría. Y no te preocupes si todos vuelven y yo sigo en Alejandría. (...) si sucede que nace el bebé, si es niño, consérvalo, **si es niña, deséchala**. Tu me dijiste: «No me olvidés». Como podría olvidarte. Te ruego que no te preocupes. (epístola anónima, citado en Stark, 2001:112, el destacado es nuestro)

Sobre la base de una apreciación sobre la literatura neotestamentaria habíamos señalado que las mujeres jugaron un rol importante dentro de las comunidades paleocristianas. Frente a esto la sociedad grecorromana reservó un lugar secundario para el género femenino. Los hombres griegos trabajaban y sus esposas vivían recluidas en el gineceo. Muchas veces la mujer no pasaba de ser un adorno dentro del decorado. Tener un hijo significaba una fuente más de ingresos para la familia y la posibilidad de la promoción social por medio del servicio en el ejército o mediante un oficio. Una hija implicaba la carga de protegerla. Dejarla bien casada era quizás la única ventaja que ofrecía para su familia. Por otro lado el infanticidio, no sólo femenino, tenía variados antecedentes y se hacía mediante la exposición o la inmersión. Edipo rey ilustra un caso de exposición al igual que el abandono de bebés en el monte Taigetos por parte de la sociedad espartana. La exposición pública de bebés no deseados generalmente terminaba en la muerte de éstos y la inmersión podía realizarse en los desagües tal como se ilustra en las excavaciones del puerto de Aquilea (cf. Smith y Kahila, 1991).

En ausencia de los antibióticos o de las aspirinas, los infantes, las mujeres embarazadas y los ancianos mos-

traban una alta mortalidad. La exposición de niñas, el aborto y la morbilidad en las mujeres embarazadas redundaban en bajas tasas de natalidad al interior de las ciudades y en una escasez de mujeres fértiles. Las técnicas abortivas estaban lejos de ser completamente seguras y se hallaban separadas por siglos de la cirugía aséptica. Muchas veces el aborto conllevaba la muerte o la esterilidad de la mujer y no era decidido por ella, sino por el patriarca, tal como sucedió cuando Calígula embarazó a su propia hermana o el emperador Domiciano a su sobrina. En ambos casos la mujer murió a causa de la intervención.

El ocultamiento de relaciones ilícitas era la principal causa del aborto y la contracepción en las clases aristocráticas; y las limitaciones económicas lo eran en las clases media y baja. Frente a este panorama el cristianismo primitivo representó un cambio cultural que redundó en una proporción numérica distinta de los géneros al interior de sus comunidades. La estructura familiar paleocristiana fue herencia de la familia judía donde también se condenaba el aborto y la exposición. El cristianismo junto a esto, ofrecía la posibilidad de acoger niñas expósitas como imperativo moral e incluso proselitista. También debe considerarse la temprana conversión de mujeres paganas, tal como se ejemplifica en el caso citado de Pomponia Gracina. Un recuento de la Carta a los Romanos nos permite señalar que Pablo saluda individualizadamente a quince mujeres y dieciocho hombres. Es llamativo que en comunidades rotuladas de patriarcalistas haya una proporción genérica de 5:6 entre fieles lo suficientemente destacados como para recibir el saludo personal de un apóstol tachado de misógino. Según Stark (2001) durante la persecución del 303, en Noráfrica se logró desarticular una comunidad que en una capilla almacenaba vestimenta destinada a la caridad. El decomiso sumaba dieciséis túnicas de hombre y ochenta y dos de mujer, lo cual puede reflejar la proporción de géneros que había entre los donantes o bien destinatarios. Plinio el joven (61-114?) en su célebre carta al emperador Trajano señala haber torturado a dos mujeres que se hacían llamar «diaconisas» y en la Primera carta a Timoteo (3:11) Pablo se refiere sucintamente a las mujeres que ejercen el diaconado. Si bien los hombres mantuvieron un rol dirigente al interior de las comunidades, hubo mujeres que jugaron un rol significativo visible en el martirologio y, tal como se trasluce en la redacción del Evangelio, la mujer ocupó en las comunidades un estatus distinto al que ocupaba en el resto de la sociedad.

La mayor proporción numérica de mujeres, la situación económica, y la radical desaprobación del aborto y el infanticidio lógicamente redundaron en una tasa de natalidad mayor que la del entorno. Las proporciones genéricas de las comunidades cristianas y paganas se hallaban invertidas, situación que posibilita la exogamia entre ambas y, por ende, *una vía para la integración de la alteridad*. En este punto es necesario distinguir entre una conversión cuyo móvil sea un cambio sincero en las convicciones y otra cuyo móvil es económico o bien social. Esta constituye la conversión secundaria y aquella la primaria. Stark (2001) plantea que la conversión secundaria busca la concordancia o bien la aceptación del sujeto en el seno de relaciones grupales que para él resultan ventajosas o socialmente deseables. El emperador Constantino, hijo de Santa Elena, puede ejemplificar un caso de conversión secundaria. Entre los siglos II y III la conversión al cristianismo aseguraría el ingreso a un grupo social emergente y con recursos, tanto humanos como económicos, que facilitaban la vida urbana.

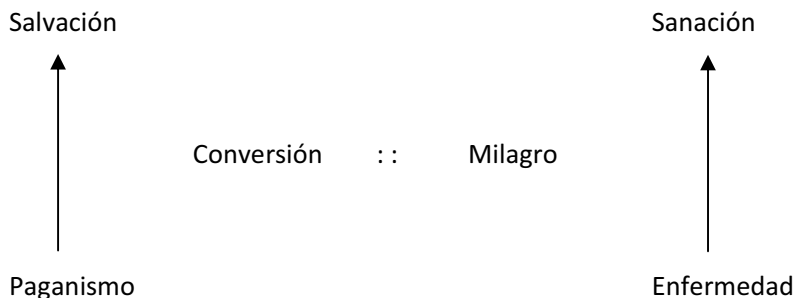
Si realizamos un intento por comprender la situación del Imperio nos damos cuenta que, por diversas razones, una persona corrientemente podía perder a uno de sus padres durante la infancia. Los movimientos sísmicos, los incendios y especialmente las epidemias podían privar a alguien de sus vínculos sociales inmediatos, situación que crea la necesidad de nuevas rela-

ciones interpersonales frente a lo cual las religiones proselitistas suelen mostrar su eficacia. Desde esta perspectiva podemos visualizar, a la larga, la constitución de los orfanatos y hospitales medievales. Las pautas de cuidado de los enfermos pueden resultar elocuentes y tremendamente expresivas de la concepción cristiana primitiva:

«(...) ¿Por qué murmuráis en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil decir: Tus pecados te son perdonados, o decir: levántate y anda? Pues para que veáis que el Hijo del Hombre tiene poder sobre la tierra para perdonar los pecados-dijo al paralítico -A ti te digo, levántate, toma la camilla y vete a casa.» (Lucas 5: 23-24)

La concepción veterotestamentaria suele observar la enfermedad como consecuencia del pecado. La perspectiva cristiana, en ese sentido es claramente heredera de la judaica pero, transformada por el proselitismo, se expresa en la homología entre la «salvación» del alma y la «sanación» del cuerpo. Esta homología posee un claro correlato empírico en la probable conversión secundaria e incluso primaria de necesitados atendidos por cristianos; mecanismo para la expansión de las comunidades en medios urbanos tensionados que se halla metafóricamente expresada en el Evangelio y que constituye la clave para comprender la simbología neotestamentaria del «milagro». El cuadro 1 nos ayuda a comprender esta idea.

Cuadro n°1



Homología entre la salvación del alma mediante la conversión y la sanación mediante el milagro en la concepción neotestamentaria y del cristianismo primitivo.

Es necesario aclarar que los paganos también conocían el cuidado de los enfermos y el desarrollo de su medicina no debe menospreciarse, pero los dioses no consideraban la caridad como un mérito para alcanzar el Cielo. De hecho los dioses ni siquiera ofrecían la posibilidad de ir al Cielo y vivir en comunión con ellos. Quien fuera acaso el paradigma viviente de la medicina de su época, Galeno, puede servirnos de ejemplo. Según nos informa Castiglioni (1941), en el año 166 ocurrió una gran epidemia en la metrópoli y Galeno en lugar de quedarse y hacer frente a la situación se fue rápidamente en dirección a su natal Pérgamo, en Asia Menor, donde permaneció hasta que, dos años más tarde, los co-emperadores Lucio Vero y Marco Aurelio lo mandaron llamar. La actitud de Galeno no tiene que ver con la mayor o menor valentía de un médico, tiene que ver con los patrones culturales de una sociedad caracterizada por la concepción instrumental de las relaciones personales y su actitud es la que adoptaba cualquier grecorromano prudente que hubiese tenido los recursos para trasladarse. A mediados del siglo IV, Juliano II, «el apóstata», emperador que intentó revitalizar el paganismo, aconsejó a sus sacerdotes desarrollar la caridad dado que, según él, los «ímpíos galileos» habían recurrido a la benevolencia para tomar ventaja en siglos anteriores (Johnson, 1989). Cabe señalar que Juliano fue testigo del asesinato de su familia, instigado por los herederos de su tío Constantino y que tenía serias razones personales para dudar del desinterés y pureza moral de los cristianos.

Frente a este panorama Stark (2001) se refiere a las ventajas comparativas que hicieron del cristianismo una mejor explicación frente a la contingencia que las corrientes paganas. Creemos que no es prudente juzgar si el cristianismo ofreció una mejor o peor explicación frente a la desgracia que corrientes como el estoicismo o epicureísmo, pero, a modo de síntesis, es posible señalar que frente a sobresaltos no menores como terremotos o epidemias ofreció un sentido profundo de la vida y también atención concreta a los necesitados frente a un imperio cuyos servicios sociales todavía eran embrionarios. El entusiasmo de los primeros cristianos ofreció caridad, normas y una visión grupal que constituyó un soporte para enfrentar la vida cotidiana de la urbe. Heredó la responsabilidad colectiva propia de la tradición judía y en un mundo donde se acumulaban las rivalidades étnicas la aceptación de su creencia ofreció una base inmediata para establecer lazos interpersonales y apegos. Es evidente que muchas personas habían vivido durante siglos en el Mediterrá-

neo enfrentando terremotos y plagas sin conocer el cristianismo, pero una vez que éste apareció, mostró la capacidad necesaria para adaptarse rápidamente a las condiciones y ser la causa de su propia supervivencia.

Una alteridad irritada en un entorno tensionado

La crucifixión constituía una pena de muerte agravada, quizás el escarnio más oprobioso que la justicia romana pudiera aplicarle a un sujeto. Para el romano común y silvestre no podría haber sido más extraño que gente normal considerara a un crucificado como «verdadero dios y verdadero hombre». Tal como habíamos señalado, las clases educadas de Roma, en donde hallaba amplia aceptación el estoicismo y los cultos tradicionales, no siempre vieron con buenos ojos la proliferación de cultos orientales en la capital y el rumor ciudadano pronto se hizo cargo de ofrecer una imagen estereotípica de los cristianos. Según Comby (2003) en el siglo II era común creer que los cristianos adoraban la cabeza de un asno y que realizaban un ritual antropofágico con un niño como víctima. También se rumoreaba que eran ateos por no participar en los cultos cívicos y que practicaban el incesto. Duda no quepa de la temprana condición antropofágica de los cristianos. Ellos comían gente, pero se la comían transustanciada. Efectivamente la liturgia eucarística provendría tempranamente de la conmemoración de la cena pascual atribuida a Cristo por la tradición evangélica. También es posible que las comunidades cristianas hayan mostrado ciertas tendencias endogámicas, también atribuidas corrientemente a las comunidades judías.

Intelectuales como Celso, Porfirio o Luciano repararon en el carácter «irracional» del nuevo credo. Los escritos de Celso reflejan un conocimiento mayor del cristianismo y una argumentación lo suficientemente sólida como para captar la atención de Orígenes de Alejandría, acaso el padre de la metafísica cristiana. La tradición historiográfica seguidora de Tácito atribuye a Nerón la primera persecución contra los cristianos, aunque las primeras persecuciones realmente bien documentadas datan de la época en que gobernaron los Antoninos (98-180), las cuales no tuvieron un carácter obsesivo. En este aspecto el cristianismo primitivo ha sido estereotipado como una religión clandestina cuyos ritos se realizaban en forma subterránea. Una religión proselitista suele ser lo suficientemente visible y mantener su red social lo prudentemente abierta como para integrar nuevos conversos, aún en tiempos de ten-

sión con el entorno. Las verdaderas persecuciones y la clandestinidad comenzaron cuando el poder consideró al cristianismo como un cuerpo cancerígeno y eso no se oficializó hasta que el emperador Decio (249-251) estableció la obligatoriedad del culto estatal. Al poco tiempo Valeriano (253-260) prohibió el culto cristiano y tomó medidas contra el clero. Con posterioridad, el gobierno de Diocleciano (284-305) trajo una reestructuración administrativa del imperio y la intensificación del culto imperial. A partir de ese momento la imagen del emperador se volvió cada vez más sacra y visualizada con la diadema en la cabeza y el cetro en la mano al estilo oriental, y no con la toga y la corona de laurel al estilo hollywoodense. La persecución de Diocleciano fue la más sistemática de todas y el martirologio se abulta considerablemente durante su gobierno. Pero el tumor ya estaba demasiado ramificado dentro del Imperio. Las comunidades eran socialmente activas, económicamente sólidas y su culto era menos oneroso que el diversificado y especializado culto pagano. También constituían un segmento no menor de la población.

Lógicamente, un estado que pasa por dificultades, como lo fue el Imperio durante el siglo III, suele intensificar sus mecanismos de integración y eliminar los factores que son percibidos como disonantes. En este proceso la religión se vuelve un elemento crítico y contribuye a aumentar la irritabilidad del sistema. Si además asumimos la caracterización social propuesta por Stark (2001) podríamos reflexionar hipotéticamente sobre un ascenso social de una «burguesía» cristiano-judía de habla griega que pudo ser función del desarrollo comercial en el Imperio previo a la crisis del siglo III y que, por tanto, la hostilidad por parte de las autoridades en realidad reflejaría un *mecanismo lógico de defensa* destinado a impedir el cambio cultural por parte de una aristocracia étnicamente romana y claramente apegada a sus valores tradicionales, entre los que evidentemente se encuentran los religiosos. Esta aristocracia controlaba el Imperio en alianza con la romanidad rural de provincias como Italia, Galia e Hispania y con los distintos estratos de lengua latina en Roma.

Por otro lado, también es probable que el número total de mártires sea menor que los volúmenes mencionados en la documentación medieval. Mientras el cristianismo fue sólo una religión incómoda el martirio fue

ocasional y provocado por el quiebre de normas específicas o bien por persecuciones focalizadas. Las persecuciones del siglo III en cambio buscan expresamente erradicarlo. Un procedimiento que, en general, suelen utilizar los sistemas estatales para eliminar amenazas políticas es la «decapitación» de las organizaciones conflictivas, es decir, privarlas de sus líderes más significativos, lo que facilita la disolución del grupo. Una cita neotestamentaria puede servir para vislumbrar la lógica inversa con la que operó el cristianismo primitivo:

«Colegas israelitas, fíjense bien en lo que van a hacer con estos hombres. Porque, no hace mucho apareció Teudas, que se hacía pasar por un gran personaje, a quien se unieron unos cuatrocientos hombres. Pero lo mataron y todos los que lo seguían se dispersaron o desaparecieron. Después en tiempos del censo, surgió Judas el Galileo, que arrastró al pueblo en pos de sí; también éste pereció y todos sus seguidores se dispersaron.

Por eso, les aconsejo ahora: olvidense de estos hombres y déjenlos en paz. Porque si esta idea o esta obra es de los hombres, se destruirá por sí sola; pero si viene de Dios, no podrán destruirla. No sea que estén luchando contra Dios.» (Hechos 5, 35-39)

Independiente del trasfondo teológico que algunos puedan observar, si la creencia cristiana pasaba por la muerte y resurrección de su líder, el martirio paradójicamente fortalecía la integración de las comunidades en torno a personas «que compartían los padecimientos de Cristo», tal como fue el caso de San Policarpo, obispo de Esmirna martirizado durante el gobierno de Marco Aurelio. Con Policarpo tenemos el primer registro del culto a las reliquias de los mártires. Su feligresía conmemoró junto a sus restos cada aniversario de su ejecución, «su verdadero nacimiento». Incluso más: el martirio como fenómeno podía transformar en figuras significativas a personalidades de escaso liderazgo al interior de las comunidades, tal como sucedió con Santa Felicidad, una catecúmena de Cartago cuyo mérito consistió en permanecer encarcelada durante el tramo final de su embarazo y también de su vida, dado que la ley romana prohibía la ejecución de las mujeres condenadas mientras permanecieran embarazadas.

Constantino, el estado de cristiandad y el paradigma pantocrático

La carta al gobernador de Bitinia llamada corrientemente «Edicto de Milán» (313) marca un hito dentro del ascenso del cristianismo y su autoría corresponde a Constantino (308-337). Al revisar el contenido del Edicto de Milán vemos que no se menciona el nombramiento del cristianismo como religión oficial, ni tampoco se menciona la fundación una iglesia «católica». El año 261 el emperador Galieno había dictado un edicto de tolerancia con anterioridad a la gran persecución de Diocleciano. Asimismo se asume corrientemente que Galerio, augusto de oriente gracias al sistema tetrárquico (305-311), fue un acérrimo enemigo de los cristianos. Según Pulido (2006) Galerio cambió de política el año 311 y promulgó un edicto de tolerancia. En consecuencia, el edicto de Constantino hubiese sido resultado de una decisión previamente considerada por las autoridades. Cabe señalar que Constantino conoció personalmente a Diocleciano y que su padre, Constancio Cloro, perteneció a su círculo de confianza.

No cometemos ninguna arbitrariedad al señalar que en un ambiente de guerra civil cualquier líder ascendente requiere tanto de una fuerza militar mínima para sus aspiraciones como también de un sector de la sociedad que lo respalde. En ese sentido podemos plantear que la alianza entre Constantino y la Iglesia, mediante su conversión de carácter secundario expresaría el arreglo entre un sector del ejército y una burguesía en ascenso. Los cristianos, minoritarios pero bien organizados ofrecían una buena base de sustentación social una vez concluidas las luchas contra Majencio y Licinio. La alta aristocracia romana, la mayor parte de la burocracia y los habitantes del palacio imperial siguieron siendo mayoritariamente paganos de habla latina. En un imperio donde más de algún gobernante había caído bajo un golpe palaciego, es evidente que un emperador simpatizante de un culto oriental de habla griega tuvo olfato para percibir la hostilidad potencial del entorno y entonces la fundación de Constantinopla pudo responder a esa situación. (cf. Candau, 2008) En tierras helespontinas Constantino se hallaba en medio de una región intensamente evangelizada. Además, la constitución de una red de asentamientos y vías entre la «Nueva Roma» y dos fronteras importantes, el Danubio y el Eufrates, facilitaba el control sobre los cua-

droso militares y los medio de comunicación. Tierras cristianas, eficiencia en el control del espacio y empoderamiento de la burguesía comerciante, con su paulatina transformación en aristocracia bizantina son elementos a los que se añaden el desarrollo agrícola en Asia Menor y que definen la pauta que regirá una vez que la Antigüedad clásica ya sea parte del pasado: un imperio cristiano firmemente asentado en el poder de Constantinopla.

El tiempo demostraría que para consolidar el proyecto de una Roma «cristiana y oriental», la Roma auténtica y su aristocracia no sólo eran innecesarios, sino que a la larga incompatibles. Incluso podríamos reflexionar en un plano hipotético que la misma rivalidad entre tradiciones y grupos sociales que determinó las persecuciones, o sea, entre una aristocracia de habla latina y una burguesía helenoparlante explicará, en última instancia, el posterior cisma de la cristiandad entre una Iglesia Romana y unas Iglesias de oriente, impropia-mente llamadas «ortodoxas». Este proceso quedaría determinado con mucha antelación una vez que tanto aristocracia como pueblo romano, durante la agonía del Imperio de Occidente, generalizaran su conversión al cristianismo y «contaminaran» de cultura latina a una religión difundida desde el Mediterráneo oriental.

Se comenta demasiado acerca de los efectos de la política constantiniana en el cristianismo y suele ser un punto sensible dentro de las polémicas entre protestantismo y catolicismo. Al interior de una sociedad compleja las organizaciones religiosas buscan su propia supervivencia y en forma paralela el estado busca el equilibrio entre los componentes sociales dentro de los márgenes de la normalidad. Ambos objetivos pueden congeniar y cuando eso se logra la religión realiza un pacto con el poder político. Este acuerdo no necesariamente implica su transformación inmediata en religión de estado. El camino hacia el poder fue transitado durante el siglo IV y el cristianismo se hallaba también minado por la existencia de corrientes internas, en donde se enfrentaba la «ortodoxia» con la «herejía». El fin de las presiones externas a la Iglesia permitió que se visibilizaran las diferencias internas entre los creyentes. Las distintas corrientes del cristianismo podían reflejar distintas formaciones intelectuales como también expresar las rivalidades étnicas entre coptos, griegos y sirios. Paradójicamente, desde que el cristianismo llegó al poder el enfrentamiento entre corrientes internas ha sido una constante y los disturbios que se generaron en el Mediterráneo oriental durante la lucha entre facciones no contribuyeron precisamente a la integra-

ción social de un debilitado imperio entre los siglos IV y V.

Hasta el giro constantiniano el cristianismo había constituido un modo de vida que facilitaba la supervivencia de comunidades urbanas al interior de un estado y cada comunidad debía dar al César lo que era del César y a Dios lo que era de Dios. Tenía mecanismos de reciprocidad y redistribución que enfrentaban tanto a la orfandad como a las epidemias y el cumplimiento tributario. El éxito adaptativo terminó por llevarlo al poder, pero el cristianismo sencillamente no estaba preparado para ser una religión del poder. Toda su base ideológica lo situaba enfrente y no junto al estado. Ayudaba a sobrevivir dentro del Imperio, pero no proponía una forma de organizar la vida sociopolítica a gran escala. La llegada al poder abultó el número de conversiones secundarias y si bien las comunidades realizaron serios intentos por traspasar sus valores al resto de la sociedad, hubo prácticas como la prostitución o el aborto que siguieron desarrollándose con una intensidad fluctuante y muchas veces de modo clandestino. Como en toda religión estatal la coherencia de vida y la pureza de las costumbres tendrían que convivir con las ambiciones de poder y en el carácter obligatorio de los ritos se asomaba un fantasma que acecha a toda religión estatal: la ausencia de una fe sincera.

Un concepto de uso corriente en el vocabulario antropológico, *sincretismo*, ayuda a comprender la integración de elementos de la cultura pagana en el cristianismo ya dominante de fines del siglo IV. Esto puede servir para explicar aspectos como el ya mencionado culto a los santos patronos y el establecimiento de ciertas fechas en los calendarios litúrgicos, como la navidad, o también la proliferación de imágenes religiosas. Del mismo modo aspectos de la liturgia católica como el Gloria o el Kyrie invitan a pensar en un posible traslape de elementos propios del antiguo culto al emperador. En materia plástica las representaciones sucintas y escuetas dan paso a una proliferación de representaciones mucho más ostensivas que, a la postre, evolucionarán hacia la imaginería medieval. Dentro de las nuevas expresiones iconográficas deseamos detenernos en el motivo de Cristo pantocrátor (Figura 1). Esta es la denominación que recibe la representación iconográfica de un Cristo todopoderoso con el aspecto mayestático de los emperadores y un gesto que denota su señorío universal. También queremos destacar su carácter absolutamente masculino. La aureola, que antes había estado en las cabezas de algunas deidades grecorromanas, pasó a los retratos del emperador

divinizado del siglo III y posteriormente a la deidad cristiana «imperializada» o sea, al Cristo pantocrátor.



Cristo pantocrátor rodeado por los tetramorfos según inspiración del libro del Apocalipsis, capítulo 4, versículos del 1 al 9. Abside del templo de San Vicente de Tahull, Lérida (fuente: www.eniac.es/usuarios/juan/scllement.htm).

Independiente de sus antecedentes en el libro del Apocalipsis y de sus evidentes implicancias teológicas, la adopción iconográfica del pantocrátor expresa a nuestro juicio la asociación entre cristianismo y poder político y el establecimiento de una nueva fórmula que alcanza su verdadera consolidación durante el gobierno de Teodosio (379-395), cuyo edicto *Fide Catholica* instaura al cristianismo como la religión oficial y excluyente del imperio; esto representa la emergencia del estado de cristiandad paralela a la conversión de la aristocracia romana, junto a la adaptación que hizo ésta del cristianismo a su moral preexistente y a sus valores tradicionales.

Resulta complejo ofrecer una revisión aunque sea apretada de todas las acepciones del concepto «cristiandad», sin correr el riesgo de proyectar una imagen inadecuada para los propósitos de este artículo. Sin embargo queremos dejar constancia de la existencia de tres rasgos relevantes para su caracterización empírica. En primer lugar el cristianismo, en una versión protestante o católica está inserto en los dispositivos de poder, en segundo lugar entrega herramientas discursivas para la legitimación del orden político, siendo con frecuencia hegemónico en el plano ideológico y, en tercer lugar, impregna profundamente las relaciones sociales y se expresa en los contenidos simbólicos de la cultura. Con un sentido operativo consideramos que una so-

ciudad, para constituir un estado de cristiandad, debe poseer al menos dos de esos tres rasgos en forma simultánea. Y al conjunto de los contenidos simbólicos o bien discursivos que expresan la asociación entre masculinidad, divinidad y poder político proponemos denominar *paradigma pantocrático*, que, bajo nuestro punto de vista toma su primera forma enunciativa en la «teología política» del mismo autor de la «Historia Eclesiástica»: Eusebio de Cesárea, quien propuso una homología entre el orden divino y el terrestre. Se establecía una analogía entre el monarca del cielo y el de la tierra, y bajo la forma del «logos» la soberanía era entregada por Dios al emperador. Procesos tan tardíos como la restauración post napoleónica reflejaban esta concepción y con ello el profundo arraigo del paradigma pantocrático en Occidente. Llama la atención en este punto que parte significativa de nuestra intelectualidad asocie los procesos de la llamada Modernidad casi exclusivamente con una racionalidad más cercana a la de Descartes que a la de los padres de la Iglesia y en la que no debería existir una gota de ideología pre-medieval.

Recapitulaciones: la perspectiva histórica como herramienta de una antropología crítica

Podemos concluir que la continuidad cultural y teológica entre judaísmo y cristianismo primitivo permite postular que éste se difundió como un movimiento de reforma religiosa al interior de las comunidades de la diáspora. En un comienzo las iglesias o bien comunidades cristianas no se constituyeron después de la aceptación del Evangelio, sino que fue el cristianismo quien llegó a comunidades ya constituidas en torno al parentesco y el judaísmo. Estas comunidades de habla griega a causa del parentesco, los desplazamientos y el comercio formaban una verdadera telaraña de relaciones sociales ramificada en Siria, Roma, los Balcanes y especialmente Asia Menor, pudiendo ubicárseles concretamente en los barrios judíos de las ciudades del Mediterráneo oriental. El cristianismo fue un movimiento cultural básicamente urbano, liderado por sectores sociales acomodados y de clase media. La rivalidad entre paganismo y cristianismo durante los siglos III y IV podía esconder una tensión entre la aristocracia y la burguesía del Imperio como también entre la religión «de la ciudad» y la religión «del campo», del mismo modo en que esta tensión entre grupos sociales antagónicos

pudo ser, al menos en parte, el móvil de las persecuciones del siglo III.

Paralelamente a las condiciones de la vida urbana, el politeísmo clásico implicó una preparación conceptual para la llegada de nuevos cultos desde oriente, los cuales entraron a satisfacer necesidades creadas por los cambios sociales y económicos en Roma debidos a la expansión del estado. Frente a esto el cristianismo se distinguió del judaísmo por su carácter proselitista, lo cual permitió combinar la existencia de la cohesión comunitaria con la capacidad para integrar la diferencia, aun cuando la mayor parte de las conversiones primarias provino con toda probabilidad de los mismos judíos helenizados y de los temerosos de Dios. Las menores tasas de morbilidad y altas tasas de natalidad debidas respectivamente al cuidado sistemático de enfermos y a la mayor presencia de mujeres fértiles en las comunidades, constituyeron variables sociales que gravitaron en la lenta expansión cuantitativa de las iglesias. Asimismo la caridad sistematizada y la ampliación de las redes de parentesco pudieron proveer de un significativo número de conversiones secundarias. En este contexto el cristianismo ofreció una explicación coherente con respecto a los avatares de la vida y entregó sentido y prescripciones que mostraron su versatilidad en un medio tensionado por la precariedad frente a los procesos de la naturaleza, por los problemas específicos de una sociedad urbana hacinada y por la coerción y peso tributario del estado romano. Las pautas de cuidado y de distribución de caridades al interior de la sociedad urbana es el marco para la homología entre la salvación espiritual o conversión y la salvación del cuerpo o sanación, propia de la concepción neotestamentaria.

Como resultado de este proceso tenemos una red social abierta poseedora de un sustrato étnico común pero también capaz de integrar sujetos de otros grupos sociales sobre la base de la aceptación del credo. Estas comunidades manejaban principalmente el griego koyné, una lengua de uso cotidiano en amplios sectores del imperio y constituían las células de un tejido social que incluso llegó a perfilarse como un estado dentro del estado romano.

En forma paralela a los primeros síntomas de descomposición del estado romano durante el siglo III, se acentúan, entre otras cosas, los mecanismos de integración en torno al culto estatal. En un contexto de crisis social, presiones en la frontera y dificultades económicas el estado visualizó al cristianismo como un quiste al que debía eliminar. La vitalidad que venía mostrando este

segmento emergente de la sociedad, al igual que los menores costos de su culto, terminaron por convencer al poder que la integración social propiciada por el cristianismo era más eficiente que la pagana. El tejido cristiano dejó de ser cancerígeno y pasó a ser regenerativo, lo cual se reflejará en el giro constantiniano, proceso que además habría sido acelerado por la búsqueda de apoyo social por parte de Constantino para cumplir sus aspiraciones políticas.

El arreglo entre poder político y la subcultura cristiana llevará paulatinamente a la configuración del estado de cristiandad y se expresará en el paradigma pantocrático, sin embargo la tensión entre una tradición cultural liderada por la aristocracia romana en Occidente y otra liderada por una burguesía griega en Oriente se reflejará en procesos muy posteriores al fin del Imperio de Occidente, como por ejemplo el cisma de la Cristianidad.

Hemos pretendido ofrecer una imagen histórica del cristianismo primitivo distinta a los estereotipos que abundan en Occidente. Es evidente que la evolución de las comunidades es bastante compleja y desde la predicación paulina hasta la muerte de Teodosio transcurren algunos siglos. Sintetizarlos ha demandado un esfuerzo no menor de nuestra parte. Por otro lado es deseable, en el corto plazo indagar el contexto específicamente siro-palestino entre los siglos II a. C. y I d. C. como también las relaciones entre las comunidades cristianas y la alteridad germánica; relaciones que configurarán los paradigmas sociales de la Edad Media y, por ende, la base cultural que los europeos trajeron al Nuevo Mundo y dejaron en las sociedades americanas. Según nuestra observación personal sobre el entorno que nos toca enfrentar día a día, consideramos que en nuestra cultura abundan los elementos medievales y premedievales para bien o para mal, y que nuestra antropología se rehúsa en forma apriorística a considerar cualquier trasplante entre Europa y América por considerarlo un asomo de etnocentrismo, incompatible con las esencias sincréticas de América Latina. Una intelectualidad realmente sana y propositiva debe entender la crítica cultural como la más elaborada forma de discernimiento entre los aspectos positivos y negativos de la propia sociedad. Una crítica acompañada de una percepción realista o bien equilibrada siempre será una crítica más íntegra que la mera deconstrucción. Una antropología explícitamente histórica podrá proveernos de las herramientas no sólo para lograr una imagen más ajustada de nuestra tradición cultural, sino incluso asumir el rol terapéutico de la memoria his-

tórica reciente o lejana que, bajo la forma del paradigma cultural, no se halla a nuestras espaldas sino enfrente, modelando el camino por donde la sociedad transita.

Referencias bibliográficas

- BAGNALL, R. 1982. Religious conversion and onomastic change in early byzantine Egypt. *Bulletin of the American Society of Papyrologist* 19: 105-124.
- CANAU, J. M. 2008. El nacimiento del Imperio cristiano: Constantino. *Revista Historia de National Geographic*, 66-74.
- CARCOPINO, J. 1989. *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*. Ediciones Temas de Hoy, Madrid.
- CASTIGLIONI, A. 1941. *Historia de la Medicina*. Salvat Editores, Barcelona.
- COMBY, J. 2003. *Para leer la historia de la Iglesia*. Editorial Verbo Divino, Pamplona.
- DE WAAL A. 1975. *Introducción a la antropología religiosa*. Traducido por Grupo Cicer, editorial Verbo Divino, Navarra.
- EUSEBIO DE CESAREA. 1973. *Historia eclesiástica*. Editorial Católica, Madrid.
- JAEGER, W. 1975. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de Cultura Económica. Méjico D.F.
- JOHNSON, P. 1989. *Historia del Cristianismo*. Javier Vergara editor S.A., Buenos Aires.
- JUDGE, E. 1960. *The social pattern of christian groups in the first century*. Tyndale, Londres.
- KAUTSKY, K. 1939. *El Cristianismo. Sus orígenes y fundamentos*. Ediciones Frente Cultural, México.
- MEYERS, E. 1983. Report on the excavations at the Venosa catacombs. *Vetera Christianorum* 20: 455-459.
- PULIDO, Fernanda 2006. Las comunidades cristianas olvidadas al Este de Antioquía. *Tradiciones y costumbres religiosas* Vol. 3. Editado por el Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile.
- SAGRADA BIBLIA. 1975. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SMITH, P. y KAHILAG. 1991. Bones of a hundred infants found in Ashkelon sewer. *Biblical archeology review* 17: 47.
- SORDI, M. 1986. *The Christian and the Roman Empire*. Norman, University of Oklahoma Press.
- STARK, R. 2001. *El auge del cristianismo*. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- VIDAL, G. 2001. *Retratos de la antigüedad romana y la primera cristiandad*. Editorial Universitaria, Santiago.
- VIDAL, G. 2004. *Retratos del Medioevo*. Editorial Universitaria, Santiago.
- WHITE, L. 1990. *Building god's house in the roman world: architectural adaptations among pagans, jews, and christians*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.