



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA.
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

LA REPRESENTACIÓN DE LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS EN EL MUNDO
ROMANO DE LOS SIGLOS II Y III.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA

PRESENTA
MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ BATALLA

TUTOR PRINCIPAL:
DRA. ROSA MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ ASCOBERETA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. ATZIN JULIETA PÉREZ MONROY
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DR. JOSÉ MOLINA AYALA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. NOVIEMBRE DE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres Manuel y Felisa.

Con renovado amor y admiración por su permanente ejemplo de honestidad, superación, esfuerzo y trabajo. No existen palabras capaces de expresar el enorme agradecimiento que les tengo, así como tampoco hay vocablos que expongan el afecto y la paciencia que tienen conmigo y que muestran de forma reiterada. Siempre estarán conmigo y formarán parte de mí. Son, sin duda, lo mejor que podría haberme sucedido.

A mis hermanos Rosa, Silvia, Manuel, Eduardo y Gabriela.

Por compartir el paradójico y contradictorio lazo fraterno que nos une en los avatares, desafíos y alegrías de la vida. Por crecer y avanzar juntos en los retos que se han presentado hasta ahora y que hemos podido enfrentar.

A la familia extensa: Irán, América, Erandeny y Diego.

Por integrar y ser partes importantes del núcleo más cercano y presente en todas las situaciones relevantes

En el transcurso de la factura de la tesis hay diversos problemas y desafíos metodológicos, teóricos y factuales que condicionan la lectura, reflexión y escritura. De igual modo, resulta complicado organizar los tiempos para que el proyecto inicial se modifique a tal grado que se concrete en un trabajo que llegue a buen puerto. Sin embargo, las cuestiones académicas no son las únicas presentes en el proceso de una investigación, ya que ésta se desarrolla en un entorno personal que indudablemente se constituye en el telón de fondo de un proyecto o estudio. Por lo tanto, aunque esta investigación fue un proceso realizado en un contexto más individual que anteriores, quiero agradecer a algunas personas que tuvieron un papel importante durante la redacción de la tesis y que me acompañaron de diferentes modos en el trayecto.

Primeramente a la tutora principal, la Dra. Rosa Martínez Ascobereta por dedicar tiempo a la lectura de este trabajo, respetar las posturas y los enfoques expresados en el mismo, estar dispuesta a auxiliarme en los trámites y reuniones que llevaron a su conclusión oportuna y apoyarme para realizar la estancia de investigación en Suecia. Sobre todo por confiar constantemente en mí desde que fue sinodal en el examen de licenciatura, valorar de forma positiva mi labor y aptitudes como historiador, y mostrar el aprecio que tiene hacia mí. Sin duda, he hallado un apoyo invaluable en usted durante todo el proceso.

A los miembros del comité tutor: la Dra. Atzin Julieta Pérez Monroy y el Dr. José Molina Ayala por su disposición para revisar la investigación desde que estaba en ciernes, a pesar de sus innumerables ocupaciones, sus observaciones que enriquecieron las distintas partes del trabajo y compartir su gusto por la Antigüedad, cada uno desde su propia especialidad. Agradezco a la Dra. Pérez Monroy su presteza para colaborar en las diferentes facetas del proyecto que lo llevaron a concluir en tiempo y forma, y al Dr. Molina Ayala haberme facilitado generosamente materiales de su acervo. Gracias a ambos por hacer esto posible.

A los lectores: el Dr. Antonio Rubial García y la Dra. Marcela Corvera Poiré por la pronta y cuidadosa lectura de la investigación, y las sugerencias que llevaron a precisar elementos y contemplar cuestiones no vistas en un primer momento.

A la Dra. Alejandra Valdés García por invitarme a formar parte del proyecto PAPIIT IN403618 Aproximación a la patrística: colección de textos en la FFL y apoyar mi trabajo como delegada de la AIEP en México. Debido a ello, me fue posible consultar materiales para la investigación y obtener apoyos económicos que facilitaron mi participación en la XVIII International Conference of Patristic Studies que tuvo lugar en la Universidad de Oxford. Gracias por la confianza y el reconocimiento a mi capacidad como historiador.

Al Lic. Ernesto Schettino Maimone y la Mtra. Patricia Villaseñor Cuspinera por tener un papel fundamental en mi formación y por su apoyo en diferentes momentos a mi carrera profesional.

A Yasir Huerta Sánchez por la presencia constante a lo largo de los años que se ha visto reflejada en camaradería y solidaridad innegables. A Laura Rojas Hernández por la amistad inigualable y transparente, así como por el cariño sincero que trasciende la distancia y el tiempo. A Mario Flores, José Antonio Reyes y Marcelo Villagrán por las reuniones que hacen recordar viejas andanzas y conocer las nuevas. A Dominique Velázquez por el apoyo

espléndido y la generosa hospitalidad durante toda la estancia en Suecia; sin ti simplemente hubiera sido imposible. A Abigail Cruz Uribe por mostrar de forma persistente el aprecio a mi labor profesional y apoyar abiertamente planes que he emprendido.

A Alejandro Zavaleta Chávez y Alfredo Ruiz Islas por los proyectos emprendidos juntos, la seriedad y compromiso mostrados en el quehacer profesional, y el tesón inquebrantable para preservar actitudes congruentes en el medio laboral. Por todos los eventos y avatares que han llevado a reforzar la amistad por años. Gracias por animarme constantemente y confiar en mí.

A Javier Luna por seguir compartiendo gustos e inquietudes pertenecientes a la historia universal; además de la ironía y el humor en común. A Felipe Cobos por la oportuna y eficaz asistencia que hicieron llevaderos los trámites relacionados al posgrado y el compañerismo mostrado de varias maneras durante los estudios de doctorado.

A los compañeros de la preparatoria por los gratos momentos que resultaron aire fresco en medio del ambiente profesional. En especial a Israel Ríos Velázquez por los reencuentros que nos han acercado una y otra vez, hacerme partícipe de todos los eventos importantes y demostrar incesablemente el aprecio y la camaradería existentes y crecientes desde aquellos tiempos preparatorianos.

A los alumnos que se volvieron compañeros: Jessica Soto García (Yuki), Horacio Adell Gras, Estefanía Damián Ayala (Mizuki) Silvia Reyes Morales, Daniel Jiménez Yáñez y Guadalupe Molina (Luna). Por las reuniones, comidas, charlas y convivencias que hicieron agradable la presencia en la FFL. Gracias por acompañarme en parte del trayecto. Junto con Yuki, también agradezco a Jessica Martínez García y Ana Cecilia Ramírez López por haber sido mis ayudantes y desempeñar sus tareas con prontitud y eficiencia, lo cual me permitió librarme de cierta carga laboral y disponer de más tiempo para poder elaborar esta tesis.

Índice.	7
Introducción.	9
Capítulo 1. Religión y autoridad en los siglos II y III.	24
1.1. La autoridad política de la religión romana.	25
1.1.1. Potestad política y religiosa en la República romana.	25
1.1.2. La relación del ámbito cívico con el religioso durante el Imperio.	29
1.2. La autoridad cívico-religiosa del emperador romano.	35
1.2.1. El <i>Princeps</i> y su apropiación de funciones religiosas en el primer siglo del Imperio.	35
1.2.2. “El pontífice más grande”. Las funciones sagradas del príncipe en los siglos II y III.	38
1.2.3. De la Urbe al Orbe. La amplitud de las atribuciones religiosas del emperador.	44
1.3. El libro y el sabio. La autoridad religiosa en el medio judío.	49
1.4. El libro y la jerarquía. La noción de autoridad en el medio cristiano.	55
1.4.1. “Toda Escritura es inspirada por Dios”. El canon bíblico cristiano.	55
1.4.2. La jerarquía cristiana como modelo divino de autoridad.	62
1.4.3. Fuentes alternativas de autoridad: gnosis y profecía.	68
1.5. Autores y autoridades en la configuración religiosa.	72
Capítulo 2. La tradición en las religiones antiguas.	74
2.1. La tradición en la religión cívica romana.	75
2.1.1. Las vías de aproximación a lo divino y el carácter del culto estatal en Roma.	75
2.1.2. La función de la tradición en el culto estatal romano.	79
2.1.3. El carácter dinámico e innovador de la tradición romana	86
2.2. “Una valla en torno a la Torá”. La ley oral en el judaísmo.	92
2.3. El canon de la verdad. El valor de la tradición en el cristianismo.	98
2.3.1. El depósito de la fe: la noción de la transmisión apostólica.	98
2.3.2. La relación ambigua con la tradición: legados esotéricos y carismas proféticos.	105
2.3.3. La puntualización de los contornos identitarios entre cristianos.	111
2.4. La tradición como criterio de distinción religiosa.	118
Capítulo 3. Moral, valores sociales y religión en los siglos II y III.	122
3.1. Religión romana y moral cívica.	123
3.1.1. Perspectivas antiguas y modernas sobre la religión romana y la moral.	123
3.1.2. Una aproximación a los valores morales y sociales en la religión romana.	126
3.1.3. “ <i>Pietas et Liberalitas</i> ”. El acercamiento de la piedad con la moral.	131
3.2. La dimensión moral de la figura del emperador.	136
3.3. “Una nación santa”. El carácter social y moral del judaísmo.	142

3.4.	En el mundo, pero no del mundo: la distinción social y moral del cristianismo.	150
3.4.1.	¿Vino nuevo en odres viejos? Sexualidad y caridad en el cristianismo.	150
3.4.2.	Ruptura y cuestionamiento cristiano de los valores clásicos.	159
3.4.3.	La excepcionalidad del cristianismo.	164
3.5.	La confluencia de la moral con la religión en los siglos II y III.	168
Capítulo 4. La dimensión política de las religiones antiguas.		171
4.1.	Definiendo lo romano en la religión.	172
4.1.1.	Religión y ciudadanía romana.	172
4.1.2.	Religiones ¿orientales? en el Imperio romano.	176
4.1.3.	Interacción de los cultos extranjeros en Roma.	181
4.1.4.	Fronteras dinámicas en Roma: religión cívica y cultos foráneos.	184
4.1.5.	El afianzamiento de la unión entre política y religión.	189
4.2.	Los vínculos entre religión y política en el entorno judío.	194
4.3.	César y Dios. La disociación de la política y la religión en el cristianismo.	203
4.3.1.	La opinión intelectual sobre la postura cristiana ante la religión estatal.	203
4.3.2.	La perspectiva cristiana sobre la unión entre religión y política en el mundo antiguo.	207
4.3.3.	La ruptura cristiana con el orden cívico-religioso y la ponderación de su identidad.	212
4.4.	Pertenencia política e identidad religiosa en los siglos II y III.	218
Conclusiones.		221
Anexos.		230
Bibliografía.		232

Introducción.

“Porque mientras más considero el asunto, más oscuro me parece”.
Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*.

El epígrafe muestra la dificultad que representaba para los intelectuales antiguos el tema de lo divino y su conocimiento, cuya complejidad se mantiene en la actualidad y adquiere distintas vertientes. Los seres humanos han desarrollado múltiples sentidos de pertenencia a través del tiempo. La preferencia política, la capacidad económica, la clase social, el nivel educativo, la ocupación laboral, el grupo étnico, el sexo, la edad, la cultura, entre otros, son utilizados por los individuos para identificarse –o no– con otras y fijar sus lazos con ellas.¹ Otro campo es el religioso. Si se pregunta actualmente a alguien sobre el culto que practica, la persona responde el nombre del grupo religioso al que pertenece o sólo dice que ninguna. En el mundo occidental cuando se afirma “soy...” el interlocutor capta que la membresía a una religión específica implica la creencia en dogmas, la participación en ceremonias y el ejercicio de actividades consideradas importantes por el grupo en cuestión. Compartir esos aspectos conlleva la declaración como practicante de un culto determinado. La diferencia con los que no comparten uno o más de esos rasgos hace que conceptual y prácticamente sean considerados foráneos al grupo. Definirse como integrante de una religión y reconocer a otros como devotos de un sistema religioso, dota al sujeto de una identidad concreta, de una forma de percibirse y ver a los demás a partir de sus creencias religiosas, lo cual se expresa en una asociación de atributos propios y ajenos.

Actualmente un individuo puede marcar su adscripción religiosa de tal modo que los demás no tienen dificultades para entender lo que ello envuelve. También identificarse como parte de un colectivo religioso regularmente convive de manera funcional con otras

¹ Jenkins 1999: 1-8.

fuentes de identidad. Considerando esto la inquietud original de esta tesis había sido si las religiones habían cumplido un factor de identificación y pertenencia en la Antigüedad y, si la respuesta era positiva, de qué maneras lo había sido. A partir de ello se habían generado estas interrogantes: ¿qué papel tenía la religión en la autodefinition de sujetos y grupos? ¿Cómo se articulaba el campo religioso con otros creadores de sentidos de pertenencia? ¿Cómo se representaba la identidad religiosa? ¿Cuáles eran las relaciones entre los cultos?

Tales preguntas iniciales fueron cambiando y enriqueciéndose con la lectura de las fuentes que revelaban distintos procesos y dinámicas. En contraste con la manera en que, al menos actualmente en Occidente, se concibe la religión como un sistema coherente de ritos, ceremonias y dogmas, en la Antigüedad lo religioso abarcaba prácticamente toda actividad y experiencia humana, lo que hace que su estudio sea complejo. La delimitación del campo religioso en el mundo clásico es difícil porque la separación de lo sagrado y lo secular como tal es algo que arranca, aunque no linealmente, en la Modernidad. En las sociedades antiguas la religión tenía importantes vínculos con la política, las festividades eran cívico-religiosas, los usos sociales normalmente estaban ligadas a una divinidad, los actos estaban teñidos de sacralidad, y las familias tenían cultos domésticos, entre otros aspectos.² Esto es aplicable especialmente al caso del Imperio romano por su duración y extensión que permitieron el encuentro de expresiones culturales con elementos diferentes y comunes, lo que complica observar la variedad de manifestaciones culturales cuando se habla de religión en ese periodo histórico.³

A causa de la omnipresencia de lo sagrado y lo espiritual en el mundo antiguo, a nadie se le habría ocurrido preguntar sobre la pertenencia a una religión. Hubiera sido una pregunta carente de sentido porque aquella constituía un aspecto indisociable del carácter sociopolítico, pues los ciudadanos de todo Estado practicaban el mismo culto. Cada pueblo tenía su propia religión y las personas participaban en ella, incluso quienes llegaban a otros sitios.⁴ Dicha participación era prueba evidente de la pertenencia a la ciudad y se daba por sentado que los ciudadanos intervendrían en los cultos oficiales que daban sustento y cohesión al Estado mediante la participación en los ritos y las ceremonias, y el consumo de una porción de la víctima sacrificada. Empero, la aparición y evolución de ciertas corrientes

² Fustel de Coulanges 143-149. Bayet 1984: 73-87.

³ Rives 2007: 5-6.

⁴ Orrieux y Schmitt Pantel 1995: 271-294. Rives 2007: 128-129. Wilken 2003: 124.

religiosas en el Imperio romano abrieron escenarios para que sujetos y agrupaciones mostraran sus preferencias culturales, y las presentaran como elementos constitutivos de la forma de verse a sí mismo y de vincularse con otros. Unos cristianos tuvieron un papel fundamental en ello al acentuar acciones e ideas que resaltaban su interés en construir un sentido propio de pertenencia al desmarcarse de otros cultos. En tal línea, sus pensadores se esforzarían por remarcar el ámbito religioso en su afán de autoafirmarse y, paralelamente, definir de modo negativo a quienes no compartían sus creencias.⁵

Tomando en cuenta las ideas previas, las principales preguntas que guiaron esta investigación fueron ¿Qué es la identidad religiosa y puede aplicarse tal concepto en la Antigüedad? ¿Cómo se articuló la reflexión sobre lo religioso en los siglos II y III en el Imperio romano y cuál fue su impacto en la forma de percibirse de grupos y personas? ¿De qué formas las cavilaciones sobre los cultos influyeron en la concepción de la religión? ¿Cuáles fueron las interacciones, influjos y cambios entre el contexto sociocultural y los productos textuales salientes? Motivado por tales inquietudes, el estudio tiene el propósito central de exponer y explicar, a partir de las fuentes escritas vinculadas con el tema, los modos en que ciertos colectivos y sujetos del Imperio romano de los siglos II y III fueron elaborando y exhibiendo sus modos de definirse en términos religiosos y de adscribirse a grupos específicos, y señalar los atributos que mostraban como propios y los que exhibían como ajenos. Se pretende mostrar cómo la religión –o ciertos grupos religiosos– se formó en fuente de identidad a lado de las formas sociales y políticas usuales en la Antigüedad. Se examinan las características de tal proceso, los choques y problemas generados por la creciente relevancia del factor cultural, y las particularidades de la aparición de un sentido de pertenencia religiosa en estrecha relación con el medio histórico-social romano.

Antes de continuar con los objetivos de la investigación es conveniente reflexionar sobre algunos términos. Uno es la identidad, concepto que ha recibido atención de varios especialistas desde enfoques variados. De manera general se le ha definido como el modo más básico, estructural e inconsciente de elaborar la idea de quién es uno, de fijar los lazos con otros y de cómo es el mundo para hallar un lugar en él. Debido a esto, la construcción de identidades es y se vive de manera diferente en cada grupo e individuo.⁶ Estos procesos resultan vitales para toda asociación humana, dependiendo sus necesidades y condiciones,

⁵ Bispham 2009: 234-235

⁶ Hernando 2002: 17.

porque los integrantes de un colectivo mayor al de una aldea realmente no conocen a todos los participantes del mismo, pero están convencidos de pertenecer a una misma comunidad, cuyos componentes comparten características semejantes.⁷ La identidad es un fenómeno sociocultural en interacción con otros y que regularmente emplea dos vías de comparación: similitud y diferencia. La primera es la conformación de rasgos –habitualmente positivos– considerados propios del grupo del que se es miembro y la segunda es la confección de atributos –regularmente negativos– vistos como parte integral de quienes están fuera de la agrupación. Ambos procesos suponen la cercanía con algo o alguien similar para separarse de otros. Aunque usualmente se presentan como eternas o naturales, las características son reformuladas continuamente y dependen de factores objetivos y subjetivos; no existen a priori ni forman parte de una esencia inmutable.⁸ Una identidad particular es solamente una articulación específica de muchas fuentes de pertenencia que una persona puede tener en sus interacciones con otras. Ello hace que la forma de identificarse varíe dependiendo el contexto, por lo que las maniobras de autopercepción comúnmente son variables, múltiples y contradictorias. La generación de las dicotomías resultantes favorece la preferencia del “nosotros” sobre el “ellos”. Por esto, la multiplicidad de fuentes identitarias ocasiona que sea complicado ubicar a las personas en un solo grupo y se corre el riesgo de ignorar los factores y las relaciones que afectan sus vidas. Ello es más evidente en la era preindustrial, del cual el Imperio romano formaba parte, un universo de órdenes sociales, categorías jurídicas definidas, lazos personales y valores aristocráticos.⁹

Otro concepto clave es el de religión. Su definición se torna difícil por la variedad de expresiones a lo largo de la geografía e historia –incluso en una sola época– que se resisten a ser englobados en un enunciado general, los enfoques utilizados para su estudio y delimitación –los cuales también han cambiado con el tiempo– y las disciplinas encargadas de su análisis desde distintas perspectivas, entre otros aspectos.¹⁰ Asimismo, se ha marcado que el concepto de religión está muy ligado al investigador y su escuela, lo que explica las dudas y discrepancias acerca de una definición aceptada de forma universal y aplicable en varios casos. Jean Grondin indicaba que “la universalidad de la religión nos hace pensar en

⁷ Anderson 1997: 23.

⁸ Preston 2001: 87. Hernando 2002: 50. Jenkins 1999: 4-5. Perkins 2009: 2.

⁹ Hope 2000: 127-128. Andreau 1996: 189-190. Perkins 2009: 2-3.

¹⁰ Para un acercamiento a los innumerables desafíos en torno a las posibles definiciones de religión que sean válidas a lo largo de la historia, *vid.* Duch 1997: 83-87. Cipriani 2004: 13-24.

la *variedad infinita* de cultos y religiones”.¹¹ En esta perspectiva, la religión se conoce por sus expresiones concretas e históricas; por ende, pretender definirla es dar un significado preciso a un término forjado en un momento específico, que no se preste a confusión y que delimite un objeto de estudio con el propósito de analizarlo. Además, el interés de precisar la religión ha sido una reflexión occidental y cristiana, que usualmente ha visto bajo su propio prisma otras expresiones, con el riesgo derivado de ser aplicable a un solo tipo al resaltar sus propias características e ignorar las ajenas.¹²

Ante tal panorama numerosos especialistas se han decantado por definiciones que buscan ser suficientemente flexibles o generales para integrar atributos –al menos algunos– presentes en varias manifestaciones.¹³ Para unos su concepción es funcionalista al subrayar que es una respuesta a realidades no humanas e incontrolables, un sistema de creencias que cumple una función psicológica de lidiar con la ansiedad de la muerte o una articulación sociocultural del hombre que en cada tiempo y lugar concreto otorga sentido a la totalidad de la experiencia humana.¹⁴ Otros han señalado que en toda religión, de forma explícita o implícita, hay unos de los siguientes rasgos: una forma de creencia, una concepción de lo divino, rituales, un tipo específico de moral, la existencia de intermediarios y la presencia de textos sagrados o una tradición que la respalde.¹⁵ En una línea que aspira a ser amplia para permitir la inclusión de diferentes cultos en la historia, que insiste en remarcar como propio de la religión su iniciativa de establecer relaciones con lo sagrado –con aquello que rebasa el orden humano y profano– y que tiene diversas expresiones históricas. Lo sagrado se torna en objeto de una serie de creencias, vivencias y prácticas humanas; la presencia de estos aspectos –o algunos– en varias religiones puede generar modelos de análisis de las mismas.¹⁶

¹¹ Grondin 2010: 54. *Cursivas propias*.

¹² Brelich 1986: 34-35. Donovan 2003: 61-63. Grondin 2010: 35, 37. Price 1998: 15. A todo ello, habría que añadir que esa óptica cristiana y occidental, en algunos momentos, ha pasado por alto la historicidad de su propia religiosidad.

¹³ García Bazán 2002: 24.

¹⁴ Brelich 1986: 69. Donovan 2003: 92. Grondin 2010: 41-44. Duch 1997: 105.

¹⁵ Grondin 2010: 36. Espluga y Miró 2003: 15-16. García Bazán 2002: 30.

¹⁶ Cabrera 1998: 16-17. En su *Tratado de historia de las religiones*, ante el problema de qué es la religión, Mircea Eliade indicaba su escepticismo en cuanto a la utilidad de una definición preliminar del fenómeno religioso, por lo que, escribía “nos hemos contentado con discutir las hierofanías en la acepción más amplia del término (*algo* que manifiesta lo sagrado). Eliade 1972: 21. *Cursivas propias*. La discusión y definición de lo sagrado rebasa los objetivos de esta tesis, por lo que se remite a textos que lo abordan, así como la importancia del concepto en los estudios de las religiones a partir de los autores y escuelas más influyentes. García Bazán 2002: 30-51. Marion 1998: 42-44. Cabrera 2002: 340-355.

Para aumentar la complejidad del asunto, vale la pena acentuar que los griegos no tenían un vocablo que se traduzca literalmente como religión. En cambio, los romanos poseían la voz latina *religio* que ha originado la palabra castellana religión y sus variantes en otras lenguas romances.¹⁷ A pesar del evidente parecido entre ambas, ello no implica que su significado sea el mismo en el mundo romano que en el occidental, moderno y cristiano, puesto que se relacionaba con campos que poco tenían que ver con lo que hoy se piensa como religioso. En la segunda mitad del siglo I a.C. Cicerón definía *religio* como “la que nos lleva al culto y veneración de alguna superior naturaleza, a la cual llaman divina”.¹⁸ El Arpinate hablaba sobre todo de los deberes de una colectividad para el culto de los dioses, pero sin considerar necesariamente su organización, la coherencia de sus usos o la reflexión metafísica. Por esto se ha propuesto estudiar la religión en Roma, y la Antigüedad clásica en general, como el deseo de vivir en armonía con las fuerzas sobrehumanas que se notaba en creencias, principios y acciones.¹⁹ Tal disposición sería básicamente grupal, ya sea en la familia con los cultos domésticos o en la ciudad con la religión cívica que perseguía el favor divino a Roma –la *pax deorum*– mediante formas aprobadas por el Estado. La apertura de esa aproximación ha hecho que los especialistas resalten en el caso del Imperio romano la variedad de expresiones religiosas, el pluralismo al interior de las mismas, y las fronteras difusas entre los cultos seguidos en el territorio romano y las actividades de otro tipo.²⁰ Pese a la vaguedad de tal acercamiento, tiene las ventajas de responder a la realidad histórica del orbe romano, ser lo suficientemente dilatado para englobar varias expresiones culturales de forma pertinente y tomar en cuenta las complejas dinámicas alrededor del fenómeno religioso en ese periodo.

¹⁷ Rives 2007: 13. Grondin 2010: 56. Hurtado 2016: 38-42.

¹⁸ Cic. *Inv.* II. 161.

¹⁹ Rüpke 2014: 7. Rives 2007: 4. Sawyer 1996: 8. Aunque el concepto de religión de Cicerón se relacionaba más a la esfera colectiva, también abría espacio a la reflexión individual cuando indicaba que, frente a los supersticiosos, “a los que examinan con cuidado todo cuanto se refiere al culto de los dioses y, por decir así, lo releen, se les llama religiosos”. *Nat. Deo.* II.72. Los desafíos y enfoques de la apropiación individual en la religión clásica ha sido abordado recientemente por Rüpke 2016: 9-25.

²⁰ Bispham 2009: 231. Rüpke 2014: 8. La pluralidad de cultos, dioses y ritos en la historia romana ha llevado a una corriente de análisis a defender el uso de la voz “religiones” en vez del singular porque este último daría a entender una realidad única y monolítica, inexistente en la Antigüedad. De esta postura son los ya citados Bispham y Rüpke. En cambio, también se ha realzado que los pueblos antiguos tenían tradiciones religiosas con más similitudes que diferencias, lo cual permitía la interacción entre ellas. Por ejemplo, se ha defendido que griegos y romanos compartían prácticas y creencias que eran vistas como normales por ambos, sin que ello los hiciera ignorar sus particularidades, lo que permite hablar de una tradición grecorromana. De esta posición es Rives 2007: 6.

Por tal causa se ha resaltado que la idea de identidad religiosa en la Antigüedad es complicada porque la religiosidad tocaba varios campos en el mundo grecorromano y, por ende, el culto difícilmente podía concebirse como un segmento aislado de la vida cultural y social. Se vuelve difícil identificar un sentido religioso de pertenencia claramente diferente de otros, pues si lo que se concibe como religioso desde la Modernidad estaba disperso en una amplia gama de actividades en la Antigüedad, y no existía un discurso totalizador sobre los lazos entre dioses y hombres, entonces parecería que carece de sentido hablar o postular la presencia de la identidad religiosa como tal.²¹ Por ello no sorprende que los especialistas den por sentado lo que implica esa noción, pero no la definan. Tomando en cuenta las consideraciones precedentes, este estudio entiende el concepto de identidades religiosas como los diversos discursos, características, prácticas y mecanismos que fueron creándose por grupos e individuos dispuestos a delinear sus relaciones con lo divino y/o lo sagrado, e integrar esos lazos en su propia definición. La representación de los rasgos electos permitió identificarse a sí mismos y otros como miembros del mismo grupo que compartía –o que trataba de crear– una visión específica de lo que se entendía como religión y el papel que tenía en sus lazos con lo divino y otros individuos, y separarse de distintos tipos de culto. Por supuesto, eso también dependió de lo que se entendía como religioso en la Antigüedad clásica, por lo que sus recreaciones estuvieron ligadas a varias ópticas sobre el tema. En la medida en que cambiaba lo que se creía propio del espectro cultural, el sentido identitario también evolucionaba e influía en la idea de religión. Es evidente que la definición antes planteada se trata de un constructo académico, pero aspira a ser operativa para ayudar a analizar y comprender una realidad pretérita.²²

Un objetivo medular de la tesis es demostrar que entre los siglos II y III aspectos vinculados con la religión adquirieron mayor presencia y relevancia en las discusiones y reflexiones de los pensadores de esas centurias, lo que obedeció a las condiciones sociales y culturales imperantes. Ello causó que personas y grupos empezaran a considerar factores fuertemente influidos por los cultos existentes como parte integral de su definición como sujetos y colectivos, y formaran diferentes relaciones con otras fuentes de pertenencia e identidad, llegando a casos de autoperibirse y ver a los demás preponderantemente por sus preferencias culturales. Se exponen y explican las cualidades usadas por los protagonistas

²¹ Rives 2011: 267-268. Runneson 2008: 83.

²² Para la pertinencia del uso de categorías modernas para estudiar procesos del pasado: Hurtado 2016: 42-43.

para delinarse a sí mismos y ver a los otros como producto de una búsqueda identitaria que pretendía establecer límites conceptuales y prácticos. Por consiguiente, emplearon rasgos para trazar a su grupo e identificar a los demás con la intención de marcar similitudes y diferencias. En esto se concuerda parcialmente con Daniel Boyarin cuando decía que no había identidades formadas, definidas y separadas totalmente entre judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía, lo que explica la labor de quienes querían marcar diferencias y los que reaccionaron o ignoraron tales tentativas.²³ Más que la aserción concreta sobre judíos y cristianos, se recupera la idea de construcción continua de atributos que pretendían fijar fronteras de identidad con un componente religioso y las disputas suscitadas por ello.

Otro punto notable en la investigación es defender que ciertos planteamientos de los autores estaban marcados por su dependencia a los esquemas tradicionales de pensamiento y recreación de la realidad social. Los textos generados compartían varias ideas, por lo que, en parte, las particularidades electas correspondían al bagaje literario, cultural y social al ser el punto de partida para elaborar las representaciones; esto es, obedecían a imágenes previas con gran arraigo en esos siglos.²⁴ Empero, gracias a los constantes contactos entre grupos y los procesos históricos de la época, las visiones fueron mutando, se adaptaron a las nuevas circunstancias y tomaron componentes novedosos, aunque no se eliminaron totalmente los elementos anteriores. Ello implica que las identidades religiosas se formaron lentamente entre los patrones habituales de pensamiento y la realidad sociocultural mutable que esos modelos intentaban aprehender y fijar.²⁵ Las nociones y recreaciones resultantes fueron productos de una construcción paulatina que remitían a viejas y nuevas realidades.

Se remarca que los discursos y el entorno social se influyeron de modo mutuo, forjándose visiones que buscaban coherencia interna, pero que incluían componentes contradictorios reflejados en la formación identitaria que los autores confeccionaban.²⁶ Se

²³ Boyarin 2013: 26.

²⁴ Como ejemplo están algunas acusaciones realizadas por griegos y romanos primero a los judíos y después a los cristianos que incluían la adoración a la cabeza de un asno y la antropofagia. Joseph. *C. App.* II.79-124. Tac. *Hist.* V.3-5. Tac. *Ann.* XV.45. Tert. *Apol.* 16.1-3. Min. Fel. XI.7.

²⁵ La postura de esta investigación es distinta a la que, atendiendo problemáticas y épocas distintas como las crónicas españolas del siglo XVI, sostiene la factura de la identidad del otro a partir del mundo simbólico del escritor y su público, sus códigos mentales y experiencias. Esto hacía que la base fundamental de la narración fuera la realidad textual que configuraba el mundo del escritor, no la observación. Borja Gómez 2002: 5-8.

²⁶ Para esto se retoma parcialmente la noción de *habitus* acuñada por Pierre Bourdieu como un sistema abierto de disposiciones asiduamente sometido a experiencias y transformado por ellas: las experiencias conforman el *habitus*, y éste influye en las experiencias y en la percepción de las mismas. Dependiendo del *habitus* de cada uno, verá o no unas cosas del mismo evento. Bourdieu y Chartier 2011: 75-76.

usan las reflexiones de Roger Chartier sobre el estudio de las objetivaciones que construyen una imagen o visión de algo o alguien y que en ocasiones permanecen ocultas detrás de la fijeza del vocabulario. Al analizar las objetivaciones de un fenómeno histórico, se previene la ilusión de que los distintos campos del discurso y las prácticas sociales están constituidos para siempre y se recuerda que las discontinuidades están presentes.²⁷ Esta tesis aborda los lazos entre la realidad social y la textual basándose en que las visiones generadas por los grupos y sujetos sobre las identidades religiosas en los siglos II y III en el Imperio romano fueron el producto de un desarrollo dialéctico que se pierde o ignora a veces al considerar que la imagen del otro es realizada por quien ya tiene definida su identidad. Rescatar la parte dialéctica, contradictoria y en construcción es un gran motivo de este estudio. Por ello se pretende rebasar el mero análisis del discurso como si éste tuviera una existencia autónoma del medio histórico. Al contrario, se examina el impacto mutuo de un entorno sociocultural con los escritos que intentan aprehenderlo.

A continuación se aclaran los límites del presente trabajo. El primero es el temporal que se concentra en las centurias II y III.²⁸ La elección se basa en que estos siglos aumentan las dilucidaciones sobre la importancia de la actividad cultural y los modos en que fue usada por individuos y agrupaciones para apreciarse a sí mismos y a los demás. Es un periodo que puede ser calificado como germinal de la noción de identidades religiosas; por lo tanto, cuando los sentidos culturales de pertenencia no estaban afianzados, sino en formación, y se desconocía el rumbo que tomarían. Tal etapa es atractiva –y complicada al mismo tiempo– en comparación con postreras por la convivencia de cualidades ambivalentes en el ideario de los autores que deseaban precisar los tratos de la religión con la sociedad de su tiempo. Frente a otras etapas que clarificaron los cultos como factor identitario e hicieron discursos que plasmaron esas concepciones, la comprendida en esta investigación muestra varias posturas y opciones respecto al papel de la religión en el entramado personal y colectivo, las cuales buscaban constituirse como sólidas, congruentes y consistentes, pero que incluían aspectos ambiguos. Por una cuestión operativa tangencialmente se tocan obras y autores de décadas previas y posteriores a la delimitación cronológica con el propósito de puntualizar antecedentes y continuidades que ayudan a explicar las temáticas de la tesis.

²⁷ Chartier 1995: 47-49.

²⁸ Las particularidades históricas que hacen atractivo el siglo II para el estudio de la religiosidad y la sociedad, *vid.* Paget y Lieu 2017: 1-3. Sus ideas pueden ser extensivas para el III sin problemas.

El trabajo se basa en el análisis de obras escritas –preponderantemente históricas, literarias y filosóficas– del periodo marcado que constituyen la realidad textual. La razón fue delimitar un corpus lo suficientemente vasto y concreto al mismo tiempo que permitiera dilucidar los aspectos religiosos que fueron representados y pensados como constitutivos de los sentidos de pertenencia personal y colectiva. Así, se tomaron aisladamente menciones procedentes del arte, la epigrafía y la arquitectura, campos que también aportan valiosa información al respecto; sin embargo, se decidió concentrarse en tipos específicos de fuente para evitar el riesgo de abordar de manera infructuosa materiales muy variados en cantidad y naturaleza. Ello no implica que los escritos consultados carecieran de trabas y desafíos. Los aspectos culturales estaban presentes en numerosas actividades en el mundo clásico, por lo que su escrutinio debió ser minucioso para hallar los matices conectados con tópicos que sugirieran o afirmaran una formación identitaria cultural. En otros casos, como el judío y el cristiano, hay obras cuyo contenido religioso es claro, pero son de orden propagandístico, polémico o expositivo, lo que conlleva desafíos particulares al momento de analizarlos. Muchos de sus escritos presentan el acontecer social, político y cultural desde la óptica y el interés de los escritores, lo que hizo ineludible la confrontación con otras fuentes para notar sus lazos con el contexto histórico, sus inconsistencias y ambigüedades, y dar cuenta de otras perspectivas y de la complejidad de los asuntos examinados.

De modo similar, en la amplia gama de opciones, se eligió centrarse en temáticas vinculadas con el espectro sociocultural de la formación de las identidades religiosas. Para evitar la probabilidad de dispersión en un tema con varias vertientes, se omitieron campos como el rito, el mito y la teología. Con ello no se trató de aminorar su importancia, ya que es indudable que tocan situaciones que reflejan choques y encuentros en la conformación y representación identitaria; sin embargo, correspondería a otro tipo de investigación. En la presente se optó por explorar componentes claves en la visión propia y ajena, y el trazo de discursos alrededor de ello: la noción de autoridad, la construcción de la tradición, el nexo del culto con valores sociales y morales, y la reflexión sobre la interacción de la religión con la política; cada uno abordado en un capítulo. Son aspectos entrelazados que dejan ver la cavilación individual sobre tópicos que, con distintos tonos, coadyuvaban a pensar de modo más claro los elementos religiosos como generadores de identificación personal y grupal, y fijar rasgos que ayudaron a crear fronteras prácticas y teóricas a partir de factores

socioculturales.²⁹ Los pensadores procuraban convencer a otros de la solidez y pertinencia de sus representaciones para que éstas fueran aceptadas en el medio que les interesaba.

Asimismo, aspirar a estudiar todas las opciones culturales del Imperio romano habría sido poco realista. Dentro del vasto número de probabilidades se escogieron tres: el culto oficial romano, la religión judía y el cristianismo porque éstos cuentan con materiales que dejaron constancia del peso de la religión en la generación y apreciación de identidades. Son tres tradiciones que de diferentes formas han sido fundamentales en la conformación – no solamente religiosa– de la civilización occidental. El tratamiento de los casos fue tanto intrínseco como en estrecha comunicación entre ellos. Esto permitió observar el desarrollo interno de cada uno con sus problemáticas y preocupaciones en el diseño de las afiliaciones religiosas, así como los tratos, choques y apropiaciones entre los tres que repercutieron en cuadros con rasgos considerados propios y en la confección de ideas referentes a los ajenos con el objetivo de configurar también representaciones conceptuales de los otros grupos.³⁰

La bibliografía contemporánea sobre religión en la Antigüedad, y particularmente del Imperio romano, es numerosa y diversa en temas, enfoques y orientaciones. Un tipo aborda el amplio espectro religioso de la historia romana. Desde obras clásicas como *Las religiones orientales y el paganismo romano* de Franz Cumont, *La religión romana* de Jean Bayet, *Phases in the Religion of the Ancient Rome* de Cyril Bailey y *The Religious Experience of the Roman People* de W. Warde Fowler, hasta nuevos clásicos como *Continuity and Change in Roman Religion* de J.H.W.G. Liebeschuetz, *Religions of Rome* de Mary Beard, John North y Simon Price, *Religion in the Roman Empire* de James Rives, *A Companion to Roman Religion*, edición de Jörg Rüpke, y *Religions in the Roman Empire* de John Ferguson, entre otros. Asimismo, la cantidad de obras que tocan asuntos concretos de la religiosidad romana e imperial es enorme; algunos autores emblemáticos son John

²⁹ La afortunada metáfora empleada de espacios fronterizos por Daniel Boyarin en su estudio sobre la construcción de los límites de las entidades abstractas que posteriormente se configurarían como judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía, resulta muy útil para marcar la labor de quienes procuraron definir tales fronteras y la de los que rechazaron esos bordes, quienes terminarían siendo excluidos por parte de las colectividades y narrativas que se impusieron. Boyarin 2013: 20.

³⁰ Nuevamente el uso metafórico de la frontera fue útil para Boyarin para destacar que es un lugar de paso para personas e ideas en ambas direcciones. Esta concepción recuerda que en las últimas décadas se ha visto de forma similar la definición de fronteras por los romanos en la Antigüedad tardía. Los romanos procuraron establecer puntos específicos para interactuar con los bárbaros con el fin de controlar y limitar los contactos entre ambas poblaciones. Sin embargo, debido a esa misma situación, las fronteras también se convirtieron en sitios de encuentro e influjo entre ambos. Brown 1997: 22-27. Heather 2012: 240-249. La analogía sirve para denotar las relaciones e influjos en la recreación paulatina de las identidades religiosas del presente trabajo.

Scheid, Dennis Feeney, David Frankfurter, Clifford Ando y Edward Bishpam. Por otro lado, investigadores como Shaye Cohen, Gunter Stemberger, Steven Fine, Yaron Z. Eliav y Jack Lightstone, entre otros, se han concentrado en la evolución de la cultura e historia judía durante los primeros siglos de la era cristiana. Por último, han proliferado textos sobre el desarrollo de varios grupos cristianos en los más heterogéneos temas. Entre los más emblemáticos están Peter Brown, Jean Daniélou, Karen L. King, Christoph Marksches, Elaine Pagels, Larry Hurtado, Bart D. Ehrman y Mark Humphries.

Algunos especialistas han centrado sus intereses en las relaciones entre dos de los tres casos analizados en la presente tesis. Por ejemplo, *The Christians as the Romans Saw Them* de Robert Louis Wilken, *Cristianismo primitivo y paideia griega* de Werner Jaeger, *Early Christian Literature* de Helen Rhee, *Los cristianos y el Imperio romano* de Marta Sordi y *Estructuras del cristianismo antiguo* de Christoph Marksches son obras que tocan los vínculos y choques entre las concepciones clásica y cristiana sobre religión y cultura, muy ligadas en la Antigüedad. Tales son apenas una muestra de la ingente publicación de textos que también incluyen estudios sobre autores cristianos específicos. En el caso de la interacción judía y grecorromana, sobresalen los clásicos análisis de Martin Hengel, y los lúcidos libros *Rome and Jerusalem* de Martin Goodman y *Judeophobia* de Peter Schäfer; de este último también resalta la exposición general *The History of the Jews in the Greco-Roman World*. Las reflexiones acerca de los lazos entre judaísmo y cristianismo tuvieron gran empuje desde *Jews and Christians: The Parting of the Ways Between Judaism and Christianity*, editado por James Dunn, que exploraba cuándo y cómo se habían constituido en entidades separadas.³¹ Ello generó una explosión de artículos y libros sobre el tema, destacando *The Ways that Never Parted*, editado por Adam Becker y Annete Yoshiko Reed. De igual modo, las obras de Daniel Boyarin como *Dying for God* y, sobre todo, *Espacios fronterizos* defienden que el cristianismo no se originó del judaísmo, sino que éste es un constructo cristiano y que su lazo, más que de madre-hijo, sería de hermanos.³² Vale la pena señalar la labor de Judith Lieu, quien ha analizado las ligas entre cristianos y judíos, y su impacto en la formación identitaria en *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity* e *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, entre su vasta producción.

³¹ Para el impacto de tal obra en la producción posterior, *vid.* Runneson 2008: 60-62. Lieu 2016: 31-37.

³² Boyarin 2013: 23.

Como puede notarse la mayoría de las investigaciones tratan un solo caso o vínculos entre dos. Esto no significa que no hagan alusión a una tercera, pero las menciones son contextuales. En *El cuerpo y la sociedad* Peter Brown analiza las visiones cristianas del cuerpo, la continencia y la sexualidad, aunque toca referencialmente la perspectiva clásica y judía. También en *Rome and Jerusalem* Martin Goodman examina los tratos entre el mundo grecorromano y el judío cuando aún no se había extendido el cristianismo en el primero, si bien aborda las relaciones de los judíos con los cristianos al final del libro. Otros estudios trabajan los tres en libros colectivos, cuyos artículos exploran aspectos concretos de cada uno. De tal estilo son *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, editado por Judith Lieu, John North y Tessa Rajak, *De paganos, judíos y cristianos* de Arnaldo Momigliano, y *Christianity in the Second Century*, editado por James Carleton Paget y Judith Lieu. Aunque menos recurrentes, hay obras que tocan una temática común a los tres expedientes: *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians* de Naomi Janowitz, *Women and Religion in the First Christian Centuries* de Deborah F. Sawyer y *Her Share of the Blessing. Women's Religion among Pagans, Jews and Christians* de Ross Sheppard Kraemer. Algo valioso de estas investigaciones es el examen de los elementos compartidos y diferentes desde la mirada de las agrupaciones en cuestión, el influjo del medio socioeconómico imperial en las actitudes plasmadas en las fuentes, y cómo y en qué medida se trató de modificar las normas y conductas vigentes. La presente tesis se inscribe en tal tipo de análisis, recupera de modo parcial su esquema y retoma la interacción del medio histórico y la producción textual con el propósito de aportar a la temática planteada.

El primer capítulo examina la autoridad religiosa. Tal aspecto estuvo ligado a la organización cultural existente y sus cambios en cada caso. En la religión oficial romana la potestad política tenía una red intrínseca con la espiritual a nivel grupal, por lo que podría decirse que eran dos caras de la misma moneda. La mayor particularidad del periodo fue la aparición y extensión del príncipe como fuente de poder cívico-religioso al marcar políticas que rebasaban el habitual margen geográfico de la *Urbs* e Italia, y dilatarlo a una dimensión que procuraba ser imperial. En el caso judío existía un sacerdocio que dominaba la esfera ritual en Jerusalén y guías que interpretaban la Torá para la vida cotidiana. Sin embargo, con la destrucción del templo, algunos personajes con un conocimiento profundo de las Escrituras desearon ganar mayor influencia en sus comunidades, lo que se reflejó en la

importancia que se adjudicaban. En varios grupos cristianos hubo grandes debates sobre qué libros constituirían la base textual de sus creencias y prácticas, así como la relación con las Escrituras aceptadas por los judíos. Asimismo, se formó paulatinamente una jerarquía que tomaría protagonismo en la dirección de las congregaciones y exigiría la obediencia de sus miembros al sostener que su mando tenía origen divino. A pesar de que el modelo fue exitoso al imponerse y resolver cuestiones colectivas, otros tipo de autoridad disputaron la preeminencia, destacándose los maestros de sabiduría y los líderes proféticos.

El segundo capítulo trabaja el papel de la tradición en la religión antigua. Se señala la función esencial de la tradición en el culto estatal debido a su carencia de textos sagrados y revelados. Al remitir la religión cívica tenazmente a usanzas que exhibían una vetustez ancestral, se generaba un fuerte sentido de continuidad con el pasado y el reforzamiento de las redes colectivas, pero que, al mismo tiempo, consentía el ingreso de mecanismos nuevos siempre que fueran compatibles o adaptables a esa tradición. Los judíos también daban gran peso a los hábitos heredados que sustentaban prácticas primordiales de su vida cultural, lo que hacía operativa la Ley en todo contexto. Los rabinos estuvieron interesados en defender una idea particular de legado que presumía provenir de Dios y dada a Moisés en el Sinaí. La llamada ley oral les brindaba un papel principal en sus comunidades, pues los sabios se presentaban como custodios de su preservación. Por su parte, los cristianos poseyeron su idea de tradición para interpretar las Escrituras, tanto hebreas como las que se aceptaban progresivamente como redactadas por los discípulos y apóstoles de Cristo. Muchos grupos defendían, especialmente los jerarcas eclesiásticos, que solamente ellos eran los auténticos guardianes de la herencia otorgada por Dios y Cristo. No obstante, también hubo legados que exhibían un origen alternativo, mientras que unos insistían en el saber esotérico y otros en el protagonismo profético y carismático. El debate sobre la verdadera tradición resultó candente en el cristianismo primitivo.

El tercer capítulo analiza el lazo de la religión con la moral. Frente a la visión del culto oficial como algo totalmente separado de la moralidad, se sostiene que sus prácticas y concepciones espirituales apoyaban unos valores sociales determinados. De igual manera, en los siglos II y III las fuentes revelan un mayor interés en enlazar las formas culturales con las preocupaciones morales. Esto también abarcó a la figura del príncipe, cuya religiosidad era expuesta a la par de su quehacer político y social. Por otro lado, la relación de la moral

con la religión era más clara para los judíos, quienes creían que sus preceptos tenían origen divino. Ellos se ocuparon por destacar los aspectos morales y sociales que los distinguían del medio clásico, lo que sirvió para reforzar su carácter único y exponer la imagen sombría de los gentiles, quienes se convirtieron en la antítesis del judío, a pesar de los innumerables e inevitables contactos entre ambos. El cristianismo también asoció religión con moral, mas con tonos diversos. Se muestra que los cristianos adaptaron múltiples usos y directrices del mundo grecorromano y judío, pero normalmente ignoraron eso y los exhibieron como de procedencia divina. La aplicación de sus nociones morales forjó diferentes reacciones: desde la anuencia de los valores prevalecientes hasta la ruptura de los convencionalismos sociales que resultaba escandalosa para el orbe romano y también para unos cristianos. En todo caso, la exposición de conceptos y usanzas fue capital en su representación identitaria, y en las maneras de entender y vivir el cristianismo.

El cuarto capítulo explora la vinculación de la religión con la política en los siglos II y III. Se defiende que, frente a la imagen de un enfrentamiento entre la religión romana y las extranjeras, en esas centurias el culto público fue integrando gradualmente diversas expresiones que podían ser compatibles o complementarias. Del mismo modo, se observa el interés creciente del gobierno imperial en asociar ciertas maneras culturales con la fidelidad a Roma para ser considerado parte de ella. Así, ser reconocido como romano implicó, entre otras cosas, participar en los cultos celebrados públicamente y permitidos por el mando político. Por su parte, los judíos desarrollaron una gran capacidad de adaptación afuera de su tierra natal que les permitía seguir su religión en cualquier sitio. Empero, había grupos que pensaban que era una necesidad irrenunciable la existencia de un Estado propio sin injerencia foránea para la plena adoración a Dios. Aquí se resaltan las formas en que esta convicción se plasmó en eventos históricos concretos y cómo éstos marcaron unos rasgos que redefinirían las concepciones sobre el lazo de la política con la religión en el judaísmo venidero. Por último, se arguye que los cristianos expusieron un proceder imprevisto en la Antigüedad: separar conceptualmente el ámbito religioso del político. Se presenta la lógica cristiana que condujo a la factura de una identidad religiosa autónoma de una adscripción política inherente y la incomprensión y asombro que despertó en el Imperio romano.

Capítulo 1. Religión y autoridad en los siglos II y III.

En la moderna civilización occidental una persona puede declarar su pertenencia a algún grupo religioso como una forma clara de concebir y expresar sus relaciones con otros que comparten sus ideas y sentimientos, y que, al mismo tiempo, la separan de quienes no tienen esas nociones y emociones. La adscripción religiosa se cuenta entre los múltiples campos de identidad en que alguien puede definir sus vínculos y distancias con otros seres humanos y generar espacios de sociabilidad con aquellos que comparten ciertos elementos que permiten su identificación. En las sociedades occidentales modernas la esfera religiosa se concibe como un ámbito autónomo y delimitado en que el sujeto escoge adherirse, o no, libremente al grupo que satisfaga sus necesidades e inquietudes espirituales. Normalmente las actividades religiosas exigen la participación colectiva de sus integrantes en formas y espacios determinados, si bien el individuo cuenta con medios y áreas para el ejercicio personal del culto. Practicar una religión es una decisión individual, aunque ciertos factores geográficos, familiares y sociales pueden influir en la decisión de formar parte de una agrupación cultural.

Una persona puede marcar su adscripción religiosa con facilidad ante los demás y éstos comprenden sin muchos problemas lo que implica que alguien se presente como parte de un grupo religioso. Asimismo, el sentido de pertenecer a una religión y el compromiso con ella conviven de manera funcional con otras fuentes de identidad. Sin embargo, ¿ocurría algo similar en la Antigüedad clásica? ¿Qué papel tenía la religión en la identidad personal y colectiva en esa época? ¿Qué diferencias había en las maneras en que algunos asumían su práctica religiosa y cómo la representaban? El mundo romano de los siglos II y III ofrece un caso específico para analizar procesos de representación religiosa que tenían formas heredadas del pasado y adoptaban nuevos elementos que respondían al contexto de

esos siglos. Asimismo, implica entrar en un medio en que la religión interactuaba con otras manifestaciones de la actividad humana y en el cual había muchos pueblos, mentalidades, formas de vida y expresiones espirituales. Considerando estos puntos, el primer asunto es estudiar los fundamentos de las representaciones religiosas que se hallan en las fuentes antiguas, en qué basaban los autores clásicos los rasgos que utilizaban para definir al grupo que conformaban y la imagen resultante.

1.1. La autoridad política de la religión romana.

“Existía un antiguo decreto que ordenaba que ningún dios fuese consagrado por un general sin el consentimiento del senado”.
Tertuliano. *Apologético*.

1.1.1. Potestad política y religiosa en la República romana.

Como ya lo había percibido de forma lúcida Fustel de Coulanges en la segunda mitad del siglo XIX, la religión antigua iba de la mano con las formas familiares y estatales, por lo que no puede verse la actividad religiosa de los pueblos antiguos de manera aislada a las expresiones domésticas y políticas de la Antigüedad.³³ En la ciudad clásica el aparato religioso público estaba ligado al sistema político, el cual le proporcionaba fondos, y había una marcada interacción entre ellos. El origen y consolidación de la ciudad antigua en la Grecia arcaica se tradujo en la gradual concentración de poderes y funciones que acotaban otras formas de organización, y estuvo vinculado a la hegemonía, no absoluta en términos prácticos, del Estado sobre los intereses familiares y tribales que, si bien no desaparecieron, fueron supeditados a la ciudad. Aunque jamás pretendió un dominio absoluto y totalitario de las actividades humanas, la autoridad cívica aspiraba a mantener un eficaz control de las acciones públicas que se realizaban en su comunidad.³⁴

Esto es particularmente aplicable a Roma. Considerando las variadas expresiones históricas romanas plasmadas en diferentes sitios, ceremonias y ritos, Marco Terencio Varrón realizó un texto codificador de los aspectos públicos más relevantes de la religión y sociedad romanas de su tiempo. En su magistral obra anticuaria, *Antigüedades humanas* y

³³ Fustel de Coulanges 1984: 143-149.

³⁴ Sabine 1994: 152-153. Finley 2000: 115-120. Para la opinión opuesta: Fustel de Coulanges 1984: 234-238.

divinas, Varrón aclaró que exponía primero las cosas humanas y después las divinas, como el mismo título decía, porque las segundas fueron instituidas y ordenadas por los hombres, ya que “así como el pintor, dice, es anterior al cuadro pintado y el constructor anterior al edificio, del mismo modo las ciudades son anteriores a sus instituciones”.³⁵ Para los romanos, especialmente para quienes ocupaban cargos públicos, su religión era sustancial a su propio desarrollo histórico y político, por lo que el Estado tenía el deber y derecho de regular los actos culturales que afectaban a la comunidad. Su organización religiosa se remontaba a la monarquía y se asociaba particularmente a Numa Pompilio, segundo rey romano, considerado el creador de los colegios sacerdotales más importantes. La autoridad regia se plasmó en la fijación y el nombramiento de cuerpos sacerdotales, y la dotación del andamiaje ceremonial y ritual que daría su sello distintivo a Roma frente a las ciudades vecinas. Cicerón repetía la convención romana al señalar, en el diálogo entre el pontífice Cayo Aurelio Cota y Quinto Lucilio Balbo, en boca del primero que “me he persuadido que Rómulo con los auspicios, Numa con el establecimiento de las ceremonias sagradas echaron los fundamentos de nuestro Estado, el cual, sin duda, nunca habría podido ser tan grande sin el sumo favor de los dioses inmortales”.³⁶ En Roma era inconcebible la práctica cívico-religiosa sin la intervención del aparato estatal que ordenara y adaptara el culto público a las circunstancias y contextos cambiantes que se presentaban durante su historia. Mediante una compleja organización el Estado romano se encargaba de los asuntos sacros como aceptar dioses, organizar nuevos cultos, edificar y dedicar templos, y consultar oráculos, entre numerosas acciones, como parte de sus legítimas atribuciones. De tal forma, las estructuras religiosas que atañían al colectivo fueron partes constitutivas y esenciales del gobierno romano, y estaban bajo la misma atención estatal que se encargaba de los demás aspectos de la vida grupal.³⁷

³⁵ August. *CD*. VI.4. Cabe destacar que Varrón, o algún otro autor, no intentó establecer un canon inalterable de elementos religiosos romanos, sino condensar y explicar los que destacaban por su antigüedad y relación con el contexto cívico de Roma.

³⁶ Cic. *Nat. Deo*. III.6. Cfr. Cic. *Rep*. II.26. *Har. Resp*. 13. (“Rómulo se mostró muy obediente a los auspicios. Pues, por una parte, él mismo fundó la urbe después de haber tomado los auspicios, lo cual fue el principio de nuestra república; por otra parte, escogió augures, uno de cada tribu, que lo acompañaran en los auspicios al empezar todos los actos públicos”) *Rep*. II.16. Cfr. Fustel de Coulanges 1984: 188-193

³⁷ Scheid 1991: 42-45. Se ha destacado que la adivinación romana, deudora de la etrusca, desconfiaba de las manías inspiradas y oraculares que acentuaban la mediación de una persona con las deidades –más comunes en Grecia– porque eran más peligrosas y difíciles de controlar por parte del Estado. Bloch. 1985: 94-95. Esto explica la predilección romana por las formas adivinatorias que usaban técnicas para la interpretación de las señales divinas.

Durante la República la potestad religiosa recayó en los sacerdotes –en estrecha colaboración con el senado– que se ocupaban de ritos, ceremonias y sacrificios de acuerdo con pautas definidas. Hubo una enorme variedad de colegios sacerdotales en Roma, cuyo número fue aumentando y diversificándose con el tiempo, pero los más importantes eran el pontificio y el augural. El primero era la máxima autoridad religiosa al asistir a los magistrados políticos y militares, y vigilar la correcta ejecución de los cultos públicos. Por su parte, los augures eran los expertos en la toma de auspicios que avalaban la armonía entre la autoridad humana y la divina en los tiempos y modos prescritos.³⁸ El prestigio de dichos colegios explica por qué Cicerón adjudicó al pontífice Cota la opinión que, más allá de los argumentos estoicos brindados por Balbo para sostener la existencia y providencia divina, “he aprendido más sobre el culto a los dioses inmortales con el derecho pontificio y la costumbre de nuestros mayores y las urnas aquellas que Numa nos dejó, sobre las cuales habla Lelio en su discurso áureo, que con las razones de los estoicos”.³⁹ Sin pretender monopolizar toda actividad, intención nunca contemplada en la Antigüedad clásica, estos colegios y otros eran la referencia obligada en la regulación de la vida cívico-religiosa en Roma, pues no injerían en la esfera privada si no se les pedía. Así, para John Scheid, los magistrados religiosos romanos eran “inseparables del principio mismo de la ciudad y de su sistema político”.⁴⁰ Los sacerdotes intervenían en los eventos militares y políticos al ser requeridos por las demás autoridades cuando se necesitaba la sanción sagrada de sus actos. Con ello se pretendía evitar que alguien se asumiera como portavoz especial de la voluntad divina y creara problemas internos.

Frente a los paradigmas religiosos orientales y a semejanza de las formas poliadas en Grecia, en la República romana los sacerdotes no eran parte de una casta separada que monopolizara los lazos con los dioses, sino magistrados nombrados por la misma ciudad en virtud de su prestigio e influjo en otras áreas. Ejercían sus funciones conforme a criterios respaldados por el propio Estado y no a la posesión de un saber esotérico o una moral diferente a la de los demás, lo cual no tenía sentido en un sistema religioso carente de libros

³⁸ Para una descripción de las funciones de los principales colegios sacerdotales en Roma, *vid.* Bayet 1984: 109-117. Bloch 1978: 269-273.

³⁹ *Cic. Nat. Deo.* III.43. Cfr. “Nuestros antepasados quisieron que las ceremonias solemnes y establecidas fueran reguladas por el conocimiento de los pontífices, la autoridad en el éxito de las empresas militares estuviera sujeta a la observación de los augures, las predicciones de los adivinos basadas en los oráculos de Apolo y los conjuros de los malos prodigios sometidos a la ciencia de los etruscos”. *Val. Max.* I.1.1.

⁴⁰ Scheid 1991: 26. Para la relación puntual entre magistrados religiosos y civiles, *vid.* *Cic. Har. Resp.* 12.

sagrados y de revelación divina. Varios sacerdotes eran también senadores, con lo que el prestigio sacerdotal y la preeminencia senatorial se yuxtaponían. Esto fue resultado de la victoria aristocrática sobre la monarquía y la absorción de sus oficios sagrados. Como conjunto los magistrados religiosos ejercían su poder en un diálogo constante y cordial con las instancias políticas en Roma, por lo que puede hablarse de colaboración entre ellos.⁴¹ Para Finley era propio de Roma que todos los aspectos de su religión estuvieran integrados al aparato gubernamental “y que los pontífices, los augures y los demás con derecho a realizar los sacrificios, organizar las actividades del culto e interpretar los signos divinos, fueran hombres que también se sentaban en el senado y ejercían cargos, seleccionados de acuerdo con las mismas consideraciones de solidaridad y privilegio de clase”.⁴² Estos *collegia* estaban plenamente insertos en el orden cívico al ser, con los magistrados civiles y militares, caras distintas de la misma autoridad y desempeñar sus atributos en estrecha relación con los demás componentes del Estado. De nuevo Cicerón reflejó el sentir de los estadistas de su tiempo y posteriores al decir que era una muestra del genio romano “que unos mismos hombres se encargaran del culto de los dioses inmortales y de los asuntos públicos más importantes, con el fin de que los ciudadanos más influyentes y distinguidos mantuvieran los cultos divinos con una buena administración del Estado y al Estado con una sabia interpretación de los cultos divinos”.⁴³

Roma poseía el derecho exclusivo de establecer las relaciones adecuadas entre los dioses y la nación, interpretar las señales divinas, tomar los pasos pertinentes para su resolución y dotar de recursos económicos para la celebración de los cultos. Las fechas para las actividades públicas eran fijadas por los sacerdotes y estaban incorporadas al calendario político, por lo que los actos pontificios y augurales, entre otros, influían en la vida civil. Su organización religiosa se desplegó a la par de la exigencia estatal, pues la aceptación de los elementos culturales y divinos estaba vinculada a las decisiones gubernamentales. De tal

⁴¹ Bispham 2009: 232-233. Scheid 1991: 27-28. Gordon 1990a: 196-197. Scheid 2006: 53-57. Vale la pena aclarar que al hablar de magistrados religiosos y políticos se refiere a sus principales responsabilidades, pero podían desempeñar otras. Por ejemplo, los cónsules tomaban los auspicios y dedicaban templos, mientras que los pontífices y los augures podían ser senadores como Julio César y Cicerón. Por razones expositivas se separan ambos tipos de magistraturas, mas la división no era tajante. Para una explicación de las diversas facetas del magistrado romano, *vid.* Fustel de Coulanges 1984: 193-199.

⁴² Finley 1990: 124.

⁴³ Cic. *Domo Sua*. 1. En el mismo capítulo, Cicerón recalca el prestigiado origen social de los sacerdotes al añadir que si los pontífices actuaban bien “habrá un motivo por el que podamos en justicia y con razón elogiar la decisión de nuestros antepasados de elegir para el sacerdocio a los hombres más distinguidos”.

modo, los criterios políticos y religiosos se regían por modelos parecidos de admisión o rechazo y esto fue un sello propio de la sociedad romana.⁴⁴ La forma de ligar la autoridad religiosa y cívica fue llevada por Roma a los sitios que conquistaba, donde alentaba el establecimiento de formas similares de organización a la que ella tenía y esto contribuía a la formación –sin imposición– de una estructura común en el Imperio.

1.1.2. La relación del ámbito cívico con el religioso durante el Imperio.

Hay mucha evidencia de que la élite gobernante romana estuvo asociada a los antiguos sacerdocios en el Imperio: los senadores siguieron participando en los cuatro principales colegios y exhibiendo su membresía en varias inscripciones hasta finales del siglo IV; además, eran integrantes de los salios y los feciales en los siglos III y IV, mientras que los *equites* recordaban con orgullo su participación como luperkos.⁴⁵ El ordenamiento que hacía coincidir el origen social de las autoridades políticas y religiosas siguió siendo motivo de respeto por los romanos y objeto de constantes alabanzas por parte de sus principales representantes a finales del siglo III. En una clara línea de impulso a la estructura religiosa y a los dioses romanos, los tetrarcas dirigidos por Diocleciano decían contundentemente que las normas relativas a la regulación y gestión de las cosas sacras en Roma habían sido “aprobadas y establecidas en su integridad por el consejo y deliberación de muchos varones no sólo buenos, sino también ilustres y sapientísimos”.⁴⁶ Además, por si hubiera alguna fractura en el sistema, quienes desempeñaban las funciones religiosas y civiles provenían de los mismos grupos familiares y sociales con intereses comunes, por lo que el riesgo de conflicto entre el ámbito político y el religioso fue aún menor.

Por medio de la actuación armónica y consensada de sus magistrados religiosos, la Urbe se encargaba de definir las formas culturales correctas para tener buenas relaciones con las divinidades y promover los intereses comunitarios ante ellas. La expansión romana en el Mediterráneo significó la extensión de su modelo sacerdotal, si bien hubo ajustes en cada región. En algunas provincias occidentales la supervisión de los cultos y la definición de las

⁴⁴ Finley 1990: 123-125. Bayet 1984: 288-289. Scheid 2006: 66-67.

⁴⁵ Beard, North y Price 1998: v.1. 229-230. De igual modo, está constatada la disputa entre la nobleza romana por ocupar los principales cargos sacerdotales en la etapa imperial por el prestigio y honor que daban. Puede verse un ejemplo en Plinio. *Ep.* IV.8.

⁴⁶ *Coll. Leg. Mos. Rom.* 15.3.2.

fiestas estaban a cargo de magistrados civiles, mientras que el poder y prestigio de los religiosos eran más limitados que en Roma, y estaban subordinados al gobernador u otras autoridades.⁴⁷ Aún con las adaptaciones a lo largo de su historia, la élite responsable de la celebración de los cultos oficiales era la misma que el grupo político dirigente en Roma y el Imperio. Al incluir todos los aspectos de la actividad pública en la organización urbana, el ejercicio del poder político y la autoridad religiosa en Roma y las ciudades imperiales básicamente recaía en las mismas personas.⁴⁸ Tal situación afianzaba el carácter cívico de la religión romana, ya que el Estado contaba con diferentes figuras para financiar y organizar los cultos públicos y demás expresiones cívico-religiosas. Del mismo modo, la aceptación de nuevas deidades merecedoras de culto público era una atribución de las autoridades cívicas, por lo que los criterios políticos se yuxtaponían con los religiosos como reconocía Tertuliano, aunque reprochaba que dependiera de la voluntad humana.⁴⁹ La íntima comunicación de la potestad estatal con la sagrada explica la ausencia de graves conflictos entre ambas en la historia romana a diferencia de lo que eventualmente ocurría en el Egipto faraónico y los reinos de Mesopotamia en que los sacerdocios podían rivalizar con las figuras regias o entablar una confrontación abierta. En cambio, en todo lugar donde estaba la estructura estatal romana o formas parecidas, había coincidencia entre los fines e intereses de los poderes cívicos y religiosos al estar asociados en la vida pública y ser parte del Estado romano.⁵⁰ Desde su origen monárquico y hasta la etapa imperial, la autoridad cívico-religiosa en Roma dictaba los lineamientos adecuados para la correcta observancia del culto divino que debía ser seguido por toda la colectividad que con pleno derecho conformaba la *Urbs*.

El mantenimiento de la autoridad religiosa en Roma fue un fenómeno reiterado, así como la conservación de sus obligaciones y formas. Por ejemplo, Plutarco recordaba que entre las restricciones más importantes del *Flamen Dialis* –sacerdote de Júpiter– vigentes en su tiempo se contaba no ungirse al aire libre, no prestar juramento, no tocar harina, levadura, carne cruda y yedra, no acercarse a perros ni a cabras, ni pasar por un camino

⁴⁷ Gordon 1990b: 237. Woolf 2009: 247. Rüpke 2006: 19-21.

⁴⁸ Rives 2007: 44-46. Liebeschuetz 1979: 7-8.

⁴⁹ Tert. *Apol.* 5.1.

⁵⁰ Scheid 1991: 37-38. Tal vez el único caso recordado por la tradición romana de desavenencia entre una figura política y otra religiosa se remontaba a la monarquía, entre el rey Tarquinio Prisco y el augur Ato Navio. Sin embargo, la falta de entendimiento se resolvió con el mayor respeto a la persona del augur y una mejor comunicación entre ambos planos. Liv. I.36.3-6.

sombreado por una enredadera de paja, no solicitar ni ejercer un cargo oficial y dejar el sacerdocio cuando su esposa moría. Tampoco era lícito al *rex sacrorum* dirigirse al pueblo; los augures no podían ser removidos del cargo pese a haber cometido un crimen, debían tener sus lámparas siempre prendidas y a quien tuviera úlcera no se le permitía observar las aves.⁵¹ También Gayo expresaba la vigencia de la relación entre el poder político con el sacro cuando afirmó que “solamente se considera sagrado lo que es consagrado por la autoridad del pueblo romano; esto es, cuando se ha establecido una ley o un senadoconsulto especiales”.⁵² El respeto a la autoridad religiosa fue constante en la historia romana, más en los momentos difíciles en que se necesitaba la asistencia divina en los asuntos del Estado y para ello se recurría a los sacerdotes que tenían la responsabilidad de brindar el marco ceremonial y ritual adecuado. La labor de los magistrados religiosos se hacía en armonía con las formas habituales y fue parte integral de la vida imperial romana.⁵³

Tal relación se refleja en la actitud de los príncipes que llamaban a los colegios sacerdotales en diferentes contextos, sobre todo cuando había problemas que afectaban a la comunidad y requerían el favor de los dioses. Ante el temor suscitado por las invasiones marcomanas sobre Italia, Marco Aurelio mandó llamar a sacerdotes para que realizaran las ceremonias debidas y celebraran un lectisternio conforme a la usanza romana; también los feciales declararon la guerra según las formas usuales durante los últimos años de su gobierno. Décadas después Gordiano III ordenó consultar los libros sibilinos, y hacer sacrificios en Roma y el Imperio para detener los temblores que sacudían varias ciudades.⁵⁴ Estas decisiones se tomaban en la idea de que el aparato religioso romano guardaba las formas agradables a los dioses y, por ello, tal estructura no podía cambiarse ni desecharse; en cambio sí podía y debía enriquecerse con nuevos modos y sacerdocios siempre que fueran avalados por ese mismo aparato. Por otra parte, previo al inicio de la batalla de *Lugdunum* (Lyon) en 197 contra Clodio Albino, Septimio Severo consultó a los augures acerca del resultado del combate y recibió una respuesta favorable que se cumplió poco

⁵¹ Plut. *Quaest. Rom.* 274A, 275C, 276D, 279C, 281A-C, 287D, 289A-F, 290E, 291B. Cfr. Aul. Gel. X.15. A pesar de estas condiciones, el flamen de Júpiter tenía menos restricciones que antes por las modificaciones de Augusto y Tiberio como pontífices máximos para hacer el puesto más llevadero. Tac. *Ann.* III.71. IV.11.

⁵² Gaius. *Instit.* II.5.

⁵³ Para la vigencia de los sacerdocios romanos en la Tetrarquía: *Pan. Lat.* II.2.1. Un análisis de los cambios en los colegios sacerdotales más importantes en el Imperio en Beard, North y Price 1998: v.1. 192-196.

⁵⁴ SHA. *Mar. Ant.* 13.1-2. *Tres Gord.* 26.1-2. Dio Cass. LXXII.33.3. El prestigio de los sacerdotes romanos a veces influía otros sacerdocios. Se conserva una inscripción en Lyon del 160 que conmemora la investidura de un sacerdote local de *Magna Mater* por los quindenceviros de Roma. Van Andringa. 2007: 90.

tiempo después.⁵⁵ En la celebración de los Juegos Seculares en época de Septimio Severo y otros emperadores se destaca el papel central de los pontífices y los quindecenviros en la organización y realización de ritos, ceremonias y sacrificios de dicha celebración, así como la participación activa de todos los sectores ciudadanos durante los juegos.⁵⁶

Por otro lado, había reproches a quienes, como Heliogábalo, faltaban al respeto a los sacerdotes. Una razón por la cual este emperador era criticado por las fuentes antiguas fue su desprecio reiterado a la organización religiosa romana al no seguir las directrices de los pontífices, entrar ilegalmente al templo de Vesta y desposar a una vestal, entre otros actos. En cambio, se destaca la actitud deferente de Severo Alejandro con los pontífices, augures y quindecenviros, los colegios sacerdotales más importantes y reputados de Roma desde la monarquía, al obedecer sus dictados sobre los cultos como uno de sus grandes méritos valorados por la historiografía prosenatorial.⁵⁷ La valía de la organización religiosa romana se notaba en la misma historia que suministraba muchos ejemplos de su efectividad al recordar las acciones sacerdotales en beneficio del Estado romano. Su eficacia probaba que la autoridad religiosa recaía en las figuras adecuadas que hacían sus tareas conforme a la voluntad divina. En un pasaje del *Octavio* que retoma numerosos aspectos ciceronianos sobre la pertinencia de la potestad religiosa en Roma, al señalar las actividades de los sacerdotes, Minucio Felix hace decir a su personaje Cecilio –seguidor de los viejos cultos– que los innumerables favores de la religión al Imperio romano en su crecimiento y poder, mostraban “que nuestros mayores actuaron bien al observar los augurios, consultar las entrañas, instituir los sacrificios y dedicar los templos”.⁵⁸ Las obras antiguas recalcan el prestigio e influjo de los sacerdocios en las prácticas rituales, sacrificiales y adivinatorias esenciales para la buena marcha del Estado. Como enfatiza David Frankfurter los colegios sacerdotales fueron parte sustancial del gobierno romano, vigilaban la observancia de los deberes sacros de la comunidad y cumplían un papel esencial en la cooperación ciudadana con los dioses en innumerables actos que servían al bienestar de Roma y los territorios gobernados por ella.⁵⁹

⁵⁵ SHA. *Clod. Alb.* 9.2-3.

⁵⁶ Zos. II.5.1-5.

⁵⁷ SHA. *Heliog.* 6.6-7. *Sev. Alex.* 22.5. 43.7. *Sev.* 24.5.

⁵⁸ Min. Fel. 7.1. “maiores nostri aut observandis auguriis aut extis consulendis aut instituendis sacris aut delubris dedicandis operam navaverunt”.

⁵⁹ Frankfurter 2006: 553.

De igual modo, se decía que, en contraste con la tradición cristiana que lo veía como un príncipe afín, Filipo el Árabe seguía los sacrificios conforme a las disposiciones de los pontífices y consultaba a los arúspices para el desciframiento de señales sobrenaturales. Aurelio Víctor recogió la noticia que Claudio Gótico había pedido la revisión de los libros sibilinos para saber la forma en que debía enfrentar a los godos y la respuesta fue benéfica para el Imperio, pues el príncipe los venció.⁶⁰ Por otro lado, con motivo de otros ataques bárbaros, Aureliano había instado al senado a ordenar la consulta de los libros sibilinos por los quinceviros, y la ejecución de ceremonias, sacrificios y cantos gratos a los dioses por parte de los pontífices y celebrados por la comunidad cívica. Teniendo en cuenta que la lectura e interpretación de dichos libros había sido común en otros tiempos críticos, se creía necesaria la participación de los sacerdotes para obtener el auxilio divino.⁶¹ El senado y el príncipe se comprometieron a seguir atentamente los dictados de los sacerdotes y cubrir los gastos para altares, ritos y sacrificios, mismos que se realizaron según las pautas acordadas por los magistrados religiosos. En el pasaje sobresale la participación de los sacerdotes romanos y el cumplimiento de las formas cultuales ordenadas y acatadas por la autoridad y la población.⁶² Aunque reconocía la capacidad y el valor del príncipe, la *Historia Augusta* resalta en este pasaje y otros la conveniencia de la estructura religiosa romana, la cual era indispensable para el destino del Imperio. Tal era la confianza en los saberes resguardados por el aparato cultural romano y su pertinencia que la misma obra adjudica la dedicación del templo del Sol en Palmira después de la toma de la ciudad por Aureliano en 273 a un integrante del colegio de los pontífices enviado por el senado romano de modo expreso por el emperador.⁶³

Pocos años después Diocleciano era conocido por su predilección y confianza en los arúspices –otro colegio honrado y antiguo en Roma de origen etrusco– para la inspección y explicación de las entrañas de las víctimas con el fin de saber el futuro de sus empresas. Lactancio adjudicó a Majencio el recurrir a los cuerpos sacerdotales romanos, aunque lo presenta como algo negativo y reprobable, al señalar su afán por revisar los libros sibilinos

⁶⁰ Aur. Vict. *Caes.* 28.4-5, 34.2-5. El proceso de consulta por parte de Claudio Gótico hizo que Aurelio Víctor señalara la continuidad histórica del proceder romano al comparar al emperador con los Decios, quienes se habían sacrificado para asegurar victorias romanas contra latinos y samnitas en conocidos pasajes del pasado republicano. Liv. VIII.9.4-8. X.28.12-18.

⁶¹ SHA. *Aur.* 19.6.

⁶² SHA. *Aur.* 20.3-8.

⁶³ SHA. *Aur.* 31-9.

en busca de señales favorables antes de comenzar su batalla contra Constantino en Puente Milvio en 312.⁶⁴ La pervivencia de los antiguos colegios y su intervención en los eventos militares y religiosos en periodos avanzados del Imperio muestran que la organización religiosa seguía vigente y era vital para los intereses del Estado, así como la solidez de su estructura, según las fuentes consultadas. La creencia de que los sacerdotes poseían saberes y técnicas útiles justificaba su papel referente como potestad religiosa de Roma. Esto era una realidad al grado que Constantino, aunque prohibió algunas formas de adivinación privada, permitió la aruspicina pública, y mantuvo los recursos económicos y exenciones a los colegios sacerdotales tradicionales de Roma, como el mismo Zósimo debió reconocer, aunque de modo tendencioso.⁶⁵ Las referencias al uso de la adivinación pública por parte de Septimio Severo, Diocleciano, Majencio y otros son constantes, y hacen inaceptable la aserción de Peter Garnsey y Richard Saller sobre que “la adivinación pública cayó en desuso, ya se tratara de la consulta regular con los dioses que efectuaban los magistrados superiores antes de decidir o hacer algo importante, o de la interpretación de fenómenos naturales extraordinarios por parte de adivinos profesionales”.⁶⁶ Al contrario, esas formas y sus especialistas conservaron un papel relevante en el culto oficial. De tales modos, la organización religiosa romana durante el Imperio mantuvo su función referencial, pues el Estado debía mantener para procurar los lazos correctos con las deidades que habían sido propicias a Roma desde su fundación. Asimismo, la relación íntima del aparato religioso público con el estatal fue un signo persistente y distintivo de Roma, ya que la regulación de la actividad sagrada que atañía a la comunidad ciudadana siguió siendo una atribución exclusiva del Estado.

⁶⁴ Lact. *De Mort. Pers.* 10.1. 44.8. Cfr. el mismo pasaje sin la crítica cristiana en Zos. II.16.1. El colegio de los arúspices había recibido especial atención en la época imperial por parte del emperador Claudio, quien se interesó en mantener su prestigio y sus saberes. El príncipe ordenó que los pontífices y los propios arúspices tuvieran un papel importante en la reorganización del colegio y la preservación de sus conocimientos. Tac. *Ann.* XI.15. El renombre y función del personal encargado de la adivinación continuó con Juliano, quien era acompañado por arúspices y augures antes de emprender combates y se mostraba atento a sus designios. Amm. Marc. 22.1. 22.12.6-8. Cfr. Bringmann 2006: 198-199.

⁶⁵ Zos. II.29.4. Asimismo, permitió el establecimiento de sacerdocios y templos en honor a su familia. Aur. Vict. *Caes.* 40.28. Sobre la tolerancia de Constantino a las prácticas religiosas cívicas, *vid.* Leppin 2007: 106. La participación de los viejos sacerdocios fue contemplada a inicios del siglo V en un Imperio oficialmente cristiano para conseguir el apoyo de los dioses con el objetivo de evitar la entrada de Alarico a Roma. Según el testimonio de Zósimo, dicha iniciativa fue aceptada inicialmente, aunque con reticencia, por el obispo de la Ciudad con la condición que se realizara de modo privado, lo cual fue rechazado, pues se argüía que debía ser pública para que funcionara. El ritual no se efectuó y el caudillo visigodo ingresó en la ciudad y la saqueó. Zos. V.42.1-3.

⁶⁶ Garnsey y Saller 1991: 193-194.

1.2. La autoridad cívico-religiosa del emperador romano.

[Augusto] “reconstruyó los templos que el tiempo o el incendio habían destruido, y los adornó, como a los otros, con riquísimos presentes”.
Suetonio. *Los Doce Césares*.

1.2.1. El *Princeps* y su apropiación de funciones religiosas en el primer siglo del Imperio.

Los sacerdotes romanos constituían la principal referencia en el ámbito religioso y su fin esencial era forjar las relaciones pertinentes entre los dioses y Roma. Tal situación fue constante en su historia y elemento sustancial de vinculación con el pasado en una sociedad reacia al cambio frontal. No obstante, el medio religioso romano, como otras expresiones de su historia, no estaba cerrado a las modificaciones, pues integraba elementos de diversa procedencia. Uno de los principales cambios en la estructura romana fue la consolidación del emperador como máxima figura de poder en prácticamente toda esfera. La aparición y evolución del príncipe desde Augusto al concentrar el gobierno en sus manos, primero de forma más o menos velada y después más abierta, y desplazar a los órganos republicanos fue un fenómeno relevante de la historia romana.⁶⁷

La administración de las cosas sagradas no fue ajena a este proceso si se tiene en cuenta que la figura imperial se definió a partir de la acumulación de poderes y funciones de los principales magistrados republicanos, llevando gradualmente sus atributos a su máxima expresión. Muchos especialistas del periodo imperial señalan que el afianzamiento del príncipe como figura de poder lo convirtió de manera casi automática en la autoridad religiosa más importante de Roma.⁶⁸ Los cargos sagrados, cultos, ritos y dioses favorecidos por el Estado quedaron bajo el escrutinio del príncipe, quien poseía amplias facultades en esos rubros. Desde inicios del Principado, Augusto no solamente se apropió de los rasgos esenciales de las magistraturas civiles y militares más relevantes, también se vinculó al ámbito sacro al participar en los colegios sacerdotales más connotados y, después de la

⁶⁷ Se está tan familiarizado con la figura que normalmente se soslaya que fue construyéndose poco a poco, ya que los poderes habían sido confiados a Augusto a título personal y no eran transmisibles. El no tener una cara abiertamente monárquica produjo problemas sucesorios en los primeros siglos. Veyne 2009: 11-23. Homo 1943: 234-236. Wallace-Hadrill 1982: 45-48. La conformación de la figura imperial fue más práctica que teórica en el Imperio romano, pues no hubo algo comparable en esta etapa a la definición de atribuciones imperiales plasmada en la *Introducción al Derecho* de Focio en pleno Imperio romano de Oriente.

⁶⁸ Millar 1977: 356-361. Gordon 1990a: 197. Beard, North y Price 1998: v.1. 186-192. Scheid 1991: 64-69.

muerte de Lépido ocurrida en 13 a.C., ocupar el pontificado máximo al año siguiente, lo que lo convirtió en la cabeza de la religión cívica romana.⁶⁹ Ésta se enlazó directamente con una persona preeminente que era capaz de realizar modificaciones en el plano sagrado. Del mismo modo en que la instauración del poder personal implicó la supeditación de los magistrados políticos y militares al *princeps*, los sacerdotes se volvieron auxiliares del emperador en su faceta de pontífice máximo, quien detentaba los auspicios y era integrante de las asociaciones sacerdotales más prestigiadas; su nombre tomado como título oficial – Augusto – revelaba su naturaleza sacra. El poder civil y religioso confluían en una figura que mantenía la estructura sagrada bajo su control. Con ello, para Scheid, el príncipe se volvía “fuente única de derecho y del poder político y religioso”.⁷⁰ Augusto y sus sucesores se constituyeron en la autoridad primordial de la religión romana tocante a la celebración de cultos y ritos, y la fijación de dioses acreedores de adoración pública. Los sacerdocios no desaparecieron, ni las iniciativas religiosas del senado, pero quedaron bajo la gestión del príncipe como cabeza del Imperio en todos los planos, incluyendo la dirección de las cosas sagradas como se percató Dión Casio.⁷¹

Por estas razones era normal que el emperador actuara con amplia libertad en la organización religiosa de Roma, si bien respetaba la libertad e iniciativa local y regional en materia cultural, y exhibía interés particular en las prácticas celebradas en la *Urbs*. Haciendo uso de sus facultades como dirigente y sacerdote del Estado romano sobre la regulación del culto público, entre sus acciones más relevantes, Augusto conservó y expurgó los libros sibilinos, quemó las predicciones de dudosa autenticidad, restableció el calendario juliano – el que Julio César había realizado como pontífice máximo poco antes de morir –, aumentó los privilegios y el número de los sacerdotes –incluidas las vestales– para fortalecer su prestigio, tomó medidas para que el *Flamen Dialis* fuera ocupado otra vez, restauró viejas ceremonias como las Lupercales y celebró magníficamente los Juegos Seculares y los compitales. Construyó y restauró templos como los de Apolo Palatino, el divino Julio,

⁶⁹ Durante su vida Augusto fue pontífice máximo, augur, quindenceviro, fecial, cofrade ticio, hermano arval y septeviro. *RGDA*. 7. Suet. *Aug.* 31.1. En el siglo II Marco Aurelio ocupó varios sacerdocios y destacó por haber aprendido de memoria las formas rituales necesarias. *SHA. Mar. Anton.* 4.2-4.

⁷⁰ Scheid 1991: 67. Para las connotaciones sagradas del nombre Augusto, *vid.* *Aug. Suet.* 7.2.

⁷¹ Dio Cass. LIII.17.8. Claudio prestaba el juramento adecuado cuando incluía a alguien en el colegio pontificio, ordenaba la realización de ceremonias propiciatorias o expiatorias si aparecía un portentoso o señal en Roma, y como pontífice máximo hacía reunir al pueblo romano y pronunciar las fórmulas requeridas para las súplicas a los dioses. Suet. *Claud.* 22. Asimismo, dentro de sus poderes como pontífice máximo y censor perpetuo, Domiciano castigó a unas vestales que habían roto sus votos. Suet. *Domic.* 8.3-4.

Marte Vengador, Júpiter Feretrio, Júpiter Tonante, Quirino, Minerva, Juno Reina, los lares, los penates, la Juventud, la Gran Madre y el santuario lupercal.⁷² Augusto mostró su poder religioso al poseer los auspicios de modo permanente y favorable, lo que sancionaba el éxito militar y la paz interna. Parte de sus deberes era vigilar la correcta ejecución de cultos y ceremonias que garantizaban la *pax deorum* en beneficio de Roma.⁷³ Su condición excepcional como *Princeps*, posición heredada a sus sucesores, le exigía asumir deberes como máximo magistrado religioso y lo volvía la más importante fuente de legitimidad en todos los rubros. Por esto debía y podía intervenir directamente en los asuntos sagrados que atañían a Roma como una creciente comunidad cívica. Dicha potestad fue preservada por sus herederos, quienes poco a poco expresaron más claramente su deseo de interferir en las prácticas religiosas públicas de Roma.

El derecho imperial de entrometerse en los asuntos religiosos se daba por sentado al grado que, en el siglo III, Dión Casio atribuyó con toda naturalidad a Mecenas un discurso dirigido a Augusto en que, entre otras cosas, le recomendaba promover los cultos romanos mediante los modos reconocidos y manifestar una actitud coercitiva hacia quienes no observaban los modos habituales. En la exhortación convertida en sugerencia de plan gubernamental, escribió: “Si realmente deseas llegar a ser inmortal, entonces actúa de esta forma: adora a la divinidad en todo lugar y de todas las formas según los usos patrios y obliga a los demás a honrarla”.⁷⁴ El historiador bitinio remarcó como una capacidad de los príncipes la regulación directa de la vida cultural pública en Roma, haciendo uso de su facultad cívico-religiosa. Redactado en la etapa de Severo Alejandro y dirigido realmente a él, el discurso fue trasladado al periodo de Augusto con el fin de acentuar que los príncipes poseían, en una línea de continuidad histórica, la facultad de planear la política religiosa conveniente a los intereses del emperador y el Imperio. Aparte de atribuir el apoyo imperial de ciertas políticas religiosas a la época del fundador del poder personal, el texto revela algo que se resaltarán en ulteriores páginas y que habitualmente se deja de lado. Mientras

⁷² *RGDA*. 19, 22. Suet. *Aug.* 29.1-3. 31.4. Su labor constructiva y restauradora hizo que Tito Livio lo llamara constructor y restaurador de casi todos los templos. Liv. IV.20.7.

⁷³ Scheid 1991: 133-135. La imagen de Augusto y Marco Aurelio como sacerdotes encargados de ceremonias y sacrificios en el *Ara Pacis* y los Museos Capitolinos hacía explícita sus funciones cívico-religiosas. En esta línea, Tiberio fue calificado como el más grande de los pontífices y el más grande de los hombres. Tac. *Ann.* III.58. Claudio también se destacó por varias iniciativas religiosas. Suet. *Claud.* 25.4-5. Tac. *Ann.* XI.15.

⁷⁴ Dio. Cass. LII.36.1. ὥστ'εἴπερ ἀθάνατος ὄντως ἐπιθυμῆις γενέσθαι, ταῦτά τε οὕτω παρᾶττε, καὶ προσετί τὸ μὲν θεῖον πάντη πάντως αὐτός σε τέβου κατὰ τὰ πάτρια καὶ τοὺς ἄλλους τιμᾶν ἀναγαγέζεν, La misma atribución aparece en Dión de Prusa (*Or.* III.50-51.) y Filóstrato (*VA.* V.4.7.)

que en el siglo I la intervención religiosa del emperador normalmente se centró en la ciudad de Roma, tal postura adquirió poco a poco proporciones netamente imperiales, pues las fuentes históricas y literarias señalan una mayor iniciativa por parte de los príncipes de los siglos II y III de legislar sobre asuntos sagrados y que las leyes dictadas por ellos fueran aplicadas en todos los territorios romanos, lo que responde a la evolución del Imperio y del poder personal en esos momentos.⁷⁵

1.2.2. “El pontífice más grande”. Las funciones sagradas del príncipe en los siglos II y III.

Una parte importante de la ampliación de las facultades religiosas por parte del emperador fue su sacralización. Los buenos emperadores eran divinizados tras su muerte, aunque Calígula y Domiciano reclamaron trato divino en vida, pero la reacción fue negativa debido a la pervivencia de los prejuicios republicanos al respecto. Sin embargo, a partir del siglo II se observa una mayor apertura a los vocablos y modos que asociaban a los príncipes con los dioses debido al alejamiento de los patrones republicanos y la mayor precisión de la figura imperial. Plinio refería varias veces la intervención divina, sobre todo de Júpiter, en la elección de Trajano como sucesor de Nerva.⁷⁶ Los demás Antoninos fueron acreedores a honores divinos y eran calificados con epítetos habituales de las deidades, pero Cómodo se excedió al utilizar adjetivos hercúleos y emplear la iconografía típica del dios para sí de una manera ofensiva para la nobleza que no soportaba su abuso de poder y afición gladiatoria.⁷⁷ Empero, la vía estaba fijada y Septimio Severo afianzó el carácter sagrado del príncipe: tomó el título de *dominus*, se hizo figurar con su mujer Julia Domna como dioses, recibió honras divinas con su esposa en Oriente y difundió la idea de *domus divina* con sus hijos

⁷⁵ Tal poder fue usado sin dilación por Tiberio. Restringió los ritos judíos y egipcios en Roma, ordenó quemar sus utensilios y los expulsó de Roma. Suet. *Tib.* 36.1. Tac. *Ann.* II.85. Al hablar sobre la oposición de Augusto y Tiberio a los cultos egipcios en Roma, Franz Cumont calificaba la destrucción de los recintos para la adoración de Isis y Osiris, y la expulsión de los dioses no romanos del pomerio como persecuciones. 1987: 75-76. Empero, el calificativo es erróneo porque dichos príncipes limitaron la práctica pública de esos cultos porque no habían sido admitidos por el Estado romano, pero no prohibieron o castigaron la celebración de sus fiestas en el ámbito privado ni en sus lugares de origen. Los emperadores contaban con la atribución de negar la adoración pública de las divinidades no reconocidas por la *Urbs*, del mismo modo que los magistrados y el senado lo hacían durante la República. Los dioses egipcios habían sufrido la destrucción de sus altares por orden del senado en 58 a.C. Tert. *Apol.* 6.8. Estos ejemplos forman parte normalmente de la problematización de la “tolerancia romana” de cultos y dioses extranjeros, término que debe matizarse y ubicarse en su contexto histórico. Cfr. Beard, North y Price 1998: v.1. 212-214. Garnsey y Saller 1991: 198-199.

⁷⁶ Plin. *Pan.* 1, 5, 8, 94. Aún así Plinio insistía en la renuencia de Trajano a aceptar honras divinas. 52.

⁷⁷ SHA. *Comm.* 8-9, 11-12. Para el tratamiento divino de los Antoninos: de Ste. Croix 1988: 575-577.

Caracalla y Geta.⁷⁸ Décadas después Aureliano se nombró *dominus et deus natus* en acuñaciones monetarias, aclarando la naturaleza de la persona imperial. Diocleciano se inspiró en el ceremonial y corte persas, adoptó la *proskynesis* para remarcar la diferencia entre él y sus gobernados, tomó signos regios en el ropaje y la corona, e hizo a los tetrarcas hijos y delegados de Júpiter y Hércules, dotando de legitimidad sacra a los príncipes. Aun con el tono convencional y retórico del género, un panegirista galo hizo eco de esto al decir que “es manifiesto que, si las almas de los demás hombres son bajas y terrenas, las vuestras, en cambio, son celestiales y eternas [...] Vuestra alma inmortal, en cambio, es mayor que todos los poderes, que toda fortuna, que el mismo imperio”.⁷⁹

Conforme pasaba el tiempo los emperadores mostraron sus facultades sagradas, al igual que sus demás poderes, de modo más visible, si bien al comienzo este proceso fue errático. Un ámbito de activa injerencia imperial fue la divinización de los príncipes. El propio Augusto había sentado el precedente al impulsar el culto al divino Julio con templos y sacerdocios, sobre todo al inicio de su carrera política tras el asesinato del dictador, y él mismo fue objeto de culto por Tiberio, mientras que éste lo rechazó para sí.⁸⁰ A partir de esto, se volvió normal que el sucesor promoviera la apoteosis de su predecesor ante el senado, siempre y cuando hubiera sido definido como un buen gobernante, pues los padres conscriptos eran los encargados de integrar a los emperadores difuntos a la categoría de *divi*. Era común que la elección de *divus* fuera seguida de la creación de sacerdocios, la edificación de templos y la fijación de ceremonias anuales para el nuevo ente divino del Estado romano.⁸¹ También los príncipes llegaron a promover la deificación de su familia, sobre todo de sus esposas, con el derivado aparato cultural y ceremonial para consolidar la idea de *domus divina*. El poder imperial era tal que, incluso cuando el senado se oponía a la

⁷⁸ Rodríguez Neila. 2003: 645-646.

⁷⁹ *Pan. Lat.* III.6.4-5. (Ex quo profecto manifestum est ceterorum hominum animas esse humiles et caducas, uestras uero caelestes et sempiternas [...] uerter uero immortalis animus omnibus opibus omnique fortuna atque ipso est maior imperio) Para los fundamentos ideológicos de la teología imperial de la Tetrarquía en los panegíricos, *vid.* López Salmonte 1988: 147-151. Liebeschuetz 1979: 237-243. Para la nomenclatura divina usada por Aureliano, *vid.* Watson 1999: 187-188. Ello no cambió con la conversión de Constantino, pues se concibió el Imperio a imagen del reino celestial: el príncipe era delegado de Dios e intermediario tipo Logos. Según Eusebio, Dios había dado a Constantino “la imagen de su propio poder monárquico”. *VC.* I.5.1. Para la aceptación cristiana del emperador como representante de Dios, *vid.* Ste Croix 1988: 465-468.

⁸⁰ Suet. *Tib.* 26.1, 58. Tac. *Ann.* I.78., IV.37-38. Jul. *Caes.* 332d.

⁸¹ Múltiples ejemplos del siglo II y III en Plin. *Pan.* 11. SHA. *Hadr.* 27.3. *Anton.* 5.2., 13.4. *Mar. Anton.* 7.11. 15.3-4., 18.2-3, 26.7-9. *Pert.* 15.3-5. *Sev.* 17.5. *Sev. Alex.* 63.3-4. *Macr.* 6.9. *Tres Gord.* 16.4.; 31.3. *Aur.* 37.4., 41.2. Tac. 9.5. Hdn. I.5.6., IV.2.1. Jul. *Caes.* 334b-d. Aur. *Vict. Caes.* 16.15. 20.2. La divinización de un emperador también servía para legitimar a su sucesor como ocurrió con Majencio a inicio del siglo IV.

propuesta de deificación, podía imponer su parecer. Esto fue claro cuando Antonino Pío convenció a los senadores de aprobar la apoteosis de Adriano y Septimio Severo favoreció la de Cómodo, pese a las protestas al respecto. Así, Macrino solicitó la confirmación de la *consecratio* de Caracalla ante el senado “aunque podríamos ratificarlos habiendo uso de nuestra autoridad imperial”,⁸² según palabras atribuidas a ese emperador que esclarecen su potestad en materia religiosa frente a los padres conscriptos.

Sin embargo, la actividad religiosa de los príncipes no se reducía a la promoción de sus antecesores como *divi*, sino incluía otros aspectos. Muchas acciones religiosas llevadas a cabo por el senado o los sacerdotes eran iniciativas de los emperadores, quienes tomaban el liderazgo en ese ámbito. Normalmente respetaban el plano provincial, ya que no se entrometían en otros campos de la vida urbana; además, las órdenes imperiales rebasaban a veces el marco de la ciudad de Roma. Tal fue el caso de la promoción del culto a Augusto con ceremonias y templos llevada a cabo por Druso en Galia con sede en *Lugdunum* (Lyon) y basada en el modelo del *koinon* de Asia, el primer culto oficial dedicado a Augusto.⁸³ Un siglo después, Adriano fomentó la deificación de Antínoo, a quien unas ciudades griegas levantaron templos y crearon sacerdocios para su culto, consagró los templos que ciertas provincias asiáticas le habían dedicado y se le atribuyó la celebración de los misterios de Eleusis en la misma Roma según el modelo ateniense.⁸⁴ Marco Aurelio ordenó la llegada de sacerdotes, el uso de ritos foráneos y la purificación de Roma debido al riesgo de la llegada de los marcomanos a Italia y encabezó varios rituales para aplacar la ira divina ante la peste que habían traído las tropas de Lucio Vero en su regreso de Partia al Imperio; además, separó el culto de Serapis en Alejandría del realizado por los habitantes de Pelusio en Egipto.⁸⁵ Cómodo dirigió la apoteosis de su padre y tuvo un papel central en las fiestas de la Gran Madre en Roma. Septimio Severo celebró los Juegos Seculares y encargó los procedimientos adecuados a los sacerdotes. Por otro lado, aunque seguía los dictados de quindenceviros, pontífices y augures, Severo Alejandro nombró a los miembros de dichos colegios, si bien tomó en cuenta la opinión del senado al respecto. En el temido escenario que alamanes y marcomanos llegaran a Italia, Aureliano motivó a los padres conscriptos a

⁸² SHA. *Macr.* 6.8. Cfr. *Hadr.* 27.2. *Comm.* 17. *Sev.* 12.8. *Eutr.* VIII.7.3.

⁸³ Woolf 1998: 216-217.

⁸⁴ SHA. *Hadr.* 13.6, 14.8. *Aur. Vict. Caes.* 14.4. La apoteosis de Antínoo también tuvo una vertiente política al vincularse Adriano con Alejandro III y estrechar lazos con la cultura griega. Cfr. Sparworth 2004: 121-122.

⁸⁵ SHA. *Mar. Anton.* 13.1-2., 21.6., 23.7.

revisar los libros sibilinos, celebrar las ceremonias adecuadas y utilizar el erario para los gastos de sacrificios y fiestas.⁸⁶ Los ejemplos muestran que los príncipes gradualmente desempeñaron un papel más activo y consciente en la regulación de la vida cultural imperial, lo que explica que las fuentes registren sus disposiciones religiosas, y el cuidado y la piedad puestos en estas tareas, del mismo modo en que valoran su actuación en los demás rubros de su gestión. También ilustran la multiplicidad y amplitud de sus funciones como cabezas del Estado romano.

La adopción de elementos foráneos y novedosos en la religión romana era parte de las atribuciones del príncipe, las cuales ejercía si era benéfico para él mismo y el Imperio. Cómodo alentó el culto público de Isis y fue un entusiasta participante en sus fiestas, se rapó la cabeza, cargó la estatua de Anubis durante la procesión habitual de sus ceremonias, y participó en los misterios de Mitra y otros cultos. También Caracalla fue conocido por ser un devoto ferviente de Isis y establecer varios lugares de culto.⁸⁷ Este emperador dio la ciudadanía romana en 212 a los habitantes libres del Imperio mediante la Constitución Antoniniana. Más allá de los debates sobre sus causas y su interpretación complicada debido al deteriorado estado del texto, Caracalla justificó su medida con un argumento religioso: como una prueba de gratitud a los dioses inmortales que lo protegían. No halló mejor forma de agradecerles y seguir procurándose su favor que “haciendo participar conmigo en el culto de los dioses a todos los que pertenecen a mi pueblo”.⁸⁸ El príncipe presentó su ley como medio difusor del culto de los dioses romanos en todo el territorio imperial, ya que difícilmente podría haber pensado en otras deidades que no fueran parte del bagaje clásico con la expresión “dioses inmortales” y por “pueblo” debe entenderse el Imperio romano. Caracalla poseía el derecho cívico-religioso de extender el culto de las deidades del Estado romano al ser el máximo dirigente político y religioso del Imperio, y una forma de hacerlo era dar la ciudadanía romana para hacer a los provinciales miembros plenos de la romanidad, al menos en teoría. El príncipe aprovechó que era usual identificar dioses con rasgos similares y darles epítetos que los ligaran a templos y sitios, lo que se

⁸⁶ Hdn. I.5.2. (Herodiano llama sacrificios imperiales a los que sólo el emperador tenía derecho de realizar en su calidad de príncipe y pontífice máximo). I.10.7. III.8.10. SHA. *Sev. Alex.* 49.2. *Aur.* 20.4-8. *Zos.* II.5.1-5.

⁸⁷ SHA. *Comm.* 9.4-6. *Carac.* 9.10. *Aur. Vict. Caes.* 21.4. Ya Domiciano había impulsado el culto de Isis y Serapis en Roma. *Eutr.* VII.23.5. La aceptación de estas deidades en tiempo de Tertuliano hizo que dijera que los dioses egipcios, antes rechazados en la capital, ahora habían recibido la suprema majestad. *Apol.* 6.8.

⁸⁸ El texto de la Constitución Antoniniana o Edicto de Caracalla es tomado de García Moreno 1992: 242. Según Dión Casio, esta decisión se debía al deseo de cobrar los impuestos que pagaban los ciudadanos.

volvió más común conforme el Imperio se extendía. Los dioses romanos tenían similitudes con sus homólogos de otros orígenes y los diferentes cultos tenían elementos comunes entre sí, por lo que la integración de deidades en los panteones era algo viable en el medio politeísta de la época y servía como modo poderoso y eficaz de atar a las comunidades provinciales con Roma. Por esto, los dioses locales y clásicos cumplían un factor notable de entendimiento entre las partes del Imperio.⁸⁹ Religión y política se reunían para solidificar el Imperio y los príncipes utilizaron su poder para promover sus intereses y los de Roma.

Peter Garnsey y Richard Saller afirman que la adopción de dioses extranjeros por los romanos es un rasgo republicano y no de otro periodo, pues antes de la aceptación de Isis y Serapis por Caracalla no hay casos parecidos.⁹⁰ Empero, debe matizarse tal aseveración, pues el siglo III registra casos significativos de promoción imperial de deidades, siendo Heliogábalo un gobernante destacado por sus innovaciones en materia cultural. Su medida religiosa más connotada y polémica fue la importación del dios solar semítico Eleagabal – de quien era sacerdote– de Emesa (Homs) a Roma. El joven construyó dos magníficos templos, uno ubicado en el Palatino, donde fue colocada una piedra negra –tal vez un meteorito– caída del cielo que era el símbolo del dios. Sacrificaba animales, quemaba plantas aromáticas y vertía vino diariamente para honrarlo; ordenó que el nombre de Eleagabal precediera a los demás dioses en las fórmulas de los magistrados y sacerdotes romanos; también participó en las fiestas de la Gran Madre y recibió el taurobolio.⁹¹ Se puede alegar que el príncipe fue criticado por encabezar estas iniciativas, pero los reproches contemporáneos y futuros no fueron por colocar a su dios como primordial objeto de adoración, sino por las formas empleadas que lo asemejaban más a un rey-sacerdote oriental que a un emperador romano, mas no se cuestionó su derecho de impulsar otros cultos y dioses. Además, los métodos de Heliogábalo para promover a su dios se sumaron a su gobierno despótico, el maltrato a la nobleza y al senado, y sus excesos y vicios que fueron immortalizados por la *Historia Augusta*.⁹²

Un caso opuesto fue Aureliano, incitador del culto al dios Sol, cuya identidad exacta se desconoce y probablemente era un ente sincrético, a quien construyó un gran templo en

⁸⁹ Van Andringa 2007: 91-92. Rives 2007: 86-87. La medida de Caracalla tiene sentido si se recuerda que la religión romana sólo existía en Roma o donde había romanos. Scheid 1991: 1.

⁹⁰ Garnsey y Saller 1991: 201.

⁹¹ Hdn. V.5.7-8. V.6.6-7. SHA. *Heliog.* 1.6., 3.4., 7.1-3., 17.8. Aur. Vict. *Caes.* 23.1-2.

⁹² Hdn. V.6.1.

Roma entre 273 y 274. Estableció sacerdotes para sus ceremonias y fiestas, y dio fondos públicos para el mantenimiento del templo y el sacerdocio tras su victoria contra Zenobia.⁹³ Sin embargo, a diferencia de Heliogábalo y a pesar de su preferencia personal por tal deidad, Aureliano se mantuvo bajo las formas habituales en el impulso del Sol como su divinidad protectora sin desatender sus deberes con las deidades del Estado. Cumplió con los sacrificios para honrar a Júpiter Óptimo Máximo en su procesión triunfal al Capitolio en la celebración de sus éxitos contra Zenobia y Tétrico y con la dotación de espléndidos regalos y grandes sumas de dinero para los templos. Antes y después de su adhesión al Sol, el emperador estimuló la adoración de Marte, Hércules, Júpiter, Apolo, Minerva, Neptuno, Juno y Mercurio, cuyas efigies aparecen en la epigrafía y numismática de su época.⁹⁴ Este proceder ayuda a entender por qué Aureliano no fue objeto de críticas por sus acciones religiosas, mientras que Heliogábalo sí; no por los actos como tales, sino por las formas empleadas.

Los emperadores tenían el poder de ordenar la actividad religiosa pública y aplicar medidas que creyeran benéficas para la comunidad. Esta actitud, que la modernidad llama “intervencionista”, era factible en la Antigüedad porque era una esfera en la que el Estado podía inmiscuirse. Como en otros planos los príncipes establecían las normas que sujetos y grupos debían seguir frente a prácticas religiosas de dudosa procedencia y reputación. El referido discurso de Mecenas a Augusto recreado por Dión Casio revela que este poder se daba por sentado en el siglo III. Empero, había muestras de este proceder desde el siglo anterior en que se afianzó el proceso de consolidación ideológica del gobierno romano. Había una tendencia en el arte y la literatura de los siglos II y III, con imágenes de la cornucopia y el *Orbis Terrarum*, de ponderar las ventajas del Imperio y mostrar a las provincias como partes esenciales de Roma.⁹⁵ Se hacía coincidir al orbe romano con la tierra civilizada frente a la barbarie allende el *limes*, una imagen que reforzaba el orgullo de pertenecer al Imperio con gobierno y cultura comunes más allá de las diferencias locales y regionales. El mensaje era claro: la división crucial era la dicotomía romano-no romano.

⁹³ SHA. *Aur.* 1.3, 28.5., 35.3., 39.2. *Jul. Caes.* 314a. *Eutr.* IX.15.1. *Aur. Vict. Caes.* 35.7.

⁹⁴ SHA. *Aur.* 33.3. 41.11. Para las fuentes numismáticas y epigráficas, *vid.* Watson 1999. 184-187.

⁹⁵ Storoni Mazzolani 1970: 186-195. Veyne. 2006: 390-395. Las líneas de Elio Arístides son representativas de este fenómeno. *Arist. Or.* 26.61-63. Sin ser las únicas partícipes, las élites provinciales tuvieron un papel crucial en la consolidación del Imperio al reforzar rasgos políticos, económicos, sociales y culturales comunes que fueron claves para afianzar una identidad supranacional romana. Ramírez Batalla 2005: 28-32. Perkins 2009: 18-28.

1.2.3. De la Urbe al Orbe. La amplitud de las atribuciones religiosas del emperador.

Un proceso relevante de los siglos II y III fue la gradual extensión territorial del influjo del príncipe sobre la religión, de Roma e Italia a las provincias. Ante la vacilación sobre cómo tratar a los individuos con religiones sospechosas, Plinio consideró normal preguntar a Trajano si el trato dado a los cristianos acusados en Bitinia y Ponto había sido correcto. El emperador alabó la conducta de su gobernador provincial y marcó la tendencia al responder que, si bien no había una regla universal, lo más apropiado era castigar los casos probados y no buscar a los imputados de forma anónima.⁹⁶ La limitación de la actividad pública era una facultad imperial que deseaba salvaguardar los modos culturales sancionados por las autoridades religiosas y respondía a la convención clásica del derecho de las instituciones cívicas de intervenir en la práctica cultural pública. Tal intercambio epistolar no fue único. Plinio consultó a Trajano si podía mover el templo de la Gran Madre en Nicomedia a otro sitio por petición de sus habitantes, si permitía el traslado de restos humanos –petición que en Roma se hacía a los pontífices– y si podía construir unos baños en Prusa en un solar donde antes había sido planeado levantar un templo a Claudio. Aunque decía que los usos sacros en su provincia diferían de los romanos, ello no evitó que preguntara al príncipe, dado su estatus de pontífice máximo. Trajano respetó los usos locales, pero aun así prohibió la edificación de los baños si el templo había sido erigido.⁹⁷ Como se aceptaba que los emperadores podían realizar esas decisiones en las provincias como parte legítima de su poder, la *Historia Augusta* atribuyó a Adriano la prohibición de la circuncisión a los judíos antes de la guerra de Bar Kochba en 132. La misma obra adjudicaba a Septimio Severo una ley que prohibía la conversión al judaísmo y al cristianismo para acotar el influjo de grupos religiosos nocivos para Roma, y proteger los reputados como saludables y benéficos al interior del Imperio.⁹⁸

⁹⁶ Plin. *Ep.* X.96-97. Tert. *Apol.* 2.6-8. Euseb. *HE.* III.33.2-3. Cfr. Ste. Croix 1981: 237-239.

⁹⁷ Plin. *Ep.* X.49-50, 68-71. Para Clifford Ando, estas cartas, junto con materiales epigráficos, sugieren que la autoridad de los sacerdocios romanos estaba ampliándose geográficamente. 2007: 443. Más bien, lo que apuntan es que la autoridad religiosa del príncipe se extendía por el Imperio.

⁹⁸ SHA. *Hadr.* 14.2. *Sev.* 17.1. Oros. VII.17.3-4. Es improbable que Adriano prohibiera la circuncisión a los judíos porque era un uso que Roma les reconocía. Es más factible que sólo afectara al resto del Imperio y buscara evitar la conversión al judaísmo, cuyo signo visible era la circuncisión. Isaac 2004: 147-148. Estas leyes fueron abolidas poco después y no afectaron a todos los grupos judaicos, por lo que se complica hablar de persecución en tal contexto. Por otro lado, en el siglo I Claudio prohibió la labor de los druidas en Galia, aunque Augusto sólo la había vetado a los romanos. Suet. *Claud.* 25.4-5. Aur. Vict. *Caes.* 4.2. Strab. V.198.

En la misma lógica Celso señalaba claramente que el emperador tenía la autoridad y obligación de velar por el apoyo de los dioses que procuraban la prosperidad del Imperio y la conservación del mundo. Además, defendía que era bueno que todos participaran en las celebraciones y fiestas, incluyendo el culto imperial, pues era deseable jurar por el príncipe; quien se negara a hacerlo se exponía a un justo castigo por parte del emperador.⁹⁹ Escrita en los años difíciles de las invasiones, depreciaciones monetarias y pestes, entre otros desafíos, bajo un príncipe piadoso y afecto de los dioses como Marco Aurelio, la obra de Celso exigía cerrar filas en torno a Roma en todo sentido. Reconocía el derecho del máximo gobernante a tomar acciones coercitivas en contra de quien rechazara los cultos ancestrales del Imperio romano y regular las actividades públicas del mismo modo en que intervenía en los demás aspectos del Imperio. Dichas facultades se daban por sentadas en el edicto de Caracalla en 212, el cual tenía pretensiones universales, esto es, aplicables a todo el territorio imperial y no solamente a la Urbe. Tales rasgos fueron asumidos de modo natural por Dión Casio en el citado discurso de Mecenas en el que declaraba: “odia y castiga, no sólo por los dioses, a quienes desdeñan honrarlos, sino porque introducen nuevas deidades y seducen a muchos a alejarse”.¹⁰⁰ La actitud impositiva y coercitiva del emperador en materia religiosa pública de castigar a quienes se alejaran de los cultos romanos para seguir ritos extranjeros y absurdos era estimada por muchos autores antiguos como un derecho legítimo de punir a los que no se ajustaran a las normas fijadas ya no únicamente en Roma, sino en el Imperio.

Como indica Hartmut Leppin, por encima de todos los habitantes del Imperio, el príncipe tenía la obligación de asegurar las buenas relaciones del Estado con los dioses, al ser el dirigente más importante de Roma y ejercer una piedad ejemplar al ubicarse entre las deidades y la colectividad. Al ser el máximo responsable religioso del Imperio podía hacer cambios siempre que buscaran el interés y beneficio de Roma.¹⁰¹ Tal responsabilidad era mayor en los momentos difíciles en que la *Urbs* sufría invasiones, pestes, guerras, golpes de Estado, devaluaciones monetarias e inflación, por mencionar unos problemas, que se volvieron endémicos en el siglo III y tomaron proporciones alarmantes para los coetáneos.

⁹⁹ Cels. *AL*. 115.

¹⁰⁰ Dio Cass. 52.36.2. καὶ μίσει καὶ κόλαζε, μὴ μόνον τῶν θεῶν ἕνεκα ὧν ὁ καταφρονήσας οὐδ' ἄλλου ἄν τις προτιμήσειεν, ἀλλ' ὅτι καὶ καινὰ τινα δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι ἀντεσφύροντες πολλοὺς ἀναπείθουσιν ἀλλοτριονομεῖν

¹⁰¹ Leppin 2007: 100. Cfr. Scheid 1991: 133-135.

En este contexto, junto con la toma de decisiones políticas, militares y económicas, era vital obtener el apoyo divino en su lucha contra los bárbaros y restablecer la armonía imperial. Por ello hubo emperadores decididos a usar su amplio y variado poder para tomar medidas directas que garantizaran la adoración debida a los dioses inmortales y aseguraran su favor en tiempos difíciles, no solamente en Roma, sino en todas las regiones. Así, en un acto significativo y revelador, entre 249 y 251 Decio estableció como norma general que todos los pobladores del Imperio sacrificaran en honor a los dioses ante los magistrados locales competentes –religiosos o civiles– para conseguir un certificado de tal acción so pena de muerte.¹⁰² Con esto el príncipe marcaba el carácter obligatorio de ciertas formas culturales. En la misma lógica, a partir del 257, Valeriano envió rescriptos al senado y cartas a los gobernadores provinciales en que mandaba el retiro de dignidades y bienes a los cristianos de los órdenes senatorial y ecuestre si se negaban a sacrificar, y la muerte si persistían en su negativa y no abandonaban su religión; la ejecución de clérigos; y el envío a las minas de los oficiales y libertos imperiales que permanecieran cristianos.¹⁰³

Marta Sordi y Harmut Leppin apuntan que tales decisiones eran inéditas porque fueron las primeras iniciativas encabezadas oficialmente por el Estado romano en todo su territorio, y no motines más o menos espontáneos por parte de las poblaciones locales de las ciudades y provincias en contra de un grupo particular. Además, antes de Decio ningún príncipe había marcado la obligatoriedad de realizar sacrificios y, mucho menos, recibir comprobante alguno; por ello ambos estudiosos califican las medidas como opuestas a la política religiosa de Roma.¹⁰⁴ Empero, no señalan que los emperadores tenían la capacidad de tomar las acciones civiles y religiosas que creyeran oportunas para el bien del Imperio como parte de sus atribuciones como mandatarios. En su notable artículo sobre Decio, J.R. Rives señaló los precedentes aislados de la medida imperial y, lo crucial para esta tesis, que “el decreto de Decio estableció un requisito que todos los romanos, esto es, todos los habitantes del Imperio romano, tenían que sacrificar para sus dioses locales *en un modo*

¹⁰² Euseb. *HE.* VI.41.9-13. Cipr. *De lapsis.* 3. Oros. VII.21.2. El análisis de los fragmentos en que la persona decía que siempre había sacrificado a los dioses en Knipfing 1923: 345-362. Se atribuye a un gobernador en tiempo de Decio decir a un cristiano que acatará los edictos “que ordenan que todos los cristianos [...] reconozcan al verdadero príncipe, a quien todo está sujeto y adoren a los dioses de éste”. *Acta Max.* 1.

¹⁰³ Cipr. *Ep.* 80.1-3. Oros. VII 22.3.

¹⁰⁴ Sordi 1988: 100-101. Leppin. 2007: 100-102. Los autores también coinciden en que la novedad de las leyes de Decio y Valeriano radicaban en que, antes de ellos, la religión pública romana era colectiva y local, pero sus tentativas buscaron darle un toque universal e individual del que carecía originalmente para ajustarla a las necesidades de sus tiempos.

aprobado por las autoridades imperiales.”¹⁰⁵ Los emperadores usaron su poder para ampliar la regulación estatal de las religiones. Así como antes los príncipes habían alentado y tolerado la adoración pública de dioses ajenos al panteón romano, edificado templos y establecido el aparato sacerdotal y cultural –y con ello integrado a deidades al marco estatal romano–, Decio y Valeriano ejercieron su facultad cívico-religiosa para aplicar acciones que garantizaran la atenta observación de los cultos aceptados por Roma.

Sus medidas no significaban ruptura con el pasado, sino la toma más consciente y hasta las últimas consecuencias de los alcances del poder cívico-religioso de los príncipes. Ello también servía para contener a las figuras carismáticas –profetas, sacerdotes, sabios, magos o visionarios– que rebasaban el marco estatal, reunían seguidores a su alrededor y, a veces, cuestionaban la legalidad cívico-religiosa, lo cual podía provocar alteraciones del orden público, principal interés del Estado romano.¹⁰⁶ Sordi y Leppin tampoco contemplan el tono universal de leyes que no se centraban en la capital, sino en todo suelo romano. Este talante general, que recuerda el alegato religioso del Edicto de Caracalla, refleja el reforzamiento de la potestad imperial en el plano religioso y su intento de influir en la vida cultural provincial de tal modo que se exigía sacrificar a los ciudadanos romanos cuando antes era impensable. Lo que antes eran órdenes dispersas, con Decio y Valeriano tomaron un carácter sistemático de intervención imperial en los asuntos culturales del territorio imperial romano.

Al final del siglo III un panegirista galo decía que el primer signo distintivo de los tetrarcas era su celo religioso: “En efecto, lo primero de todo: ¡cuán grande es vuestra piedad para los dioses! Con altares y estatuas, templos y ofrendas, con vuestros nombres inscritos y enlazados con sus imágenes adornadas, los hiciste más santos con el ejemplo de vuestra veneración. Sin duda, en verdad, ahora los hombres entienden cuál es el poder de los dioses, cuando son honrados tan vigorosamente por vosotros”.¹⁰⁷ Con tales antecedentes Diocleciano emprendió ataques directos a corrientes religiosas refractarias al culto romano,

¹⁰⁵ Rives 1999: 152. (Decius’ decree established a requirement that all Romans, i.e. all those who living in the Roman Empire, had to sacrifice to their local gods *in a manner approved by the imperial authorities.*) Cursivas añadidas

¹⁰⁶ Anderson 1994: 153-157. Rives 2007: 46-47. Para la definición y rasgos de estos personajes catalogados como “hombres santos” o “activistas religiosos”, *vid.* Anderson 1994: 1-4.

¹⁰⁷ *Pan. Lat.* V.5.1. (Nam primun omnium quanta uestra est erga deos pietas! Quos aris simulacris templis, donariis, uestris denique nominibus adscriptis, adiunctis imaginibus ornastis sanctioresque fecisti exemplo uenerationis. Nunc enim uere homines intellegunt quae sit potestas deorum, cum tam impense colantur a uobis.) Cfr. *Jul. Caes.* 315a-b. *Aur. Vict. Caes.* 39.45. *Eutr.* IX.28. *Lact. Div. Inst.* V.2.7.

así como había tomado otras acciones para avalar la cohesión imperial, siguiendo la misma lógica en ambos casos. Su gobierno fue conocido por las reformas que asentaron al Imperio en nuevas bases y porque los antiguos cultos se realizaron cabalmente en Roma y las provincias. El primer escollo fue la difusión del maniqueísmo persa por el Imperio. Para evitar su expansión por estimarla nociva para los romanos y contraria a los usos habituales, en 297 los tetrarcas acordaron castigar su práctica con la pena capital mediante el fuego, la quema de sus libros y la confiscación de bienes; si eran *honestiores* perdían sus propiedades a favor del fisco y si mantenían su práctica eran enviados a las minas.¹⁰⁸ Diocleciano puso penas similares al cristianismo en 303: degradación si eran militares, y vuelta al estatus servil si eran libertos; privación de honores y derechos judiciales si eran *honestiores*; tormento, prisión y penas infamantes de muerte si eran *humiliores*; quema de escrituras, destrucción de iglesias y confiscación de propiedades a nivel personal y grupal. De nueva cuenta, como había establecido Decio, se ordenaba realizar sacrificios en los templos y otros sitios para que el acto fuera atestiguado por un sacerdote o funcionario, con lo que se percibe la íntima relación entre los campos religioso y civil.

Es notable que los cristianos criticaran las acciones gubernamentales en su contra, pero no cuestionaran el derecho imperial a efectuarlas. Atenágoras, Justino y Tertuliano remarcaban la inconsistencia de Trajano en castigar la sola denominación de cristiano, no delitos concretos, y la contradicción de enjuiciar a los cristianos presentados ante el juez, mas no buscarlos ni perseguirlos.¹⁰⁹ A pesar de las incongruencias, reconocían el derecho imperial de imponer castigos. Por otro lado, Eusebio exculpó a los príncipes de provocar la persecución del 303, adjudicándola a un castigo divino por las disensiones, envidias y rencilla presentes en las iglesias, mientras que Orígenes y Lactancio criticaron el empleo de la fuerza para obligar a los cristianos a abandonar su fe.¹¹⁰ Lo que censuraban era el uso impropio de la violencia, no que el príncipe la ejerciera públicamente. Así, reprochaban un uso determinado de la fuerza, pero no la potestad de emplearla. Bien o mal utilizada, formaba parte del poder imperial romano.

El emperador pertenecía a los colegios sacerdotales relevantes, dirigía la política religiosa y preservaba el culto divino, por lo que fue visto como parte crucial del andamiaje

¹⁰⁸ *Coll. Leg. Mos. Rom.* 15.3.6-7.

¹⁰⁹ *Atenag. Leg.* 1-2. *Just. Apol.* I.4.1-4. *Tert. Apol.* 2.4-13. *Ad Nat.* I.1-3.

¹¹⁰ *Euseb. HE.* VIII.1.7-8. *Lact. De Mort. Pers.* 13-15. *Div. Inst.* V.19.11-12. *Orig. C. Cels.* VI.74.

religioso romano. El príncipe encarnó la autoridad religiosa más alta y fue esencial en la unificación de los territorios que formaban el Imperio romano.¹¹¹ Los inmediatos sucesores de Diocleciano se sintieron con la libertad de seguir o modificar las políticas religiosas conforme a los dictados convenientes para el Imperio y ejercer los poderes que habían acumulado, lo que se expresó más sistemática y claramente en los siglos II y III. En la medida en que se acentuó su carácter sacro, los emperadores se relacionaron más con las deidades y reforzaron su autoridad en materia política y cultural, con lo que mantuvieron – aunque modificando al mismo tiempo– una concepción típicamente romana del poder y del ejercicio de la autoridad.

1.3. El libro y el sabio. La autoridad religiosa en el medio judío.

“Pero se levantó cierto hombre en el Sanedrín, un fariseo de nombre Gamaliel, maestro de la Ley estimado por todo el pueblo”.
Hechos de los Apóstoles.

A diferencia de las religiones indoeuropeas, los judíos centraron los fundamentos de su culto en un conjunto de escritos sagrados por hombres que consideraban divinamente inspirados. Ellos se concebían a sí mismos como un pueblo de libro que les revelaba su historia, leyes, moral, cultos y ritos, entre otros, y les brindaba un sentido de cohesión y unidad diferente al de otros pueblos, lo cual era significativo si se considera su dispersión por buena parte del Mediterráneo y el Medio Oriente. En la segunda mitad del siglo I d.C. Flavio Josefo estaba interesado en mostrar la unidad de los 22 libros sagrados que ofrecían la guía social y espiritual a los judíos de su tiempo, y remarcaba su veracidad, congruencia y respeto que generaba entre sus coetáneos, en contraste con la ausencia de ese tipo de textos en la cultura helena.¹¹² Frente a la diversidad de opiniones en la filosofía, Josefo resaltaba la fidelidad judía a sus Escrituras al no quitar, añadir o cambiar palabra alguna. Esta situación era natural para todo judío porque estaba habituado a “desde su nacimiento considerar que estas escrituras son la voluntad de Dios, cumplirlas y, si es preciso, morir

¹¹¹ Feeney 1999: 109. Rives 1991: 148.

¹¹² Joseph. *C. App.* 37-42. Pese a su aserción, hubo varios intentos de definir el canon por mucho tiempo. Los criterios básicos para la elección fueron la antigüedad y autoridad de los textos. Aún a fines del siglo I d.C. se discutía el estatus canónico o inspirado de ciertas obras, aunque la mayoría admitía casi las mismas. *Eduy.* 5.3. *Yad.* 3.5. *Sanedrín.* 10.1, 12.10. Cfr. Treballe Barrera 1998: 164-181. Holmes 2009: 408-409.

por ellas”.¹¹³ La existencia de una obra inspirada por Dios proveyó a los judíos dispersos la guía segura e incuestionable que fijaba las relaciones adecuadas con su deidad, a diferencia de las múltiples perspectivas que había sobre el ámbito divino en el medio clásico. Para los judíos, según Morris Adler, “el Libro era considerado divino en origen y carácter; era el registro de la revelación histórica de la voluntad y de la ley de Dios”.¹¹⁴ Sus textos sacros fueron un factor crucial en la formación y reforzamiento de la identidad judía y su sentido de unidad dentro de un entorno en que los caracteres étnico y religioso se concebían como inseparables.

Sin embargo, aun con los libros revelados por Dios, se requirió la acción de ciertos especialistas que definieran las obras genuinamente reveladas, interpretaran la Ley y la hicieran funcional en las diversas actividades humanas. Esto fue más urgente a partir de la destrucción del templo de Jerusalén en 70 y la derrota de Bar Kochba en 135, pues el primer evento ocasionó la desaparición del sacerdocio, autoridad religiosa que había sido crucial en las precedentes centurias. Ambos sucesos reforzaron los mecanismos usados por los judíos para adaptarse a la ausencia del aparato sacrificial del templo y robustecer la aplicación de la Ley al nuevo contexto.¹¹⁵ Las sinagogas y los maestros tuvieron un papel primordial para la consecución de ambos propósitos. Aquí se centrará la atención en la segunda figura, pues aunque hubo intérpretes de las normas sagradas en etapas anteriores, como los fariseos, pretendieron más notoriedad desde el siglo II. El final del templo hizo innecesaria la institución del sacerdocio y las formas rituales ligadas a aquel centro cultural y, a su vez, favoreció la evolución del modelo judío de vida que se centró gradualmente en el estudio y observancia de la Ley en el hogar y la sinagoga. Esta reorientación significó, en cierto sentido, retomar las críticas de unos sectores a la escrupulosidad de los sacrificios y ritos del templo, y valorar más las acciones colectivas de oración y lectura.¹¹⁶ Además, los integrantes de la diáspora tenían mejores condiciones de adaptarse a los cambios al estar habituados a la vida fuera de Judea, mientras que los habitantes de esta provincia fueron los más afectados por la desaparición del templo. El estudio de los escritos sacros fue visto por

¹¹³ Joseph. *C. App.* 43. Cfr. “consideramos que guardar las leyes y la religiosidad que se nos ha transmitido conforme a las mismas es la obra más necesaria de toda la vida”. 60. La lectura de la Torá era parte esencial de los grupos judíos en el siglo I d.C. Treballe Barrera 1998: 128-130.

¹¹⁴ Adler 1964: 20.

¹¹⁵ Stemberger 2011: 18-19. Para el origen y funciones de las sinagogas, *vid.* Levine 2004: 91-95. Bloedhorn y Huttenmeister 2001: 270-272, 291-296.

¹¹⁶ Bokser 1951: 56-57, 62. Schäfer 2003: 131-132. Eliav 2006: 582-583.

algunos como el equivalente del servicio en el templo y ocupó un papel esencial en la vida judía de los siglos II y III.

En la adaptación al nuevo entorno que destacaba la religiosidad sin templo, el rabino cumplió una función importante de autoridad. Su figura más definida surgió en la última etapa del templo, antes de su destrucción, pero es imposible realizar una datación precisa. Los sabios eran una élite religiosa e intelectual que sustituía, en parte, a los sacerdotes y se sentía superior a la gente con una formación básica, el *amha-aretz*.¹¹⁷ Eran los encargados de establecer el canon divinamente inspirado, interpretar las reglas atribuidas a Moisés y los profetas, y adecuarlas al entorno en que vivían, convencidos de que los mandamientos relativos a la santidad del templo podían realizarse en la vida diaria mediante el estudio de la Torá. Con tal actitud los maestros pensaban que los judíos podían cumplir la promesa divina de ser una nación santa.¹¹⁸ Dedicaban muchos años a analizar las Escrituras y ajustar sus pautas a la cotidianeidad sin templo en las florecientes ciudades del Imperio romano y más allá de sus fronteras. Esto era una labor difícil, aun más cuando la sociedad descrita en la Torá era diferente a la de los siglos II y III. Empero, el riesgo de comprender mal los escritos divinos y el problema de amoldar su contenido a varios contextos podían superarse por “la exploración, el estudio paciente y los diligentes y adecuados ensayos. Su utilización depende de la determinación de su significado a través de una adecuada interpretación”.¹¹⁹

Pese a su fama como sabios de la Ley, no constituían un grupo aparte: se casaban, tenían hijos y ejercían profesiones artesanales, aunque hubo quienes amasaron fortunas gracias a la explotación de tierras o la participación en empresas comerciales. Su distinción era su esmerada instrucción y el reconocimiento de sus maestros, de quienes se volvían sus pares al concluir su formación.¹²⁰ Asimismo, tampoco fueron grandes teóricos ni realizaron una exposición sistemática de ideas como los sistemas filosóficos griegos porque su trabajo hermenéutico fue concebido y ejecutado con afán más pragmático que especulativo. Los rabinos eran respetados como expertos en la interpretación práctica de las Escrituras, de

¹¹⁷ Vocablos como profano, lego o inexperto se usaban para esas personas. *Bejorot*. 4.4. *Arajín*. 1.1. *Demay*. 3.4. *Hagigá*. 2.7. *Tebul Yom*. 4.5. Aunque la palabra hebrea podía emplearse neutralmente, también era usada de forma peyorativa por los sabios. Davies y Sanders 2001: 636-639.

¹¹⁸ Para el origen de los rabinos, *vid.* Stemberger 2011: 79-83. Schäfer 2003: 133-134.

¹¹⁹ Adler 1964: 21.

¹²⁰ Se recomendaba iniciar el estudio de la Biblia a los cinco años y la Misná a los diez. *Abbot*. 5.21. Gamaliel, hijo de Rabí, sugería la obtención de una profesión a la par del estudio de la Torá. *Abbot*. 2.2. Cfr. Safrai 1991: 381-382. Aunque los maestros defendían que el estudio de la Torá estaba abierto a todos, muchos tenían una buena posición económica y se casaban con hijas de otros rabinos. Cohen 2001: 928-936, 950.

donde obtenían su prestigio al sostener que se basaban en ellas, aunque estaban influidos por el medio clásico. Su opinión era admitida cuando hacían comprensibles y aplicables los textos sacros en el seno familiar y comunal, servían como jueces en casos presentados por los mismos quejosos, y buscaban influir en la conducta social y moral de sus vecinos; funciones que tenían sus contrapartes en el mundo grecorromano.¹²¹ Si bien los rabinos no estaban forzosamente asociados a la sinagoga, ya que unos apreciaban más el estudio de la Torá, su asistencia a tal sitio les ofrecía una mayor órbita de influjo; el propio Jesús entraba a ellas para leer y hacer *midrasim* de la Torá como cualquier rabino. Con la participación en la vida urbana de sus comunidades, tanto en Judea como en la diáspora, los sabios deseaban ocupar un papel religioso y social cada vez más relevante.

El impacto del maestro en la vida judía es tan importante que se pensó que siempre fue así, pero hay estudiosos que señalan que su imagen en los siglos II y III es producto de la literatura rabínica que centró su atención exclusiva en ellos, como puede verse al hojear la Misná, y trasladó el prestigio de siglos futuros a etapas previas. Su interés era remarcar su autoridad en el judaísmo, pero esta recreación es sesgada porque no tenían una potestad irrefutable en sus colectivos.¹²² Su deseo de ser vistos como los exégetas autorizados de la Ley hizo que se involucraran activamente en las redes socioeconómicas de las ciudades, pero convivían con personas influyentes que también leían e interpretaban la Torá. Sus interpretaciones no tenían fuerza de ley y debían ajustarse a los hábitos locales, por lo que toleraban lo que no podían cambiar. Su impacto dependió de que sus ideas se basaran directamente en las Escrituras y, sobre todo, de la voluntad grupal que podía rechazar o asimilar la guía rabínica.¹²³ Empero, su reclamo de ser los líderes religiosos de Israel y los verdaderos custodios e intérpretes de la Tora fue cuestionado por otros sectores. Pese a la desaparición del templo, los miembros de las familias sacerdotales retuvieron su prestigio y ejercían la enseñanza en las zonas rurales de Judea; también es probable que tuvieran un papel directivo en las sinagogas e hicieran copias de las Escrituras. Las relaciones entre ambos fueron complejas y debían ceder alternadamente en algunos puntos. Otro sector era la gente común (*Ammei ha-aretz*) que se resistía a ciertas directrices rabínicas relativas a la

¹²¹ Stemberger 2011: 84-86. Cohen 2001: 972-974. Alexander 2017: 58-62. Schwartz 2001: 338-340.

¹²² Lieu 1996: 75, 90, 130-131. Eliav 2006: 584. Stemberger 2011: 86-87. Schäfer 2003: 135.

¹²³ Cohen 2001: 969-970. Schwartz 2001: 345-346. El supuesto interlocutor judío de Justino platicó con él aunque los rabinos habían prohibido charlar con cristianos. Ante las ideas de Justino, Trifón se lamenta de no atender la directriz rabínica, lo cual no le impidió ignorarla. Just. *Dial.* 38.1. Cfr. Orig. *C. Cels.* I.55.

pureza, por lo que era llamada ignorante e impía. Los maestros exhortaban a sus alumnos a no tener tratos con ellos. Otros rivales eran los samaritanos con un centro cultural diferente a Jerusalén y los cristianos que desarrollaban exégesis propias de los libros sagrados.¹²⁴

A pesar de la reputación social y el peso administrativo de figuras notables como el patriarca de Palestina y el exilarca de Babilonia en sus zonas contiguas, los judíos no tuvieron figuras incuestionables en materia religiosa. Shmuel Safrai dibuja un cuadro positivo de la potestad rabínica en los siglos II y III, los poderes del exilarca, el patriarca y las demás instituciones como el sanedrín, al asegurar que su autoridad regulaba los avatares de la vida comunitaria en Palestina y la diáspora. También destaca el envío de emisarios por el *Nasí* (patriarca) para vigilar las comunidades de la diáspora en su nombre, destituir o confirmar dirigentes, recibir dinero –poder permitido por Roma–, y llevar procesos civiles y judiciales. Empero, él mismo señala ejemplos de controversias entre rabinos, la aparición de varias interpretaciones de la Ley y la tendencia de ciertos judíos de recurrir a los jueces romanos en vez de a los propios, incluso una vez el *Nasí* fue destituido.¹²⁵

Los sabios estaban interesados en reforzar su autoridad y la literatura creada por ellos sirvió a ese fin al sostener que su poder surgió en el tiempo de la caída de Jerusalén a manos romanas. Los textos rabínicos presentan sus ideas como generalizadas en el medio judío, oscurecen o ignoran los desacuerdos y choques entre ellos y propendían a atribuir al pasado hechos de centurias ulteriores, aunque a veces admitían la divergencia de opiniones en las escuelas.¹²⁶ Para afianzar su potestad recurrieron a la reelaboración de una historia que se ajustara a sus fines. Relegaron la autoridad sacerdotal en términos sapienciales y políticos, e instituyeron una idea de sucesión –diseñada según el modelo filosófico griego con la lista de maestros que comenzaba con el fundador de la escuela– para reclamar la correcta exégesis de las Escrituras. Además, se dieron el papel de transmisores fidedignos de la Torá que Moisés había recibido –mediante la confección de genealogías de maestros y alumnos– para legitimar su autoridad.¹²⁷ La narrativa generada monopolizó la atención en ellos y sistematizó sus comentarios de la Ley para presentarse como los detentadores de la

¹²⁴ Alexander 2017: 62-65.

¹²⁵ Safrai 1991: 359-363, 377-379, 382. El alcance de la figura rabínica en los siglos II y III en Stemberger 2011: 67-77. 104-105. Tales límites aplican para el patriarca Judá ha Nasi –final del siglo II e inicio del III– que portaba el título de príncipe, cuya fama lo hizo ser llamado Rabí a secas, y al exilarca de Babilonia que decía descender del rey David. Bokser 1951: 54, 69.

¹²⁶ Los desacuerdos entre Hillel y Shammai: *Bejarot*. 8.1-5. *Shabbat*. 1.4-9. *Bekorot*. 5.2. *Keritot*. 5.1-8.

¹²⁷ Boyarin 2013: 134-138.

correcta explicación de los escritos sagrados. Concentrar la historia religiosa en sus labores fue un mecanismo utilizado por los rabinos para reclamar la hegemonía en las comunidades judaicas. Al presentar los hechos de esta manera se arrogaron una posición central y sólida que no poseían.¹²⁸

Al analizar las discrepancias entre las aspiraciones de los maestros y el complejo entorno en el que vivían, Shaye J.D. Cohen resaltaba que la visión rabínica de sí mismos en los siglos II y III es falsa, y revela una gran tensión entre su ideología y la realidad social. Decía que “en su propio universo, los rabinos eran reyes, pero su universo era aún pequeño y su reinado aún limitado”.¹²⁹ En el judaísmo había una tradición de figuras carismáticas y proféticas que se ostentaban como los portavoces de los designios divinos. Sin cerrarse totalmente a la probabilidad que la profecía siguiera actuando en sus tiempos, los maestros tendieron a vincular la acción del espíritu divino con el estudio de la Ley y la ejecución de buenas obras, puesto que recelaban de la comunicación personal de Dios con un humano y, por ello, de los sujetos inspirados.¹³⁰ Si bien las fuentes rabínicas exageraron la relevancia de los maestros, en estas centurias se sentaron las bases de la corriente social y cultural en la que aquellos obtendrían un papel central en los siglos venideros. Aunque la distancia entre las pretensiones rabínicas y las condiciones socioculturales de su medio fuera amplia, para Eliav su labor no fue vana porque “si aún quedaba un largo camino que recorrer para ser aceptados por todos los grupos del pueblo judío, los productos legales de su estudio –la *halaka*– se volvieron la infraestructura obligada de la vida judía”.¹³¹ Los intérpretes de la Ley fijaron normas generales, codificaron comentarios e instituyeron prácticas que poco a poco serían parte sustancial de la vida judía, la cual integraba el elemento religioso con el étnico. Pese a la postura parcial de los textos rabínicos, el sabio fue un personaje esencial para lograr la transición viable de un culto enfocado en las prácticas culturales del templo, y que daba por sentada la existencia de un gobierno propio en Judea, a uno centrado en el análisis de la Torá, lo que le permitió mayor flexibilidad en los medios urbanos de los siglos II y III.

¹²⁸ Boyarin 2001: 448. Schwartz 2001: 348-350.

¹²⁹ Cohen 2001: 977. (“In their own universe the rabbies were kings but their universe was still small and their kingship still limited”.)

¹³⁰ Chilton y Neusner 1999: 73-81. 98-99.

¹³¹ Eliav 2006: 586. (“even if they still had a long way to go until they were accepted by all strata of the Jewish people, the legal products of their scholarship -the *halakka*- became the obligatory infrastructure of Jewish life”.)

1.4. El libro y la jerarquía. La noción de autoridad en el medio cristiano.

“Ustedes son el cuerpo de Cristo y miembros individualmente.
Y Dios ha colocado a las personas respectivas en la iglesia:
primero apóstoles; segundo, profetas; tercero, maestros...”
1 Corintios.

1.4.1. “Toda escritura es inspirada por Dios”. El canon bíblico cristiano.

El cristianismo se desarrolló en un medio en que estaban firmemente asentadas la religión judía, la cultura griega y la autoridad romana; cada una de ellas con su propio prestigio. Por lo tanto, es normal que las diferentes versiones cristianas sintieran la impronta de esos elementos en diversos grados, aunque ello no implica que ese proceso fuera ideal o exento de contradicciones y tensiones. Al contrario, la adecuación de los grupos cristianos a su entorno sociocultural estuvo marcado por la variedad de respuestas a aquel y las distintas influencias no eran sencillas de compaginar. En la cuestión de la autoridad religiosa se ven herencias y contactos que unían al cristianismo con las corrientes culturales y religiosas de su tiempo, y cómo fue generando y recreando su propio sentido de potestad.

A semejanza del caso judío, el cristianismo se concebía como una religión del libro. Al presentarse como heredero y cumplimiento del judaísmo, varios adoptaron los textos sacros que habían admitido los rabinos a inicio de la era cristiana. Los primeros seguidores de Jesús eran judíos, así como la mayoría de quienes respondían a la predicación de sus discípulos en el siglo I d.C. Por esto era normal que poseyeran un conocimiento aceptable de la Torá, pero las personas con una diferente procedencia étnica y cultural debían familiarizarse con los relatos históricos, sapienciales y regulativos de Israel. Al abrazar el cristianismo normalmente empezaban a tener contacto con las Escrituras judías. Para los conversos gentiles requería un enorme esfuerzo porque integraban los personajes y sucesos hebreos en el pasado de sus propios pueblos. No se trataba de elegir una, sino coincidir ambas historias. Para Arnaldo Momigliano el cristiano de origen no judaico tenía que ampliar su horizonte histórico,¹³² mas también debía extender su espectro cultural. Debido a ello, se entiende que los padres apostólicos –e incluso unos apologistas– empleen citas y referencias de los escritos judíos a la par de las paráfrasis de los dichos atribuidos a Jesús y

¹³² Momigliano 1997: 98.

los apóstoles: evangelios, hechos y cartas. La cercanía con la Biblia hebrea fue facilitada por la traducción al griego en el siglo III a.C. –la célebre Septuaginta– y las versiones no conservadas en latín. Estas traslaciones hicieron accesible las obras judaicas a más personas, por lo que el judaísmo helenístico –y no el texto hebreo– dio el canon judío al cristianismo. Al igual que los rabinos que discutían el carácter inspirado de algunos libros, los cristianos tampoco tenían un catálogo cerrado; no obstante, varios autores del siglo II y III coincidían en la mayoría.¹³³

La recepción de los textos sacros judíos por los cristianos era conveniente porque daba una antigüedad venerable que tanto apreciaba el mundo clásico. Ante la objeción de su reciente aparición en el Imperio romano –innovación despreciable para unos– aunada a su pretensión de ser la vía universal de salvación, se mostraron como continuadores de la religión judía, incomprendida y objeto de mofa a veces, pero conocida por sus siglos de existencia.¹³⁴ El respeto por la vetustez en el entorno clásico era un gran desafío a las ínfulas cristianas y un escollo difícil de eludir si se consideraba el carácter antiquísimo de algunos cultos. José Antonio Maravall decía que, en contextos polémicos, la superación de una autoridad por parte de personas o grupos se hace apelando a una más antigua que resulta más admirable y honorable.¹³⁵ Frente a la antigüedad de los cultos grecorromanos, los cristianos usaron los textos judíos para mostrar que su religión no era una novedad insignificante, sino hundía sus raíces en obras más vetustas que las clásicas. Usando la cronología de Josefo; Justino, Taciano, Teófilo de Antioquía y Tertuliano hicieron a Moisés –estimado el escritor del Pentateuco– anterior a la guerra de Troya y los demás sucesos registrados por los griegos. También usaron la aserción de que los poetas y filósofos habían leído los libros de Moisés, lo cual explicaba supuestas semejanzas y lo valioso que había en el saber clásico.¹³⁶ Tal aseveración se volvió lugar común en la apologética cristiana como se observa en la obra de Orígenes, Lactancio y Eusebio, conscientes de que se daba gran relevancia a lo viejo como signo de prestigio y fiabilidad, al subrayar el carácter antiguo de

¹³³ Por ejemplo, en la *Didaché* hay 18 menciones de escritos judíos y 42 de cristianos. En cambio, en *I Clemente* las citas cristianas son menos frente a las de obras judías. Los cristianos del siglo II usaban mucho los textos judíos. Para el impacto de la Septuaginta en el canon cristiano *vid.* Holmes 2009: 409-412.

¹³⁴ Tac. *Hist.* V.5.1. Cels. *AL.* 59.

¹³⁵ Maravall 1985: 142.

¹³⁶ Just. *Apol.* I.46.2-3. Tac. *Or.* 36-41. Teoph. *Ad Aut.* III.29-30. Tert. *Apol.* 19-21. Cfr. Joseph. *C. App.* I.73-118. Tertuliano escribía que todos los elementos culturales grecorromanos que tanto enorgullecían a griegos y romanos “son superados por los escritos de este único profeta, en el que parece estar depositado el tesoro de toda la religión judaica, y por tanto también la vuestra”. Tert. *Apol.* 19.2.

su religión como parte de un legado más añejo que el de Grecia y Roma. La recepción de los textos judíos fue parte crucial de su legitimación como fuente de salvación y sapiencia, y superación de las demás formas religiosas coetáneas.¹³⁷

Varios cristianos admitieron que la Torá era producto de la auténtica revelación de Dios. Justino escribía que, en pleno proceso de búsqueda espiritual antes de su conversión, un anciano le había hablado sobre hombres que “divinamente inspirados predijeron el porvenir, aquello que justamente se está cumpliendo hoy; son los que se llaman profetas [...] Sus escritos se conservan todavía, y quien los quiera leer y les preste fe, puede sacar el más grande provecho en las cuestiones de los principios y los fines de las cosas y, en general, de aquello que un filósofo debe saber”.¹³⁸ Evidentemente dichos profetas son los hebreos y sus escritos los admitidos por los judíos como inspirados por Dios. Taciano también expresó eso de forma sentida cuando escribió que, tras su pesquisa infructuosa e insatisfactoria de la verdad, “en medio de mis grandes reflexiones, vinieron casualmente a mis manos unas escrituras bárbaras, más antiguas que las doctrinas de los griegos y, si a los errores de éstos se mira, realmente divinas”.¹³⁹ Por estas escrituras “bárbaras y antiguas”, sin duda, se refiere a las obras sagradas judaicas. Del mismo modo, Teófilo de Antioquia recurrió a ellas para presentar las ideas cristianas como el resultado de una ley antigua dictada por Dios. Sostenía que “ministro de esta ley santa fue Moisés, servidor también de Dios; en realidad para todo el mundo, si bien primero para los hebreos, a quienes se llama también judíos”.¹⁴⁰

La admisión de tales libros dotaba de vetustez al cristianismo, pero también lo exponía como el auténtico receptáculo de las palabras divinas al aceptar que Jesús era el Mesías prometido que cumpliría lo señalado por Moisés y los profetas a Israel, pero con un mayor espectro de beneficiarios: la humanidad entera. Estaban persuadidos de recibir las promesas que los judíos habían perdido al rechazar a Jesús, por lo que el cristianismo

¹³⁷ Orig. *C. Cel.* IV.31. Lact. *Div. Inst.* IV.3. Euseb. *HE.* I.4. Para el uso cristiano de la historia judía como lazo esencial con un pasado remoto, *vid.* González Salinero 1994: 106-107. Esta liga fue impugnada por sus detractores, ya que, al sostener que no había continuidad alguna entre la religión judía y la cristiana, ésta era una innovación grosera y sin bases que había traicionado a la primera. Wilken 2003: 114-116.

¹³⁸ Just. *Dial.* 7.1-2. De modo parecido Pseudo Bernabé afirmaba que Josué, David e Isaías habían hablado sobre Jesús. 12.8-10. Hablando de los profetas hebreos y Jesús, decía: “Los profetas, teniendo como tenían de Él la gracia, con miras a Él profetizaron”. 5.6. Cfr. Tert. *Apol.* 18.5.

¹³⁹ Tac. *Or.* 29.

¹⁴⁰ Teoph. *Ad Aut.* III.9. Cfr. “Realmente, la primera instrucción de los cristianos se toma de los ritos sagrados de Moisés y de los escritos de los profetas”. Orig. *C. Cels.* II.4. Una aserción similar: Lact. *Div. Inst.* IV.2.4.

cumplía y superaba al judaísmo.¹⁴¹ De ahí el desacuerdo con los judíos: ambos aceptaban casi los mismos textos, pero los leían diferente. Según los cristianos, aquellos tenían las Escrituras, pero no las comprendían; En cambio, ellos sí lo hacían al admitir a Jesús como Mesías y entender que la Torá desembocaba en él, por lo que eran los reales destinatarios de las promesas hechas a Israel, pero los judíos insistían en la vigencia del pacto en el Sinaí y ser el pueblo elegido de Dios. Los dos grupos decían tener la exégesis correcta de las mismas obras sagradas.¹⁴² Los cristianos se creían los verdaderos poseedores de la Torá, por lo que Justino acusaba a los judíos de quedarse en el plano literal de las Escrituras y no ver el oculto. Decía que “en vuestros libros están consignados, o por mejor decir, no vuestros, sino nuestros; porque nosotros los creemos; vosotros, empero, por más que los leéis, no entendéis su sentido”.¹⁴³ Pese a tal afirmación, la atracción de las formas judías fue tal que Ignacio de Antioquia negaba que se pudiera proclamar a Cristo si se vivía como judío e invitaba a huir de quien hablara o viviera al modo judaico. Justino amonestaba a quienes seguían la ley de Moisés creyendo que era forzosa para la salvación. Además, se criticaba a los asiáticos que celebraban la última cena en la misma fecha que la Pascua y se decía que el mártir Pionio había prevenido de acercarse a la sinagoga por invitación de los judíos.¹⁴⁴ Los tratos entre éstos y los cristianos podían ser muy estrechos, demasiado para unos autores interesados en fijar las debidas relaciones con sus vecinos. En este contexto la reflexión sobre los judíos, las ligas con su religión y los lazos que debían tenerse con ellos jugaron un papel central en la construcción de la identidad cristiana.

Por otro lado, cristianos como Cerdón, Marción y Apeles rechazaban los textos judaicos porque eran producto de un dios inferior que se había revelado a los judíos y creador de un mundo distinguido por la presencia del mal. Esta deidad era justa y severa, en

¹⁴¹ Just. *Dial.* 11.5. Una revisión sucinta de la visión cristiana de los judíos en Ramírez Batalla 2013: 20-28.

¹⁴² Fernández Ubiña. 2004: 136. Dunn 2004: 67-68. Esto era evidente incluso para los detractores de ambos. Celso indicó que el debate esencial entre judíos y cristianos era si el Mesías había llegado y si era Jesús. Cels. *AL.* 33, 41. Sobre que los profetas anunciaron a Jesús: Lact. *Div. Inst.* IV.18.13-32. Orig. *C. Cels.* I.51-56.

¹⁴³ Just. *Dial.* 29.2. Cfr. 12.2-3, 14.2-8, 71.1-2. Cfr. Iren. *Adv. Haer.* III.21.1. Pseudo Bernabé sólo veía un valor alegórico a las normas judías. 7-12.7. Tertuliano, Orígenes, Cipriano y Atanasio criticaban la miopía judía de ignorar las pistas que señalaban a Jesús como el Mesías anunciado por los profetas y las penas advertidas a los judíos por su incredulidad. Tert. *Apol.* 21.5-6, 15-16. Orig. *C. Cels.* V.60. Atan. *Inc. Verbi.* 2.

¹⁴⁴ Egn. *Magn.* 8.1, 10.2-3. *Phil.* 6.1. Just. *Dial.* 47.1-3. *Acta Pion.* 13. Euseb. *HE.* 24.1-6. Para el sentido del término judaísmo en los siglos I y II, sobre todo en Ignacio, *vid.* Lieu 1996: 29-35. Hurtado 2016: 41-42. La actitud de Justino puede deberse al temor de que las practicas judaicas provocaran el desvío del converso a la religión judía y alejarlo del cristianismo. Stanton 1998: 271-273. Cfr. Lieu 2016: 66-74. Aunque la reflexión sobre los judíos fue importante para unos cristianos, Boyarin exagera cuando afirma que “la herejía siempre es definida en relación con el judaísmo”. 2013: 32.

el mejor caso, o vengativa e iracunda, en el peor, cuyo carácter se plasmaba en el mundo creado por él; no era el dios amoroso y compasivo predicado por Jesús. La divinidad trascendente y superior al universo era buena por naturaleza, al contrario de la secundaria que era el hacedor del cosmos y los escritos judíos.¹⁴⁵ Los cristianos gnósticos llamaban celoso, vanidoso, ignorante e envidioso al Demiurgo, una imitación del verdadero Padre y Dios. No le reconocían autoridad alguna porque “se ha mostrado como un malicioso lleno de celos. ¿Y qué clase de Dios es éste? Grande es la ceguera realmente de los que han leído y no se han dado cuenta”.¹⁴⁶ El problema del mal y la imperfección en el mundo los llevó a pensar que era imposible que el dios auténtico, cuyos rasgos principales eran la bondad y la perfección, se relacionara con el cosmos y la maldad. Siendo una deidad menor, Marción, Apeles y otros lo rechazaron junto con los textos y normas que había enviado, la Torá.¹⁴⁷ La ignorancia de lo seguidores del dios secundario motivó a unos cristianos gnósticos a afirmar que Adán, Abraham, Moisés, David y los profetas eran remedos y burlas de las figuras trascendentes. Set decía que “desde Adán y Moisés y Juan el Bautista, ninguno de ellos me conoció, ni a mis hermanos. Porque una enseñanza de los ángeles es lo que apareció por medio de ellos sobre dietas de alimentos y una amarga servidumbre”.¹⁴⁸

Estas posturas resaltaban la complejidad de las relaciones de los cristianos con los judíos y los problemas generados por la supervivencia de su religión. Unos pensaban que el cristianismo no podía entenderse sin referir a los judíos, pues formaban parte integral de él y debía apoyarse en ellos.¹⁴⁹ Esto provocó reacciones ambivalentes del lado cristiano: unas corrientes consideraron inadmisibles deslindarse de los textos judaicos como otros hacían, ya que implicaba desechar las ventajas de vincularse con esa religión. El reconocimiento y utilización cristiana de los libros judíos tenían un doble fin: aportar una vetustez honorable al cristianismo como el auténtico heredero de una religión reconocida y antigua, y exhibirlo

¹⁴⁵ Just. *Apol.* I.26.5, 58.1. Iren. *Adv. Haer.* I.27.1-2; IV.8-10, 34. Hipp. *Ref.* VII.29.1; 37.1-2. Euseb. *HE.* IV.11.1-3, 9.

¹⁴⁶ *Testimonio de la Verdad (TestV)*. 47.20-30. 48.1-5. El énfasis en los defectos del Demiurgo es constante: *Segundo Tratado del Gran Set (TrGSt)*. 64-65. *Segundo Apocalipsis de Santiago (SApSant)*. 57.1-3. Debido a él, “muchos han buscado la verdad y no han podido encontrarla, ya que se ha apoderado de ellos la levadura vieja de los fariseos y de los escribas de la Ley”. *TestV*. 29.10-15. Por ende, el judaísmo era falso.

¹⁴⁷ Cels. *AL.* 62, 72. Hipp. *Ref.* VII.38.2. Tert. *Praes.* 38.9. Orig. *C. Cels.* II.26. Euseb. *HE.* V.13.5-9.

¹⁴⁸ *TrGSt.* 62.29-64.3. Citas similares en *TestV*. 29.18-25; 70. *Tratado Tripartito (TrTrip)*. 110.30. *Evangelio de los egipcios (EvE)*. 68.5. *Apocalipsis de Pedro (ApP)*. 71.9. Para el rechazo cristiano a los escritos judíos y su dios: Piñero 2007: 86-87, 120-123. Daniélou 1985: 106-107. Por otro lado, hubo cristianos que insistían en tener el mismo Dios que los judíos. Just. *Dial.* 10.1. Orig. *C. Cels.* V.61, VI.29.

¹⁴⁹ Blanchetière 1998: 204.

como legítimo receptor de las promesas divinas como una estrategia retórica, aunque no libre de inconsistencias.¹⁵⁰

En cambio, Marción tomó la consecuencia lógica de hacer a un lado la Torá: aceptar únicamente las enseñanzas de Jesús y del apóstol que mejor entendió su mensaje, Pablo. Para ello admitió el evangelio de Lucas y diez epístolas paulinas que constituían el rechazo a la ley mosaica y la originalidad del cristianismo. Empero, expurgó el escrito de Lucas y las cartas paulinas de todo pasaje en que Jesús llamaba padre al creador del mundo, así como aquellos en que Pablo se apoyaba en los profetas para probar la llegada del Mesías. Marción rechazó otros evangelios y cartas atribuidas a los apóstoles porque tenían ligas estrechas con los textos sacros judíos y su deidad. Estas acciones fueron el resultado de su análisis hermenéutico e ideas teológicas que reflejaban su visión de lo que era ser cristiano. Tal autodefinición implicaba la fijación de un corpus textual y un tipo específico de exégesis.¹⁵¹ Entre las múltiples selecciones de los dichos de Jesús y sus seguidores que había en varios sitios, dicho maestro escogió las más adecuadas para sustentar sus ideas.

Desde finales del siglo I e inicio del II la circulación de textos que presumían poseer las enseñanzas de Jesús y las cartas firmadas por los apóstoles y discípulos cercanos tenían mucho influjo. Aunque se ha concluido que no hay certeza de que varias obras del siglo I hayan sido escritas efectivamente por los apóstoles y seguidores de Jesús, los primeros cristianos lo creían y tomaron poco a poco el mismo estatus que las judaicas.¹⁵² Como los judíos tenían la noción de libro sagrado y revelado, los cristianos tomaron esa idea y dieron la misma estima divina a las obras que poseían los preceptos del fundador y sus principales discípulos. De este modo, hallarían la base de sus creencias en los nuevos libros sacros, fruto de la inspiración divina, una base sólida para su fe que los definía como grupo y con una potestad difícil de cuestionar.

Empero, la prolijidad de escrituras evidenció la existencia de incontables, diversas y contrastantes ideas, lo que incitó a que cada grupo eligiera y redactara textos que exponían la instrucción del maestro y sus seguidores. En la Antigüedad era común la redacción de libros que imitaban el estilo y la técnica de una figura respetada para dotar de prestigio las ideas enarboladas. Esta tarea imitativa no era vista como plagio, sino muestra de reverencia

¹⁵⁰ Torres 2009: 104-105. González Salinero 1994: 108-114.

¹⁵¹ Iren. *Adv. Haer.* I.27.2. IV.15. Hipp. *Ref.* VII.38.2. Cfr. al respecto Holmes 2009: 410, 417.

¹⁵² Sawyer 1999: 97-99. Ehrman 2009: 333-334; 340. Piñero 2007: 171-172.

al modelo escogido. Por ende, era normal que “los autores atribuyeran sus escritos a quien consideraban su modelo o el fundador de su escuela”.¹⁵³ La selección y composición de libros conformes a la verdadera fe se hizo de acuerdo con las necesidades e inquietudes doctrinales y disciplinarias de cada comunidad, y fue materia de debate a partir del siglo II. Asimismo, la elección de obras dependía de su compatibilidad con las doctrinas defendidas. Frente a los evangelios atribuidos a los discípulos de Jesús, Ireneo afirmaba que sólo cuatro contenían sus enseñanzas: Mateo, Marcos, Lucas y Juan; además, resaltaba la veracidad de las epístolas paulinas en contra de los cristianos ebionitas que las rechazaban y se apoyaban en las adjudicadas a Pedro, el evangelio de los hebreos y el de Mateo expurgado de la citas del nacimiento virginal de Jesús. También se oponía a que las cartas de Pablo fueran las únicas inspiradas como decían los cristianos marcionistas y valentinianos, quienes eran acusados de basarse en textos escritos por ellos mismos y que adjudicaban a los seguidores de Jesús.¹⁵⁴ Eusebio señaló a ilustres autores que habían hecho sus propias listas de obras cristianas inspiradas por Dios como Clemente Alejandrino, Ireneo, Orígenes y Dionisio de Alejandría. Aunque unas seguían considerándose dudosas, otras se aceptaban plenamente y se debatía la autoría de algunas, varios coincidían en la mayoría.¹⁵⁵ Eusebio recogía la sospecha de que la revelación de Juan había sido redactada por Cerinto y estaba a favor de identificar las obras auténticas de los apóstoles y discípulos de Jesús para aislarlas de las imposturas que apoyaban las opiniones erróneas de “los que con el nombre de los apóstoles han propalado los herejes pretendiendo que contienen, bien sean los evangelios de Pedro, de Tomás, de Matías o incluso de algún otro distinto de éstos, o bien de los Hechos de Andrés, de Juan y de otros apóstoles”.¹⁵⁶

La fidelidad al pensamiento de Cristo y sus seguidores fue considerada el criterio fundamental de aceptación, aunque evidentemente ello dependió de lo que cada quien creía que era ese ideario. La adopción de las Escrituras se basó en si éstas apoyaban las doctrinas de los colectivos e individuos en cuestión. Hubo más factores implicados como la difusión de esos materiales en las congregaciones, el consenso general sobre su autenticidad y la

¹⁵³ Sawyer 1999: 101. (which authors attributed their writings to the whom they considered to be their model or the founder of their school”) Cfr. 73.

¹⁵⁴ Ireneo. *Adv. Haer.* I.8.1, 20.1, 26.2; III.9-19. Cfr. Eusebio. *HE.* III.27.4.

¹⁵⁵ Eusebio. *HE.* III.3. III.24-25. V.8.2-7. VI.14.1-7. VI.25. VII.25.

¹⁵⁶ Eusebio. *HE.* III.25. Un acercamiento a la dinámica y objetivos de la alteración y redacción de textos sacros en el cristianismo primitivo en Ehrman 2009: 297-332. Para la paternidad de Cerinto de la revelación de Juan: Eusebio. *HE.* III.28.2. VII.25.2.

autoría atribuida a un apóstol o discípulo cercano a Jesús que suscitaba gran prestigio entre los fieles.¹⁵⁷ Aunque no hubo un solo catálogo de Escrituras aceptadas unánimemente en la Antigüedad, varias listas coincidían en muchos textos. Usar la autoridad de los libros santos y definir cuáles fueron medios eficaces para validar las opiniones propias, y exponer una identidad cristiana acorde a ellas. Las obras que no cumplían los requisitos fueron vistas – en el mejor caso– como pareceres personales que ahondaban en las Escrituras inspiradas o –en el peor– tergiversaciones del mensaje de Cristo y los apóstoles que rompían la unidad e infectaban la fe revelada por Dios. En el último caso eran desechadas y descalificadas, pues sus impulsores perdieron la disputa por definir el carácter inspirado de sus escritos. Eusebio recogió el dicho de un cristiano del siglo III sobre quienes no admitían los libros aceptados por la mayoría: “no creen que las divinas Escrituras fueron dictadas por el Espíritu Santo, y en ese caso son incrédulos, o bien estiman que ellos son más sabios que el Espíritu Santo: ¿y qué otra cosa es esto sino estar poseídos del demonio?”¹⁵⁸

1.4.2. La jerarquía eclesiástica como modelo divino de autoridad.

El asunto de la autoridad no se detenía en la revelación inspirada por Dios y plasmada en un pergamino. Al igual que los judíos tenían expertos para estudiar sus libros santos, los cristianos también conocieron figuras encargadas de enseñar las creencias de su religión. A inicio del siglo II había voces que subrayaban el valor de esos cabecillas, dejando entrever la formación de una organización, y su injerencia en la vida normativa y dogmática de los grupos. El autor identificado como Clemente Romano enfatizó el nombramiento divino de los líderes de las comunidades y el deber de obedecerlos: “Los apóstoles nos predicaron el Evangelio por parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado por Dios [...] Y así [los apóstoles] según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos –

¹⁵⁷ Humphries 2006: 67-68. Trebelle Barrera 164-166. Piñero 2007: 178-179. Ehrman 2009: 352-354. Los dos últimos autores defienden que el canon de Marción detonó que otros empezaran a confeccionar sus propias listas de textos sacros y que la iglesia de Roma jugó un papel crucial en la definición canónica por su prestigio, eficaz organización y comunicación con otras iglesias. Piñero 2007: 175-178. Ehrman 2009: 162-164, 346-349. Sin negar la valía de las razones aducidas por los especialistas, difícilmente la participación de la iglesia de Roma sería su causa fundamental, por más influyente que fuera, porque la búsqueda y definición de escritos sagrados se dio paralelamente en varias comunidades debido a la necesidad de sostener y codificar sus ideas en textos que decían contener las enseñanzas del fundador y sus discípulos.

¹⁵⁸ Euseb. *HE*. V.28.18. Sobre las diferentes listas de los autores de los siglos II y III. Holmes 2009: 418-419.

después de probarlos por espíritu— por inspectores y ministros de los que habían de creer”.¹⁵⁹ Esta carta es ulterior unos años a las Pastorales –1 y 2 Timoteo, y Tito— atribuidas a Pablo que normalmente se fechan alrededor de la última década del siglo I y también abordan el tema de la jefatura en las comunidades cristianas, lo que muestra una inquietud similar. Los argumentos de *Primera de Clemente* eran el orden de la naturaleza que revela una organización planificada por Dios y benéfica para hombres y animales, el antecedente del sacerdocio aarónico en el antiguo Israel que plasmaba el deseo divino de una jerarquía y la armonía lograda por una dirigencia capaz de tutelar las empresas comunes como pasaba en el ejército romano.¹⁶⁰ Toda la epístola resalta la obligación de obedecer a las autoridades constituidas porque eran mandato de Dios y éste las había colocado en esa posición, así como las ventajas inherentes de someterse a la orden divina de servir cada quien en su sitio correspondiente. Quien no seguía tal directriz era sedicioso adverso a Dios y un peligro para la unidad al ser factor de discordia y dispersión. Ante quienes turbaban la paz grupal, estimulaba a ser “obedientes a Dios y no seguir a quienes por jactancia y desorden se han constituido en cabecillas de odiosa envidia” reputaba a éstos de “necios e insensatos, locos e incultos” y decía que se sometieran “a vuestros ancianos y corregíos para penitencia, doblando las rodillas de vuestro corazón. Aprended a someteros, deponiendo la arrogancia jactanciosa y altanera de vuestra lengua”.¹⁶¹ Si persistían en su actitud rebelde, se exponían a la expulsión.

Poco tiempo después Ignacio de Antioquia retomaría el tema. En sus cartas resulta reiterativa la sujeción a las figuras de autoridad porque su legitimidad respondía a una cadena que se remontaba a Dios. Empero, hay un matiz notable: mientras que el otro autor fijó su atención en el conjunto de dirigentes, Ignacio se centró en la figura episcopal. Incitaba a seguir “todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al colegio de ancianos como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos reverenciadlos como al mandamiento de Dios. Que nadie sin contar con el obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia”. En otra carta apuntó algo análogo: “todos habéis de respetar a los diáconos como a Jesucristo. Lo mismo digo del obispo, que es figura del Padre, y de los ancianos que representan el senado de

¹⁵⁹ *1 Clem.* 42.1-4. La datación de las cartas pseudopaulinas en Chilton y Neusner 1999: 57-58.

¹⁶⁰ *1 Clem.* 20, 37.1-3, 40. Incluso calificaba el cuestionamiento a los dirigentes del colectivo como *stasis*, voz con claras connotaciones negativas en el vocabulario político griego.

¹⁶¹ *1 Clem.* 14.1, 39.1, 57.1-2. Cfr. “los que hacen algo contra lo que conviene a la voluntad de Dios, tienen señalada pena de muerte”. 41.3. y criticaba la deposición de supervisores y ancianos. 44.3-6.

Dios y la alianza o colegio de los apóstoles. Quitados éstos, no hay nombre de Iglesia”.¹⁶² El obispo cumplía un papel crucial en el ideario ignaciano porque era el factor estabilizador del comportamiento y pensamiento de los fieles y se contraponía a quienes defendían ideas opuestas a la mayoría. El sujeto que actuaba a espaldas del supervisor y los ancianos se conducía de modo impropio y soberbio al separarse voluntariamente del orden fijado por Dios. Además, indicaba que la grey y los presbíteros debían mantener un mismo espíritu armonioso con el inspector.¹⁶³

¿Eran tan jerárquicas las congregaciones cristianas de inicio del siglo II o los dichos de los dos autores citados son más intenciones que otra cosa? Durante mucho tiempo se ha discutido el tema y las conclusiones de los expertos dependen de las fuentes supervivientes dispersas en tiempo y espacio, el enfoque adoptado y –si bien se participa en un medio académico– de la postura (anti) confesional. Para Daniel Ruiz Bueno la escala de obispos, presbíteros y diáconos estaba marcada al comienzo de la II centuria, incluso desde antes, aunque duda del escalonamiento histórico de grado y poder que tenían las tres figuras, y para Jean Daniélou el escalafón ministerial ya estaba delimitado al inicio de ese siglo.¹⁶⁴ Por otra parte, según Christoph Marksches la definición de cargos se dio hasta la segunda mitad de tal centuria y el arraigo de un obispo por grupo hasta la III. La especialización no implicó la sumisión de presbíteros y diáconos al obispo, aunque sí se distinguía entre legos y clero. Por esto afirma que los consejos de Ignacio indican que el monoepiscopado no estaba extendido en su etapa. También Fernández Ubiña afirma que la consolidación del obispo es visible en el siglo III junto con el escalafón eclesiástico.¹⁶⁵ Esto se ve validado en la *Didaché*, coetánea a las cartas aludidas, pues los profetas y maestros itinerantes son más importantes y estimados que supervisores y servidores. De igual forma, Hermas revela el peso de los profetas a mediados de la centuria II y Justino aún hizo eco de su existencia.¹⁶⁶ Puede añadirse que la insistencia de Ignacio en la potestad indiscutida del supervisor sugiere que no ocurría como esperaba y deseaba en todas las comunidades. Su reiteración

¹⁶² Egn. *Trall.* 3.1. *Smir.* 8.1. La noción del control episcopal está en sus cartas apócrifas: *Ad. Hero.* 3.1-2. Aún se debate la datación de las cartas y unos las colocan al fin del siglo II. Fernández Ubiña. 2003: 253-254.

¹⁶³ Egn. *Trall.* 7.2. *Ephes.* 4.1-2, 5.2. Ignacio ha sido considerado el primero en señalar que obedecer al obispo era un requisito para la salvación. Edwards 2006: .610-611.

¹⁶⁴ Ruiz Bueno 2002: 147-149. Daniélou 1985: 125-126. Chilton y Neusner afirman que en las Pastorales, 1 Pedro y 1 Clemente se había articulado un nuevo lenguaje que acentuaba la jerarquía clerical. 1999: 112-113.

¹⁶⁵ Marksches 2001: 199-200. Fernández Ubiña 2003: 255-256. Cfr. Ehrman 2009: 211-212. Torjesen 2009: 397.

¹⁶⁶ *Didaché.* 10.7, 11.3-12, 13.1-3, 14.1-2. Herm. *Mand.* 11.1-16. Just. *Dial.* 82.1-3.

se parece a la legislación imperial de los siglos IV y V que mandaba que todos continuaran en su nicho socioeconómico e intentaba limitar la movilidad social, pero la repetición demuestra su fracaso. De igual modo, la frecuencia de Ignacio en destacar la importancia episcopal habría sido innecesaria si hubiera sido un hecho difundido.

Los colectivos cristianos eran variados entre sí e internamente, pues sus miembros ocupaban diferentes posiciones en el siglo II. Si bien nunca fueron amorfas, tampoco todas fueron estrictamente verticales como fue común en el cristianismo posterior. Había grupos más horizontales en su organización y centrados en círculos familiares; aunque no existía oposición a un dirigente visible, no todos lo tenían en la misma estima.¹⁶⁷ El surgimiento de especialistas en asuntos divinos fue un proceso gradual en diferentes tiempos y respondía a numerosas necesidades. Los cuerpos colegiados otorgaron solidez a los colectivos que adoptaron este modelo. La dirección de la vida espiritual y cultural, la definición de las creencias, la vigilancia conductual de los miembros, la solución de conflictos entre los mismos, la gestión de recursos económicos, la comunicación con otras iglesias, y la caridad a enfermos, viudas, huérfanos y ancianos eran labores que se cumplían con mayor prontitud y eficacia en los esquemas favorecedores del predominio de líderes connotados por sus talentos morales y organizativos.¹⁶⁸ Chilton y Neusner defienden la tesis del origen judío del obispo al señalar que la figura de Santiago como dirigente y maestro en Jerusalén dio el molde para el episcopado, además, la mejor estructura y prestigio del grupo jerosolimitano haría que el modelo se extendiera a otros grupos. Empero, ellos mismos señalan que las principales funciones de los líderes de las congregaciones eran directivas y magisteriales.¹⁶⁹ Aun admitiendo el valor del precedente aludido, estos papeles eran necesarios en varias

¹⁶⁷ Marksches 2001: 196-197. Edwards 2006: 614. La notabilidad de profetas y maestros itinerantes en unas comunidades fue notable, al igual que el papel visible de mujeres como Priscila y Maximila en la Nueva Profecía de Montano y Filomena en el grupo de Apeles, y como partícipes en la vida cultural de los colectivos que tenían una estructura doméstica. Cels. *AL.* 65. Tert. *De anima.* 36.3. Hipp. *Ref.* VII.38.2, VIII.6. Euseb. *HE.* V.13-14. Debe tenerse cuidado con vocablos como apóstol, obispo, presbítero, diácono y maestro en la primitiva literatura cristiana, se refiera a hombres o mujeres Hay especialistas que advierten las múltiples acepciones de esas palabras en las cartas de Pablo y los autores del siglo II. Osiek, MacDonald y Tulloch 2009: 313-314. Humphries 2006: 149-151. Cuando aparecen voces como iglesia, dirección o sacerdocio se piensa en una estructura jerárquica y acabada, propia de centurias ulteriores. Tales precauciones también valen para voces que sugieren funciones de sacerdotisas y benefactoras en los grupos judíos del Imperio romano, pues muchas veces tenían un valor honorífico. Rajak 1997: 21-25. Williams 2000: 320.

¹⁶⁸ Piñero 2007: 165-166. Marksches 2001: 201-202. Humphries 2006: 152. Por ejemplo, Cipriano había enviado 100.000 sesteracios para el rescate de los cristianos de Numidia que habían sido capturados por los bárbaros e invitaba a sus colegas de la provincia a realizar algo semejante. Cipr. *Ep.* 12.2.2; 62.1-3.

¹⁶⁹ Chilton y Neusner 1999: 62-69. Las raíces de las formas organizativas del cristianismo fueron muchas, incluso contradictorias, en ambientes diversos. Un panorama del proceso en Estrada 2003: 164-172.

asociaciones cristianas, lo que hace gratuita la teoría de Chilton y Neusner sobre la raíz judía y la influencia del modelo directivo de Jerusalén en la figura del obispo.

Más que insinuar un caso arquetípico y fundacional del orden clerical, éste debió surgir en diferentes sitios y tiempos porque respondía a condiciones similares en los grupos cristianos urbanos ante la tardanza del prometido regreso de Cristo. Frente al éxito del organigrama, los nuevos colectivos tomaron el patrón que había dado mejores frutos. El gradual afianzamiento del obispo a fines de la centuria II e inicio de la III reflejó la sofisticación de las estructuras que favorecían la imagen de la iglesia como casa de Dios y sometida a su autoridad. El patrón jerárquico resultó tan eficiente que fue adoptado por diversas congregaciones para predicar y vigilar los asuntos internos, así como por conjuntos que sintieron su influjo como los maniqueos.¹⁷⁰ Por otro lado, conviene indicar la influencia de la jerarquía social en la organización cristiana. El Imperio romano se distinguía por la obsesión vertical de grados, honores y estatus en todo nivel. Por ejemplo, las asociaciones profesionales tendían a reproducir los patrones de diferenciación para, entre otras cosas, adquirir renombre público y ocupar un lugar respetable en su entorno cívico, siendo un modo de ajustarse a las disposiciones y normas imperantes en Roma.¹⁷¹ Al provenir cada vez más sus adeptos de ese contexto, sobre todo los poseedores de una mejor posición y educación, varios grupos cristianos asimilaron ese influjo. No es casual que la jerarquía eclesiástica fuera la heredera de la estructura administrativa bajoimperial.

Las bondades del esquema vertical se reflejaron en la mejor articulación de los grupos que abrazaron el modelo y en el fortalecimiento de sus cabecillas que concentraban mayores atribuciones operativas y espirituales. El éxito de su propagación fue tal que los numerosos colectivos conformados de esa manera en el Imperio romano sostenían fluida comunicación entre sí. La personalidad atractiva y poderosa de los obispos continuó exigiendo la sujeción de la grey porque Dios así había querido y establecido. Ireneo expuso los principios de lo que creía la verdadera fe y puntualizó que “ni el más versado de los que presiden la Iglesia profesará otra doctrina que ésta [...] Pues la fe es una e idéntica, y ni el que mucho pueda disertar de ella está más repleto, ni el que poco pueda decir se halla más

¹⁷⁰ Bermejo Rubio 2008: 141-142, 150-152.

¹⁷¹ Tertuliano habla de *ordo* para los dirigentes de cada iglesia, lo que se parece a la idea de *ordo senatorialis* y *equester*. *Praes.* 41.8. Cipriano llamaba colegas a otros obispos y separaba al *clerus* de la *plebs*. *Ep.* 14.4.1. 62.3.2. Cfr. Torjesen 2009: 398-399. Para el influjo de elementos jerárquicos y estatus en los *collegia* y otras esferas, *vid.* Van Nijf. 1997: 31-42. Hope 2001: 188-191. Ramírez Batalla 2012: 199-201.

vacío”.¹⁷² Estableció a los obispos como los más calificados para señalar lo correcto y lo incorrecto en materia de creencia, pues toda su pericia no les impedía aceptar tal pauta de fe y, menos –como los doctos especulativos vinculados al gnosticismo–, que expusieran otra. Para el obispo lionés no podía admitirse una enseñanza opuesta a la que los apóstoles, junto con la dirección de las iglesias, habían dado a los obispos. Por su lado, Cipriano ponderó la función episcopal de unidad. Ante el riesgo de disensión en los grupos de Roma y Cartago, insistía en que el episcopado era único e indivisible, al igual que sólo había una iglesia fundada por Cristo y confiada a sus apóstoles con la misión de preservar la cohesión interna. Sólo concedía a los disidentes la aceptación de la autoridad instituida; proseguir la división reproducía la actitud diabólica de desafío al orden divino.¹⁷³ Reprochaba con tono severo a quien había cuestionado su nombramiento, puesto que ponía en duda la aprobación divina en su elección, lo que era germen de cismas y rupturas. Decía: “el obispo está dentro de la Iglesia y la Iglesia en el obispo, y si alguien no está con el obispo, no está dentro de la Iglesia [...] pues la Iglesia católica, que es una, no está desgarrada ni despedazada, sino conexas y ligadas con el vínculo de la unión de los obispos entre sí”.¹⁷⁴ Quien no aceptaba al obispo era denostado como culpable de faltas dogmáticas y morales, así como de sedicioso y opositor a la potestad fundada, por lo que carecía de esperanza. Hipólito tenía la misma postura: la legitimidad recaía sólo en los clérigos, con el derecho y deber de velar por la unidad de pensamiento y conducta cristianos. Al seguir a los alumnos de los apóstoles, “nosotros, sus sucesores, que participamos en la misma gracia del sumo sacerdocio y de la enseñanza, no nos adormilaremos ni silenciaremos la recta doctrina”.¹⁷⁵

La validez de la pirámide eclesiástica alcanzó su momento culminante con Eusebio, aunque su perspectiva sobre el tema debía muchísimo a los escritores precedentes; varios, obispos como él. Un propósito fundamental de la *Historia Eclesiástica* fue dar cuenta de quienes habían encabezado las iglesias –o al menos así se creía– desde los apóstoles hasta sus días con el objetivo de aclarar quien guardaba la verdadera fe. El reforzamiento de dicha estructura también se notaba en el profuso intercambio epistolar de los obispos, su participación en la designación de colegas, los referidos edictos de Valeriano y Diocleciano

¹⁷² Iren. *Adv. Haer.* I.10.2. Cfr. IV.26.2. Para la reunión de funciones en los obispos: Daniélou 1985: 117-119.

¹⁷³ Cípr. *Unit. Eccles.* 5, 23. *Ep.* 67.3.2.

¹⁷⁴ Cípr. *Ep.* 66.8.3. “Pues creer indignos e impuros a los que son ordenados, ¿qué es sino pretender que Dios no interviene para nada en la constitución de los sacerdotes de su Iglesia?”. *Ep.* 66.1.2.

¹⁷⁵ Hipp. *Ref.* Pref. del libro V.6.

que tenían apartados acerca de los jefes de las iglesias y los edictos de Constantino a las cabezas clericales para otorgarles favores e integrarlas plenamente a la vida del Imperio.¹⁷⁶

1.4.3. Fuentes alternativas de autoridad: gnosis y profecía.

La estructura eclesiástica convivía con formas que a veces se contraponían a ella. Mientras que los miembros de los grupos verticales creían que Cristo había muerto por los pecados de la gente y resucitado corporalmente, instaurándose como mediador indispensable entre Dios y los hombres, otros creían que era un maestro del conocimiento que daba a ciertos humanos la manera de unirse a la auténtica realidad. Quienes profesaban lo primero estaban equivocados al unirse “al nombre de un muerto, pensando que serán puros por ese nombre”, y “proclamando la enseñanza de un muerto”.¹⁷⁷ Cristo era Salvador porque había revelado una gnosis especial para que el hombre trascendiera su existencia terrenal, no porque su muerte en sí misma pudiera redimir a la humanidad de su imperfecta condición.

La verdadera aportación de Cristo no era su muerte –aparente para ellos–, sino sus palabras que sugerían, sin señalar, la vía que el hombre debía seguir para hallar su morada real. En este contexto la gnosis significaba fundamentalmente conocimiento de Dios, la constitución del cosmos y la salvación del hombre. Tal saber era un don de la divinidad –ya que sin esa gracia permanecería ignota– y estaba ligado a la experiencia de la revelación e iluminación interior, por lo que no era sólo una información teórica o argumentativa, sino develaba los medios salvíficos del hombre. La gnosis era tanto instrumento de salvación como la forma misma en la que se poseía. Tal relación dialéctica tocaba al receptor del saber. Según Hans Jonas, la sapiencia gnóstica “se refiere a lo particular (porque la deidad trascendental es todavía un particular), y la relación del conocer es mutua, es decir, conocer es al mismo tiempo ‘ser conocido’, que implica por parte de lo ‘conocido’ un ‘darse a conocer’ activamente”.¹⁷⁸ Aunque Dios era incognoscible como tal, el humano tenía una chispa divina en sí y la capacidad latente de unirse a lo divino. Esta intelección luminosa – llamada *epinoia* por algunos– transmitía nociones no seguras ni completas, pero sí indicios

¹⁷⁶ La participación de obispos en el nombramiento de otros, junto con los laicos en Cibr. *Ep.* 55.8.3-4; 59.5.2.

¹⁷⁷ *Apocalipsis de Pedro (ApP.)* 74.10-20. *Tratado del Gran Set (TrGSt.)* 60.21. Cfr. *Iren. Adv. Haer.* I.24.4. Su faceta como maestro en *Evangelio de la Verdad (EvV)*. 18.10-20.

¹⁷⁸ Jonas 2003: 69. La naturaleza de este conocimiento rebasa los objetivos de la tesis. Para un comentario más amplio, *vid.* Markschiefs 2002: 15-19. Piñero 2007: 92-95.

e imágenes que iban más allá de sí mismas y orientaban a lo que no puede entenderse de modo cabal. El cristiano debía confiar en la intuición espiritual para sobrepasar el contexto que imponía el lenguaje cotidiano sobre Dios y hallar el camino de la realidad divina. Así, el conocimiento era la forma adecuada de la salvación, superior a cualquier otro medio.¹⁷⁹

Tal sapiencia debía ser averiguada por cada uno, llevado por las señas dadas por Cristo. Con estilo similar a las sentencias delficas, los dichos del Señor insinuaban que la búsqueda de la salvación era personal e introspectiva. En *Tomás el Atleta*, Cristo advierte al apóstol que “el que no se ha conocido no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad del Todo”.¹⁸⁰ En el *Evangelio de Tomás*, Jesús exhortaba: “que no cese el que busca en su búsqueda hasta que encuentre, cuando encuentre se turbará y cuando se turbe se maravillará y reinará sobre el Todo”.¹⁸¹ La gnosis insistía en el conocimiento del hombre de sí mismo, la sabiduría sobre Dios y el redescubrimiento interno de los lazos que unían a ambos, superando toda práctica valorada por otros cristianos. Ireneo decía: “La perfecta redención consiste para ellos en el mismo conocimiento de la naturaleza indecible [...] El hombre interior, el espiritual, es redimido por medio del conocimiento, y a tales les basta el conocimiento de todas las cosas. Ésta es la verdadera redención”.¹⁸² Hipólito transcribió fragmentos de una carta interesante de Monoimo que destaca la pesquisa introspectiva y subjetiva como elemento soteriológico y teológico indispensable para el cristiano con un saber profundo.

Cesa ya de buscar a Dios y a la creación y cosas por el estilo, y búscate a ti mismo desde ti mismo y aprende quién es el que en tu seno se apodera de todas tus cosas sin excepción mientras dice: mi Dios, mi intelecto, mi pensamiento, mi alma, mi cuerpo. Aprende de dónde viene el entristecerse y el alegrarse, el amar y el odiar, el velar y el dormir sin pretenderlo, el airarse y el querer sin pretenderlo. Si tales cosas buscas con diligencia, hallarás en tu propio seno la unidad y la multiplicidad de acuerdo con aquel único trazo, y entonces encontrarás la salida de ti mismo.¹⁸³

A diferencia de los ponderadores de la organización piramidal que favorecían funciones diferentes para los cristianos, los poseedores de la gnosis pensaban que quienes tenían el conocimiento secreto que proveía la salvación eran iguales en la fe. Constituían una élite

¹⁷⁹ Pagels 2004: 189-192. Jonas 2003: 202-203. Doresse 1978: 21-23.

¹⁸⁰ *Tat.* 138.15-17. “el Señor de [...] Delfos, ni dice ni oculta nada, solamente indica”. *Her. Fr.* 93. Este cariz subjetivo era ambiguo y pedante para Plotino, pues dirigían a Dios, pero sin decir cómo. *Enn.* II.9.15.3.

¹⁸¹ *Evangelio de Tomás (EvT.)* 32.15-20.

¹⁸² *Iren. Adv. Haer.* I.21.4.

¹⁸³ *Hipp. Ref.* VIII.15.1-2.

con una sapiencia esotérica, pues no era accesible a todos.¹⁸⁴ Eran más inclinados a confiar en la meditación personal que en cualquier agente externo, tuviera el estatus que tuviera. Aunque se compartía el saber secreto, cada quien debía usarlo para salvarse a sí mismo sin necesitar intermediarios ante Dios o intérpretes de los libros sagrados. La noción resultante de potestad era ambigua porque la gnosis era en sí misma un tipo subjetivo de autoridad que rebasaba otras como la clerical. Algunos se quejaban de quienes, llamándose perfectos y gnósticos, “llenos de orgullo y arrogancia, se consideran superiores al Apóstol”.¹⁸⁵

Otro fenómeno importante fue la corriente inspirada. Los profetas habían sido parte de Israel y los primeros grupos cristianos, así como la preocupación por definir cuál era la profecía verdadera. En la segunda mitad del siglo II se difundió un movimiento que se autodenominaba la Nueva Profecía. Montano, Maximila y Priscila afirmaban poseer el Espíritu Santo, por el que recibían revelaciones por parte de Dios, cuya acción cumplía la promesa de Jesús de enviar al Paráclito que develaría conocimientos no referidos por él y a la misma acción profética vivida en tiempos de sus discípulos y posteriores a ellos.¹⁸⁶ Esos personajes daban a conocer información que no estaba en los textos que las comunidades aceptaban como inspirados. Al realizar el papel vaticinado por Cristo, sus profecías tenían un valor complementario y actualizador de lo que habían dicho el maestro y sus seguidores. Comunicarse directamente con el Espíritu Santo que había insuflado a profetas y autores del pasado les daba la misma o mayor autoridad que los libros sacros, pero con la diferencia que era la revelación presente y, al mismo tiempo, previa al fin del mundo. Su ascendente en ciertos colectivos se refleja en la gran cantidad de adeptos dispuestos a defenderlos de los clérigos que los cuestionaban y el prestigio que exhibían entre sus seguidores. Unos de ellos, según sus detractores, “incluso osan decir que ha habido en estas mujeres [Maximila y Priscila] algo más grande que Cristo”.¹⁸⁷

La fuente divina de estas revelaciones otorgaba a los profetas un liderazgo molesto a los jerarcas eclesiásticos, ya que era difícil –por no decir renuente– de controlar y, además, una potestad más alta que la de los clérigos. Los vates obtenían rápidamente influencia y presencia por recibir información procedente de Dios, lo que resultaba sospechoso a los

¹⁸⁴ Ehrman 2009: 263. Marksches 2002: 19-20.

¹⁸⁵ Clem. *Paed.* I.52.2.

¹⁸⁶ Hipp. *Ref.* VIII.19.1. Euseb. *HE.* V.16.4, 7-9; 19.2. Cfr. Pagels 2004: 103-105.

¹⁸⁷ Hipp. *Ref.* VIII.19.2. Cfr. Euseb. *HE.* V.16.3; 18.13. En Cesarea de Capadocia una profetisa se impuso como potestad en unos grupos al realizar milagros y mostrarse llena de Espíritu Santo. Cipr. *Ep.* 75.10.2-4.

cabecillas de las congregaciones. Las formas horizontales o menos institucionalizadas eran regularmente descalificadas porque sostenían ideas discordantes con las episcopales. Los visionarios asumían que el Espíritu Santo estaba vigente dando a conocer cosas ignoradas por los apóstoles y completando la revelación divina. Personajes como Montano y Mani se veían a sí mismos y eran estimados como vehículos utilizados por el Paraclíto prometido por Jesús para informar los más recientes desvelamientos divinos. Cuando sus palabras no coincidían con la jerarquía eran acusados de estar poseídos por espíritus malignos.¹⁸⁸ En cambio, para los abiertos a los vaticinios, el Espíritu Santo era una realidad viva que incitaba a los cristianos a actuar conforme a las pautas inspiradas por Dios. Negar esa fuerza significaba desprestigiar su intervención en la vida cristiana, reducir al fiel a un papel pasivo y delegar toda iniciativa en los dirigentes de las iglesias. Tertuliano, como adepto de la Nueva Profecía, afirmaba que con ello el cristianismo se arriesgaba a comprimirse en “la iglesia de un puñado de obispos”.¹⁸⁹

No obstante, el tema esencial de estas discusiones radicaba en la facultad de definir y controlar lo que era correcto, y quién debía hacerlo. Los grupos organizados de forma vertical lo tenían claro; según Chilton y Neusner, a diferencia de los líderes carismáticos y proféticos que ostentaban una autoridad personal, para los jerarcas la estructura eclesiástica era el genuino instrumento del Espíritu Santo en la Iglesia y, por ende, como señala Bart Ehrman, “nadie excepto los obispos nombrados por los herederos de Cristo podía tener razón sobre las verdades de la fe”.¹⁹⁰ A menos que se ajustaran a los dictados de la potestad piramidal, los profetas y visionarios fueron vistos con recelo al ser difíciles de vigilar, apelar a una iluminación divina directa –no mediada por la cadena apostólica y episcopal–, y rebasar la autoridad de las Escrituras que los dirigentes eclesiales pugnaban por marcar como el canon de textos inspirados que sirvieran como base del saber divino. Lo contrario abría paso a continuas revelaciones que cuestionaban el carácter definitivo de los escritos santos y a líderes que se asumían como sus únicos y legítimos intérpretes. La pugna por remarcar quién tenía la facultad fidedigna de dar a conocer el mensaje de Dios fue de suma importancia en el cristianismo primitivo y continuó siéndolo en otros momentos.

¹⁸⁸ Euseb. *HE*. V.16.7-9. Cipr. *Ep*. 75.7.3. El interés por distinguir a los verdaderos profetas de los falsos se ve en la *Didaché*. 12.7-12. Para el aura profética e inspirada de Mani, *vid.* Bermejo Rubio 2008: 44-50.

¹⁸⁹ Tert. *Pudit*. 21. *Apud* Quasten 1973: 627. Paradójicamente la Nueva Profecía creó una forma piramidal para organizarse y divulgar su mensaje, lo que habla de sus ventajas. Piñero 2007: 127.

¹⁹⁰ Ehrman 2009: 215. Chilton y Neusner 1999: 119.

1.5. Autores y autoridades en la configuración religiosa.

“es una ley establecida por la naturaleza, que en verdad ha sido dada a conocer por los dioses: el inferior obedece al superior”.
Elio Arístides. *Discurso 24*.

La autoridad de la religión cívica romana tenía el mismo sustento que la expresión política del poder y esto reforzó la íntima relación entre religión y política en el terreno público. El inicio del Imperio romano no implicó la supresión del aparato religioso tradicional porque los antiguos sacerdotes conservaron su vigencia y papel como propiciadores de la buena relación entre los dioses y el Estado, lo cual fue alentado por los emperadores. En esta línea la relevancia del príncipe como figura cívico-religiosa con amplios poderes para propagar, favorecer, inhibir y prohibir prácticas culturales en Roma se extendió a todo el Imperio. Tal evolución se dio particularmente en los siglos II y III, y acompañó al proceso de continua sacralización de la figura imperial, y su creciente vinculación institucional y personal con ciertos dioses, sobre todo desde los Antoninos y los Severos. La sacralización del príncipe justificó su intervención directa en materia religiosa con implicaciones sociopolíticas. La actividad religiosa pública en Roma mantuvo el modelo político, pero éste fue enriquecido con el poder cívico-religioso del emperador, influyéndose mutuamente y adquiriendo dimensiones netamente imperiales. Así, la autoridad política de la religión romana fue la base de su conformación identitaria: cuáles eran los modos y dioses que un romano debía observar y adorar abiertamente.

Las formas judías y cristianas también tuvieron sus propios sentidos de potestad, pero, a diferencia de la religión cívica, se plasmaron en el reconocimiento de textos sacros y de cabecillas comunitarios. Aparentemente la existencia de santas escrituras daba un cimiento claro para las expresiones culturales, pero la lucha por definir tales escritos fue intensa porque se trataba de definir una fuente incuestionable de revelación divina que sirviera como fundamento de la vida social y religiosa, punto especialmente álgido en el cristianismo que carecía del sostén étnico del judaísmo. Más agria fue la disputa por señalar a quienes estaban autorizados para interpretar los libros sacros, saliendo a flote las figuras del rabino y el clérigo. Las discusiones apuntan a que el fenómeno ocurrió paralelamente para judíos y cristianos, lo que demuestra intereses y problemas semejantes. Fue difícil porque los constantes intentos de reforzar sus poderes hallaron resistencias que poseían sus

propias alternativas de potestad, lo que enfrentaba visiones distintas de lo que era ser judío o cristiano y el papel que debía tener en las comunidades. Resultan destacados los choques entre la realidad textual producida por esas figuras y el entorno que se resistía al cuadro rígido que pretendía imponerse. Empero, ambos personajes ganaron importancia y se erigieron como puntos de referencia para regular, o pretender hacerlo, las dinámicas cada vez más complejas de sus respectivos grupos.

En los casos estudiados el tema de la autoridad estuvo relacionado con el poder de normar y dirigir las manifestaciones culturales, poniendo el acento cívico en el caso romano, la vida familiar y colectiva en el judío y, aparte de ésta, el individual en el cristiano. En distintos grados un argumento empleado para ejercer el mando religioso fue de orden divino; sea directo o mediado, la divinidad aparecía como fuente para controlar y regir los distintos tipos de colectivos, y cada caso usó sus propias herramientas de imposición. En parte la autoridad religiosa se justificó por su origen sacro y ello la facultó para realizar acciones que rebasaban lo que actualmente se considera religioso. En el mundo occidental moderno la actividad cultural tiene un ámbito predominantemente privado, pero, como se ha visto, en la Antigüedad no ocurría eso. En distintos niveles las expresiones analizadas tenían una vertiente pública que tendía a la verticalidad proclive a la consolidación de instituciones que reclamaban el poder para sí y obediencia por parte de sus colectivos. Un elemento integral en estos procesos fue la capacidad de representar paulatinamente la potestad religiosa en términos convenientes a las necesidades e intereses de cada grupo, lo que significó la reelaboración de pautas de inclusión y exclusión, aunque la confección de dichas imágenes debía lidiar con la realidad social a la que deseaba influir y constituir. Así, el criterio de autoridad religiosa fue importante en la construcción de la autopercepción de los grupos y estuvo relacionado con los avatares contextuales del periodo.

Capítulo 2. La tradición en las religiones antiguas.

Las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI han sido testigos de continuos cambios científicos y tecnológicos como ningún momento anterior. Si algo tardaba décadas, siglos o milenios en modificarse, ahora en cuestión de años se observan notorias transformaciones en las condiciones cotidianas de millones de personas. Lo que en una etapa es el último avance técnico, en unos cuantos meses es rebasado por un producto más sofisticado. Todo esto contribuye a que las nuevas generaciones, nacidas en un entorno marcado por la vorágine tecnológica y el enaltecimiento de las innovaciones, tengan una perspectiva histórica más corta y que les resulten más lejanos e incomprensibles artefactos, hábitos, acontecimientos y valores que se remontan a tiempos propios de padres y abuelos. El apego a lo antiguo y la ponderación del ayer han dado paso a las incesantes alteraciones que forman parte de la experiencia usual de los habitantes del mundo moderno occidental, lo que provoca que regularmente lo vetusto, si bien puede ser objeto de moda, es visto como obsoleto por varios individuos.

A pesar de esto, y sin pretender establecer divisiones tajantes, un asunto de capital importancia en la Antigüedad fue la tradición. En términos generales las sociedades preindustriales se caracterizaron por su inclinación a las prácticas enraizadas en un pasado venerable que les confería un sentido de continuidad histórica y de cohesión grupal. En siglos anteriores las mutaciones eran más lentas y esto ayudaba a sentir más próximos los valores y hábitos de épocas pretéritas. Las costumbres tenían gran peso en el reforzamiento del entramado social al conectar a las distintas generaciones entre sí y coadyuvar al sentido de pertenencia a través del tiempo. La tradición era parte del contexto religioso que, si bien está vinculada con la de la autoridad, por razones expositivas se trabaja en un apartado distinto con el objetivo de analizar sus implicaciones en el espectro religioso de los siglos II

y III. Se verá su sentido y función en ciertas corrientes religiosas, el concepto que formaron de ella, los lazos que tenía con otros aspectos y su papel en la definición de la religión.

2.1. La tradición en la religión cívica romana.

Concedamos, en efecto, a la tradición de los hombres,
sobre todo a una no sólo inveterada, sino también
sabiamente transmitida por nuestros mayores.
Cicerón. *De la República*.

2.1.1. Las vías de aproximación a lo divino y el carácter del culto estatal en Roma.

Hace años Arnaldo Momigliano se preguntaba cómo los pueblos antiguos aprendían de religión y se percataba que había poquísimas referencias literarias a lo que podría llamarse “educación religiosa” en Atenas y Roma, aún menos en la segunda que en la primera. Decía que los autores latinos mencionaban su formación cultural, pero eran sorprendentemente pocos en el terreno religioso.¹⁹¹ Al proponer la cuestión así, implícitamente tomaba como referencia al judaísmo y al cristianismo, cuyos libros sacros suministran una plataforma para estudiar y aprender los fundamentos de ambos. No obstante, varias prácticas culturales eran rutinarias y no se difundían de modo formal, sino mediante usos y hábitos de padres a hijos. Actos como suplicar a los dioses, visitar los templos, acercarse la mano a los labios frente a una estatua o en un lugar sagrado, ofrecer las primicias de las cosechas o de los rebaños a las deidades, levantar un altar en la propiedad personal o un bosque, untar de aceite una piedra y coronar un ramo eran considerados religiosos, y para ello no se requería instrucción especializada.¹⁹² Los romanos veían componentes de su religión en numerosos relatos, objetos y prácticas que remitían a su pasado, conformando los recuerdos personales y colectivos sin la necesidad de recurrir a un sustento textual, lo que daba una forma arcaica al culto estatal.¹⁹³

El talante público de la religión romana permitía su interrelación con otras esferas. La familia era la primera vereda de acercamiento a las formas religiosas de la ciudad como

¹⁹¹ Momigliano 2011: 127-128, 146-147. Sin embargo, más adelante reconocía que los romanos tenían medios más informales para acercarse a los elementos religiosos.

¹⁹² Plin. *Ep.* IV.1. IX.39. Apul. *Apol.* 56. Min Fel. 2.

¹⁹³ Rüpke 2014: 37.

ceremonias y ritos, además de las propiamente domésticas como el culto al genio, los lares, los penates y los manes. En el teatro, el circo y la arena también tenían cabida aspectos religiosos al aludir o recrearse relatos míticos, lo cual es normal si se considera el origen sacro del teatro. Aunque esos lugares tomaban cada vez más un carácter lúdico, las estatuas de los dioses y las inscripciones hacían varias alusiones a la vida religiosa de la ciudad.¹⁹⁴ El espacio urbano y rural estaba plagado de sitios asociados con seres sobrenaturales como templos, altares, encrucijadas, mojones, bosques y fuentes donde circulaban relatos marcados por constantes intrusiones divinas. La mitología griega que Roma adaptó y las celebraciones cívico-religiosas del calendario eran otras rutas de aproximación a los dioses y las muestras de su favor hacia la *Urbs*.¹⁹⁵ De varias formas el individuo tenía contacto con la religión cívica como parte de su experiencia cotidiana.

El carácter práctico del culto cívico favorecía su concreción en la puntual ejecución de rituales y ceremonias por parte del Estado. Al carecer de libros revelados, salvo los sibilinos de contenido profético que eran más una guía de formas sacrificiales y rituales que una fuente de información discursiva, el culto romano se asentaba en la transmisión concienzuda y respetuosa de ritos, ceremonias y sacrificios realizados por las autoridades establecidas por generaciones. Para entender las dimensiones de este fenómeno es útil la definición de tradición de Eric Hobsbawm como el “conjunto de prácticas, regidas normalmente por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, lo que implica de manera automática una continuidad con el pasado”.¹⁹⁶ La religión pública se sustentaba en la realización de actos que formaban un amplio bagaje cultural validado por su antigüedad y el Estado, causantes del vínculo adecuado con los dioses del Imperio romano.

Esto cobra más sentido si se recuerda que la tradición, entendida como la suma de costumbres socialmente realizadas y aceptadas por un grupo, era vital para la subsistencia de prácticas, no de dogmas o doctrinas. En las religiones reveladas y de libro se da mayor peso a la fijación de ideas estructuradas que definen lo que un fiel debe creer para ser parte de un colectivo. La declaración de principios es asumida como parte del estudio que el fiel

¹⁹⁴ Tert. *Spec.* 3-10.

¹⁹⁵ Para las en que se conocían elementos vinculados a la religión: Rives 2007: 29-31. Feeney 1999: 138-139.

¹⁹⁶ Hobsbawm 2002: 8. Cfr. Finley 1984: 35.

hace de las verdades exhibidas en las escrituras sacras y del convencimiento al que llega. En contraste, el culto cívico tenía una dinámica distinta en la relación del partícipe con él porque, entre otras cosas, su noción de creencia era más abierta y flexible.¹⁹⁷ La existencia y naturaleza de los dioses eran problemas filosóficos, discutidos y planteados en términos metafísicos. En cambio, la religión oficial no se ocupaba de probar su presencia o especular sobre su esencia porque se daban por evidentes y descontadas al no haber ningún pueblo que careciera de noción sobre las divinidades.¹⁹⁸ Las convenciones básicas del culto estatal eran la existencia de las deidades, su intromisión en los asuntos humanos, su favor a los hombres respetuosos de las leyes, y la efectividad de formas concretas para atraer su benevolencia y asegurar la *pax deorum*. Era un saber activo que no requería explicaciones teóricas, sino la asistencia a ceremonias y ritos que contrasta con el énfasis judeocristiano en la doctrina y la fe. El acento estaba en la ortopraxis, no en la ortodoxia que carecía de sentido en el culto cívico.¹⁹⁹ El partícipe no tenía dogmas que profesar de modo coherente o sistemático, sino asistir a los rituales ejecutados por las potestades encargadas de ello. La tarea de las autoridades era “la gestión de las relaciones entre la comunidad y sus dioses en el aquí y el ahora y en el futuro previsible, más que la revelación de una verdad divina o la salvación después de la muerte”.²⁰⁰

Denis Feeney ha observado que la religión romana ha tenido la mala fama de ser un producto secundario y artificial frente a la originalidad y vivacidad de la griega. Según él, este bosquejo ignora la adecuación romana de los mitos helenos para enriquecer su propio bagaje y formas de entender a los dioses, y asimilar los esquemas culturales griegos. Visto así la religión romana adquiere un sentido más positivo pues, al adoptar los mitos y dioses helenos, Roma reclamaba el derecho de tomar un patrimonio ajeno sin importar que no fuera autóctono o antiguo.²⁰¹ Algo similar ocurre con el papel de la creencia en la religión cívica. Regularmente se dice que los cultos domésticos y soteriológicos son más auténticos e íntimos porque el sentimiento religioso es más genuino en ellos. Se valora la experiencia

¹⁹⁷ Al menos el ideal es ese. En la práctica solamente pocos fieles conocen y explican las creencias cristianas y judías, por referir las religiones decisivas en la conformación de Occidente. Otros poseen un saber aceptable de los dogmas, la mayoría unos conocimientos básicos y hay quienes desconocen totalmente las doctrinas.

¹⁹⁸ Cic. *Nat. Deo*. I. *Har. Resp.* 19. Luc. *Zeus Trag.* 53. Max. Tyr. *Disert.* XI.4-5. Mar. Aur. XII.28. Apul. *Dem. Socr.* 3. Min. Fel. 8.1.

¹⁹⁹ Rives 2007: 48-49. Feeney 1999: 139. Bispham 2009: 239-240. Ogilvie 1995: 10-11. Veyne 1989: 210.

²⁰⁰ Bispham 2009: 236.

²⁰¹ Feeney 1999: 60-70. Paul Veyne dijo lo mismo sobre la cultura romana al definirla como original debido a la naturalidad con que se apropiaba de la civilización griega. 1991: 27.

religiosa como sincera y positiva conforme el nivel de significación emocional del fiel. En cambio, la religión oficial era impersonal y fría al centrarse en la ejecución de acciones repetitivas y monótonas que no apelaban a la emoción, sino a la eficacia formular y la presencia colectiva.²⁰² Tal óptica procede del molde judeocristiano que, al ponderar otros atributos, se mostró como la contrapartida del esquema rígido de la religión oficial. Esta perspectiva suministra una función central a la creencia, aplicando su concepto sistemático –cristiano y europeo– a la religión cívica romana, ignora que en la Antigüedad había tratos distintos con lo divino, dificulta su comprensión al juzgársele de acuerdo con criterios de emotividad y sinceridad que fueron moldeados por el cristianismo y no reconoce la sensibilidad propia del culto cívico.²⁰³

Para S.R.F. Price, el criterio de creencia individual ha llevado a pensarla como algo natural y vivido por todos los humanos del mismo modo a través del tiempo. El énfasis en la emoción y el sentimiento para calificar de genuina una religión es algo cristiano, pero impropio para el culto cívico porque es “aplicar los parámetros de una religión al ritual de otra sociedad sin considerar su relevancia para los parámetros indígenas”.²⁰⁴ Las creencias se hallan en cánones formales, dogmas sistemáticos o ideas flexibles, contradictorias y maleables enmarcadas en la ausencia de organización ideológica, y sus funciones también son diversas.²⁰⁵ La religión cívica romana tenía el último modo, no el judeocristiano, sin el papel medular que se le asigna en otros sistemas. Parece que, al valorar la creencia en Roma, tácitamente se piensa que debería tener el mismo sentido que en las corrientes religiosas definitorias de la civilización moderna.

²⁰² Cumont 1987: 37. Bayet. 1984: 290. Friedlaender 1945: 1063-1065. Burckhardt 1996: 137-138. Estos autores definen la religión romana como anquilosada, formal y carente de fe, y realizan una operación lógica: si el mundo romano estaba en crisis, *ergo* también su religión. Por su sesgo negativo, hay quienes critican ese modelo y prefieren hablar de cambio, no de decadencia, aunque admiten que la elección de las voces obedece, en cierto grado, a la simpatía o antipatía del historiador sobre este periodo. Scheid 1991: 127-128. Frankfurter 2006: 543-544. Bispham 2009: 243-244.

²⁰³ La crítica al modelo de la creencia personal como rasgo esencial de la religión y la defensa de su rango flexible en los cultos antiguos son tratados en Price 1998: 116-117. Frankfurter 2006: 545. Veyne 2009: 90-393. Rives 2007: 48-50. Feeney 1999: 13. Wilken 2003: 53-54. Ando 2008. IX-XVII. El acento en los aspectos subjetivos, internos y sentimentales fue constante en la historiografía europea de la religiosidad a finales del siglo XIX e inicio del XX. Para sus causas y desarrollo: Bonnet 2007: 9-17.

²⁰⁴ Price 1998: 10. (“That is to apply the standards of one religion to the ritual of another society without consideration of their relevance to indigenous standards”.) La devoción y sinceridad personal también existían en los antiguos cultos, pero tenía mayor peso en el cristianismo, cuyos apologistas ubicaron esos rasgos, junto con la preocupación moral, en un sitio central como si debiera serlo en todo caso. Liebeschuetz 1979: 265, 270. Veyne 2009: 393-410. Ramírez Batalla 2009: 267-269.

²⁰⁵ Hicks 2010: XV. Las prácticas religiosas romanas llevaban implícitas las nociones de existencia de los dioses y su intervención en los asuntos humanos. Hurtado 2016: 43.

De igual modo, la religión cívica no era el único medio para aproximarse a lo divino si se recuerda la división tripartita de Varrón que distinguía la teología cívica, la mítica y la filosófica. Dichos campos poseían sus propios métodos para estudiar lo sagrado y ligarse con él sin contar otras vertientes como la magia y la astrología.²⁰⁶ En esta diversidad las creencias en la religión cívica, por más laxas que fueran –o mejor dicho, gracias a ello–, se integraban sin problema en el entramado de ceremonias y ritos guiados por el Estado que favorecía la intervención grupal y repetía las formas seguidas por los romanos del pasado. Con su efectivo tono retórico Cicerón subrayó esto al escribir que muchos se habían dado cuenta del poder divino sobre los hombres y lo habían defendido con estilo convincente en tratados de modo que “aunque veo que han sido redactados por inspiración divina, son, con todo, de una naturaleza tal que da la impresión de que, más que haberlos aprendido de ellos, han sido nuestros antepasados quienes los han inspirado”.²⁰⁷

2.1.2. La función de la tradición en el culto estatal romano.

Según Eric Hobsbawm, hay sociedades y comunidades para las que el pasado es un modelo para el presente, por lo que cada generación trata de reproducir con la mayor fidelidad posible a la que le precedió. El pasado social formalizado es producto de una selección elaborada a partir de lo que se recuerda o puede recordarse. La atracción que ese pretérito concebido como continuidad y tradición ejerce es muy fuerte al vincular directamente con los antepasados.²⁰⁸ En términos generales estas reflexiones son pertinentes para analizar la sociedad romana que tenía una vena tradicionalista muy marcada y en que la religión jugaba un papel fundamental. En un medio en que el culto cívico no intentaba acaparar la relación personal con los dioses –sólo regular los lazos entre el grupo y ellos–, en que la cercanía con la esfera sacra se daba de muchas maneras y que no había una iniciativa estatal para coordinar esas rutas, la transmisión generacional tenía la valiosa función de inspirar las normas socialmente aceptadas. Macrobio anotó la idea de legado por Julio Festo: “la costumbre se estableció en relación con las devociones de los padres y las ceremonias de

²⁰⁶ Tert. *Ad Nat.* II.9.1-2. August. *CD.* VI.1-3. Para la variedad de enfoques y métodos para aproximarse a lo divino en el mundo antiguo, *vid.* Vernant 2002: 100-101. Liebeschuetz 1979: 36-37. Ogilvie 1995: 32-35.

²⁰⁷ Cic. *Har. Resp.* 19. Un poco antes escribía que “considero inspiradores y maestros de los cultos religiosos a nuestros antepasados”. 18.

²⁰⁸ Hobsbawm. 1998: 23-24, 34.

los antepasados”, y lo afianzaba al decir que “la costumbre precedió y siguió el cultivo de la costumbre, esto es, la tradición”.²⁰⁹ En esas devociones y ceremonias estaban integradas las religiosas que propiciaban la seguridad de la ciudad como conjunto. Precisamente el carácter no sistémico de la religión cívica hacía a la tradición imprescindible como dadora de componentes y saberes útiles para la sociedad romana. Esto reforzaba el sentido de continuidad con el pasado, creando y afianzando su identidad porque los rituales se habían transmitido fielmente a través del tiempo y probado su eficacia gracias a los magistrados acreditados, siendo el príncipe el más relevante en el sistema personal de poder. Con un claro sentido del pasado, los romanos participaban en sus fiestas cívico-religiosas con la certidumbre –así lo creían– de que lo hacían como sus antepasados y fortalecían su sentido comunitario. Así, la historia era un referente primordial para su identidad religiosa.

La tradición cultural desempeñaba un puesto primario en la preservación de lo que Roma consideraba propio y benéfico para sí. Minucio Felix registraba el sentimiento enraizado de apego a la religión cívica. Con claro tono ciceroniano, el personaje de Quinto Cecilio Natal apuntaba los problemas de la esfera divina: si la naturaleza es causante de todo, si la combinación de elementos dieron sustento y forma a todo cuanto existe, si los componentes de los seres vivos vuelven a la natura en la muerte como decían los epicúreos en su concepción materialista y atómica, entonces los dioses no existen y la religión no tendría sentido. El tema se volvía más grave cuando se notaba que los desastres naturales afligían a buenos y malos por igual, los mejores eran los primeros en fallecer en batalla, los malvados como Falaris de Agrigento y Dionisio de Siracusa conseguían tronos y vivían plácidamente, pero justos como Camilo y Sócrates fueron exiliados o ejecutados.²¹⁰ Ello ponía en entredicho la intervención divina en los asuntos humanos y la misma existencia de las deidades; tanto peor era que la filosofía no daba certeza alguna sobre los dioses con su pluralidad de opiniones al respecto. Pese a esto –o gracias a–, la reacción de Cecilio fue el apego más fuerte a la religión cívica porque era lo más verosímil y firme entre tanta incertidumbre: “siendo entonces la naturaleza cierta o la fortuna incierta, cuánto más reverente y mejor es acoger la enseñanza de los mayores como sacerdotes de la verdad,

²⁰⁹ Macr. *Sat.* III.8.9-12. Para la importancia de las narrativas generadas –históricas o no– por un grupo para generar una identidad, *vid.* Rüpke 2014: 50-51.

²¹⁰ Min. Fel. 5.7-12. En boca del pontífice máximo –y escéptico en filosofía– Cota, Cicerón decía que la argumentación estoica a favor de la existencia de los dioses por Balbo era limitada. La idea de providencia divina chocaba con los muchos casos en que los virtuosos sufrían y los malos gozaban. *Nat. Deo.* III.80-84.

observar los ritos religiosos transmitidos; adorar a los dioses, a quienes has sido instruido por nuestros padres a temer antes que conocer a fondo; ni expresar opinión sobre los númenes, sino creer en los antepasados, quienes aún en una edad ruda, en el mismo nacimiento del mundo, merecieron tener a los dioses propicios o como reyes”.²¹¹

Para el aristócrata Cecilio la tradición era el criterio cardinal para definir lo cierto, o al menos lo verosímil, porque contaba con la aprobación del venerable pasado romano. El *mos maiorum* tan querido por Roma proporcionaba la única guía segura para mantener la *pax deorum* por parte de la comunidad entre tantas opiniones discordantes y procedentes de diferentes fuentes como el mito y la filosofía. Como ya se dijo, esta argumentación presenta notables paralelos con la de Cicerón en boca de Cota al toparse con un problema semejante. El pontífice máximo afirmaba que su creencia en los dioses y en la religión romana no se apoyaba en argucias filosóficas, sino en la validez de la tradición. Sobre las costumbres escribía que las “defenderé siempre y siempre las he defendido, y de aquella opinión que recibí de nuestros mayores sobre el culto de los dioses inmortales jamás el discurso de algún docto o indocto me apartará”.²¹² Los ancestros habían creado y mantenido usos e instituciones que proveyeron a Roma de una buena relación con las deidades. Volviendo a Cecilio, la eficacia y utilidad de salvaguardar el legado heredado por los antiguos era mayor cuando se recurría a los momentos históricos en que la omisión y el desprecio a esas formas se tradujeron en desastres naturales y militares para Roma. Lo más sensato era preservar las formas de adoración sancionadas por la tradición y preservadas sin interrupción desde su origen, por lo que la santidad de los templos y las ceremonias era reforzada por su prolongación.²¹³ Se tomaba la historia como prueba de la pertinencia del culto público y se abogaba por la permanencia del bagaje ceremonial y ritual que había pasado de una época a otra con resultados benéficos para Roma. La referencia histórica para el comportamiento cívico-religioso de la colectividad era la tradición.

²¹¹ Min. Fel. 6.1. “Cum igitur aut fortuna certa aut natura incerta sit quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere, deos, quos ante parentibus ante inbutus est timere quam nose familiaris, adorare, nec numinibus ferre sententiam, sed prioribus credere, quid adhuc rudi saeculo in ipsius mundi natalibus meruerunt deos vel faciles habere vel reges”.

²¹² Cic. *Nat. Deo.* III.2.5. Poco después Tito Livio expresó que, ante la dificultad de conocer la verdad, lo mejor era seguir la tradición cuando la antigüedad sancionaba algún suceso. Liv. VII.6.6. Cfr. el orgullo exhibido por los romanos respecto a su tradición religiosa en Tert. *Apol.* 6.1.

²¹³ Min. Fel. 6.3, 7.4. Nuevamente Cicerón resultaba la inspiración de estas ideas cuando escribió que era “propio del sabio defender las instituciones de los mayores conservando los ritos sagrados y las ceremonias”. *Div.* II.49. Cfr. Cels. *AL.* 106.

Este pensamiento enfatizaba la subsistencia de las ideas ancestrales sobre los dioses y su veneración por los mayores. Dado que nadie alcanzaba una sapiencia total acerca de las deidades, lo conducente era aceptar las prácticas religiosas antiguas, lo que explica la preeminencia notable de la tradición.²¹⁴ El abandono de las usanzas significaba el desprecio de los modos ancestrales y el riesgo de caer en prácticas inadecuadas. Con ello se pasaba del sentimiento religioso al supersticioso. En términos generales, mientras el culto oficial abarcaba los modos correctos de relacionarse con los dioses, la superstición rebasaba esos límites para abrazar caracteres excesivos e indignos para dioses y hombres. La superstición era la reverencia exacerbada a lo divino que se plasmaba en actos sin base o regulación, era enfermiza, vana y contraria a los usos habituales, y rebasaba lo prescrito por los mayores.²¹⁵ Para Plutarco el supersticioso era peor que el ateo, pues éste negaba la existencia de los dioses, pero el primero los creía vengativos y crueles. La superstición incitaba una actitud impía e incorrecta ante las divinidades e impulsaba actos ridículos y absurdos para aplacar su cólera. Por esto la calificaba como una opinión emocional y generadora de miedo que desalentaba y humillaba al hombre.²¹⁶ El queronense remarcó la conducta pertinente sobre el caso: “en cuestiones semejantes tanto el exceso de credulidad como el de desconfianza es peligroso, a causa de la debilidad humana que no tiene límite ni se controla a sí misma, sino que tan pronto se deja arrastrar por la vana superstición como hacia la indiferencia y el desprecio de las cosas divinas. La cautela y el ‘nada en exceso’ son lo mejor”.²¹⁷

Debido a esto, en la religión cívica “la piedad consiste en respetar escrupulosamente la tradición común, ya se trate de una ‘ley’ cultural, una orden emanada de la autoridad religiosa o, simplemente, la tradición conservada por los pontífices”.²¹⁸ Por ello el legado, y no las ideas individuales, marcaba las pautas idóneas para sostener una buena relación con los dioses. La vieja usanza se apartaba de las muestras extravagantes y emocionales que mostraban a los hombres como esclavos y a los dioses como tiranos. Al contrario, la forma cívico-religiosa exponía la medida y el autocontrol del hombre libre y ciudadano que se

²¹⁴ Frankfurter 2006: 560. Bispham 2009: 237.

²¹⁵ Espluga y Miró i Vinaixa 2003: 21-22, 27-28. Rives 2007: 184-188. También se incluían los sacrificios humanos, representaciones zoomórficas de los dioses y usos vinculados con cultos foráneos. Woolf 1998: 215. Rives 1995: 65-85. Wilken 2003: 60-61.

²¹⁶ Plut. *Superst.* 165B-167F. Al adoptar formas absurdas y toscas, “deshonramos y transgredimos la dignidad divina y ancestral de nuestra veneración a los dioses”. Plut. *Supers.* 166B. Cicerón tuvo una opinión parecida al distinguir la religión de la superstición, abogando por la primera y desechando la segunda. *Div.* II.148-149.

²¹⁷ Plut. *Cam.* 6.4. Cfr. *Superst.* 171E. La separación de ambos conceptos en Ramírez Batalla 2009: 260-264.

²¹⁸ Scheid 1991: 9. Cfr. una noción similar en Marksches 2001: 86.

ajustaba a la concepción patrono-clientelar de la sociedad romana y la trasladaba a los vínculos recíprocos entre dioses y hombres. La piedad real era ver a los primeros como benévolos y justos –no resentidos y caprichosos–, lucir una respetuosa distancia y no una familiaridad grosera.²¹⁹ La tradición romana recreaba la legítima *pietas* que los mayores habían practicado y heredado, y reproducía y consolidaba al mismo tiempo lo que era visto en Roma como socialmente aceptado, propio y correcto.

La tradición se plegaba al modelo sociopolítico prevaleciente en el Imperio romano. Por su carácter comunitario y generacional era un vínculo insustituible con el pasado de Roma y brindaba una guía fiable de conducta en los vínculos del Estado con los dioses. Esta certeza se volvió más acuciante cuando parecía que las desgracias sobre Roma se desbordaban en la segunda mitad del siglo II y en el transcurso del III. Ante los desafíos del periodo, era imperioso apoyar al Imperio y los usos heredados eran valiosos para esos fines al retomar las formas que habían probado su eficacia en otros tiempos. Por ello, según Alföldy, y contra Garnsey y Saller, se buscaba tenazmente el sostén de los ideales y las costumbres de Roma como el fundamento del Estado en los momentos más difíciles.²²⁰ En tales centurias el recelo a quienes no seguían las prácticas atávicas fue notorio porque fracturaban la herencia custodiada por los ancestros, justo en las coyunturas en que más se requería el apego a aquélla. Por esto Tertuliano indicaba lo primero que se decía contra los cristianos: “la acusación general que dirigís contra nosotros: el habernos apartado de lo establecido por los antepasados”, y en otra obra aclara el tipo de tradición que refiere, “la misma tradición de vuestros antepasados, motivo por el que principalmente señaláis a los cristianos como culpables de una transgresión –estoy refiriéndome al celo por el culto de los dioses...”²²¹ Empero, la desconfianza hacia los infractores de las normas vetustas no se reducía a los cristianos, sino a todo el que no cumpliera los deberes cívico-religiosos. En la etapa de los Severos, Dión Casio incitaba a obligar a participar en los ritos tradicionales a los seguidores de extrañas supersticiones. Mecenas decía a Augusto: “odia y castiga, no sólo por los dioses, a quienes desdeñan honrarlos, sino porque tales introducen nuevas

²¹⁹ Veyne 1989: 210-212. Frankfurter 2006: 557-558. Rives 2007: 184-186.

²²⁰ Alföldy 1984: 244, 262. Garnsey y Saller defienden que los grandes desastres romanos no habían ocurrido en el gobierno de Decio, por lo que el Imperio no estaba en crisis para él. Por ende, rechazan que su exigencia de sacrificar se debiera a su deseo de atraerse el favor divino. 1991: 205-206. Sin embargo, tal argumento es debatible porque entre Severo Alejandro y Decio habían acontecido asesinatos de príncipes, levantamientos militares, ataques bárbaros, epidemias y abandono de tierras, lo que el emperador no podía ignorar.

²²¹ Tert. *Ad Nat.* I.10.3. *Apol.* 6.10.

deidades, seducen a muchos a alejarse, y producen conjuras y grupos que distan mucho de convenir a la monarquía”.²²² Como se dijo en el capítulo previo, lo excepcional de esto era la aplicación imperial de medidas que anteriormente se reducían al ámbito de la *Urbs*, o cuando mucho a Italia, reforzando el tono universalista del concepto de romano. Dentro de sus atributos, según Dión Casio, el Estado debía tomar medidas para asegurar las formas culturales gratas a los dioses que habían probado su eficiencia.

Tal pensamiento coercitivo no era exclusivo del bitinio. Celso decía que la ruptura de la tradición religiosa era inadmisibles porque socavaba las formas ancestrales de piedad y negarse a jurar por el emperador cuestionaba el poder político, por lo que ese proceder debía ser castigado.²²³ Aun sin la dureza de esta postura, Porfirio también creía que quienes renegaban de los dioses patrios minaban los cimientos del Estado y se exponían a sus sanciones. Preguntaba “¿A qué castigo no sería justo entregar a los que han desertado de las tradiciones de los antepasados para convertirse en defensores de leyendas extranjeras y judías universalmente desacreditadas? ¿Cómo no es una perversidad y volubilidad extremas abandonar sin dificultad las instituciones patrias [...] y trazar un sendero nuevo y solitario que no respeta ni las tradiciones de los griegos ni de los judíos?”²²⁴ Para ambos filósofos el Imperio romano estaba facultado para penar a quienes no cumplían los cultos oficiales y desestabilizaban el orden social y político en todo su territorio.

Esta lógica llevó a Decio y Valeriano a fomentar la intervención individual en los sacrificios y las ceremonias inmemoriales cuando Roma sufría problemas y la ayuda divina era indispensable para resolverlos según las usanzas vetustas. También es perceptible en el edicto de los tetrarcas de 297 contra los maniqueos:

Algunas veces los ocios más grandes aconsejan a los hombres en comunidad a exceder la medida de la naturaleza humana, y los persuaden a ciertos géneros muy vanos y muy torpes de la doctrina de la superstición, de modo que parece que por capricho de su error arrastran también a muchos otros. Pero los dioses inmortales por su providencia se dignaron ordenar y disponer que las cosas que son buenas y verdaderas fueron aprobadas y establecidas en su integridad, por el consejo y deliberación de muchos varones no sólo buenos sino también ilustres y sapientísimos, a quienes no está permitido

²²² Dio Cass. LII.36.2. καὶ μίσει καὶ κόλαζε, μὴ μόνον τῶν θεῶν ἕνεκα ὧν ὁ καταφρονήσας οὐδ’ ἄλλου ἄν τινος προτιμήσειεν, ἀλλ’ ὅτι καὶ καινὰ τινα δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι ἀντεσφύροντες πολλοὺς ἀναπείθουσιν ἀλλοτριονομεῖν, κακὸν τούτου καὶ συνωμοσίαι καὶ συστάσεις ἑταιρείαι τε γίνονται, ἅπερ ἤκιστα μοναρχία συμφέρει.

²²³ Cels. AL. 59, 115.

²²⁴ Porph. Chr. 1H. (15R.) Cfr. Lact. Div. Inst. V.2.5-7. en caso que el autor criticado sea Porfirio. Para la oposición del tirio a la ruptura cristiana con el culto oficial, *vid.* DePalma Digesser 1998: 138-143.

enfrentarlas ni resistirlas, y una vieja religión no debiera ser criticada por una nueva. Sin duda, es propio del más grande crimen volver a tratar las cosas que una vez establecidas y definidas por los antiguos tienen y poseen su estado y curso. De ahí que nosotros tengamos un inmenso interés en castigar la obstinación de la mente torcida de hombres muy malos, pues hemos oído que estos maniqueos, que ponen nuevas e inauditas sectas contra las más viejas religiones, de modo que según su torcido capricho excluyen las cosas que alguna vez nos fueron concedidas por voluntad divina.²²⁵

Dicho documento revelador de la dinámica tradicionalista explica por qué era sacrílego e injusto dejar el legado religioso para abrazar usos recientes, extranjeros –persas en este caso– y vanos, y justifica las penas atroces para los que continuaran siendo maniqueos al momento de la publicación de la ley. Por último, y trasladándose al caso cristiano, en el edicto de 311 que detenía la persecución en su contra, Galerio aclaraba los motivos de la misma por Diocleciano. El contenido es interesante:

Nos hemos procurado, con intención de amoldar todo a las leyes tradicionales y a las normas de los romanos, que también los cristianos que habían abandonado la religión de sus padres retornasen a los buenos propósitos. En efecto, por motivos que desconocemos se habían apoderado de ellos una contumacia y una insensatez tales, que ya no seguían las costumbres de los antiguos, costumbres que quizá sus mismos antepasados habían establecido por vez primera, sino que se dictaban a sí mismos, de acuerdo únicamente con su libre arbitrio y sus propios deseos, las leyes que debían observar y se atraían a gentes de todo tipo y de los más diversos lugares.²²⁶

Jacob Burckhardt sugirió que la “religión de sus padres” era la cristiana, por lo que se les acusaba de generar disensiones reflejadas en múltiples sectas. La falta era la desviación de sus propios principios y la necesidad gubernamental de intervenir para detenerla.²²⁷ Empero, y el mismo Burckhardt reconocía poco después, era improbable que los príncipes se interesaran en entrometerse en asuntos doctrinales cristianos, por más álgidos que fueran, porque había problemas más acuciosos que atender. Incluso con su tono áspero, las disputas cristianas no merecían la atención imperial al no ser una cuestión estatal.²²⁸ El marcado interés de los tetrarcas por el culto cívico romano y otras religiones, el uso de una teología

²²⁵ *Coll. Leg. Mos et Rom.* 15.3.1-4. En cambio, la elección de Júpiter y Hércules como dioses principales reforzaba el culto cívico y la romanidad. López Salmonte. 1988: 124-126. Por su parte, Juliano acusó a Constantino de quebrar las costumbres antiguas. Debido a ello, él huía de la novedad sobre los asuntos divinos al guardar las viejas normas culturales. *Amm. Marc.* 21.10.8. *Jul. Ep.* 89.453b.

²²⁶ *Lact. De Mort. Pers.* 34.1-3. Cfr. Euseb. *HE.* VIII.17.6-8. La misma lógica y vocabulario se ven en un rescripto de Maximino que acusaba a los cristianos de provocar malas cosechas, desastres naturales y guerras: “por causa del funesto error de la vana impostura de esos hombres inicuos, cuando prevalecía en sus almas y casi, por así decirlo, abrumaba con sus deshonras a todas las regiones del mundo habitado”. Euseb. *HE.* IX.7.9. Estas acusaciones fueron plasmadas por Cipr. *Ad Dem.* y *Tert. Apol.* 40.2.

²²⁷ Burckhardt 1996: 281-282.

²²⁸ La intervención del emperador Aureliano en el asunto de Pablo de Samosata no fue doctrinal, sino de delimitación de propiedad, y su injerencia fue pedida por los propios cristianos. Euseb. *HE.* VII.30.19.

que ponía al Imperio y a los príncipes bajo el amparo de Júpiter y Hércules, la construcción y remozamiento de templos, la celebración de ceremonias y el respeto a los sacerdocios estatales son rasgos de la actuación tetrárquica.²²⁹ Así, el motivo esencial de la persecución era el abandono de las antiguas costumbres, particularmente las religiosas así como la iniciativa cultural propia sin relación con el *mos maiorum*, y reputada como insensata y contumaz; calificativos propios de la superstición en el medio romano. En tal óptica el objetivo de la persecución era que los cristianos volvieran a adorar a las deidades según las vías trazadas por los mayores para el beneficio del colectivo y fue el mismo móvil que expuso Galerio para levantarla: todos los dioses debían ser adorados para asegurar la dicha del Imperio.²³⁰ Lo conducente era el respeto a la tradición inveterada que recogía los valores y anhelos que daban sentido a la sociedad. Ambos edictos buscaban ser aplicados de manera general, no solamente en la capital, por lo que tenía el fin explícito de establecer límites entre quienes se amoldaban a los modos habituales –y con ello eran considerados plenamente romanos– y quienes los infringían y quedaban al margen de la romanidad. La participación colectiva en los cultos fue crucial para reforzar los lazos comunes y plasmar la representación de la pertenencia civil y religiosa romana en los territorios del Imperio.

2.1.3. El carácter dinámico e innovador de la tradición romana.

Normalmente se ha dicho que la tradición romana era un molde rígido e impermeable a las innovaciones en su afán de respetar escrupulosamente el legado de los mayores. Incluso los textos referidos lo sugieren, mas la sociedad romana tenía una perspectiva dinámica. Para Hobsbawm la costumbre tiene la doble función de ser motor y guía en las sociedades tradicionales, sin excluir el cambio a pesar de que le exige compatibilidad o identidad con el contexto social. El hábito adquirido otorga a todo cambio “la sanción del precedente, la continuidad social y de la ley natural tal como se expresan en la historia”.²³¹ El mismo Hobsbawm indicó que las novedades pueden integrarse, sin hacerlo abiertamente, mediante la selección de los eventos señalados por el cambio y su traslado a un segundo plano en la

²²⁹ Brown 1978: 50-51. Leadbetter 2009: 123-126, 224-225. La asociación tetrárquica con Júpiter y Hércules no fue exclusiva, pues Galerio favoreció el culto de Marte, de quien se decía hijo. Lact. *De Mort. Pers.* 10.9-10. No se entiende que Liebeschuetz diga que los tetrarcas no impulsaron la religión cívica. 1979: 245.

²³⁰ Leadbetter 2009: 225.

²³¹ Hobsbawm 2002: 8-9.

memoria colectiva o por el argumento del regreso a una norma o hábito del pasado que había sido olvidado o ignorado.²³²

Siguiendo tal apunte, la tradición romana era conocida por sus continuas adopciones de elementos foráneos que enriquecían su bagaje divino y cultural. Dos formas eran la *evocatio* y la *interpretatio*. La primera era una plegaria que invitaba a la deidad tutelar de una ciudad enemiga a pasarse al lado romano donde obtendría un templo y culto dignos de su majestad, mayores a los que tenía. El caso más conocido fue la atracción de Uni— identificada con Juno Reina—, la diosa más importante de Veyes, cuando fue tomada por los romanos dirigidos por Marco Furio Camilo. La finalidad del acto era aumentar el apoyo divino a Roma al engrosar su panteón con nuevos dioses.²³³ Por su parte, la *interpretatio* era la identificación de un dios extranjero que compartía características con uno romano y creaba una asimilación entre ambos para que la divinidad fuera aprehensible a romanos e indígenas. Los primeros admitían que había funciones de las deidades locales asimilables a los suyas, y los segundos adaptaban las romanas a sus propios cultos. Esta dinámica era dialéctica e intercultural porque se vivía en ambos sentidos, tomaba varias formas concretas dependiendo el lugar, y presuponía la universalidad de los dioses al reconocer elementos similares. El mejor ejemplo es la descripción de dioses celtas por Julio César en la que empleó nombres romanos para hacerlos asequibles a su auditorio, aunque también Tácito tiene un apunte interesante en el caso germano.²³⁴

La *interpretatio* se empleó en el ámbito cívico y privado, y se extendió conforme Roma conquistaba nuevas regiones, por lo que tuvo un destacado desarrollo en el Imperio. Por su parte, la *evocatio* fue una plegaria republicana, aunque hay discusiones sobre su frecuencia. Garnsey y Saller, apoyándose en John North, afirman que la acogida romana de las religiones foráneas fue un rasgo del inicio y mitad de la república, no de otro periodo.²³⁵ Tal aserción es errónea porque se ha visto que los príncipes fueron entusiastas propulsores de cultos y dioses foráneos, y se mostraron abiertos a opciones que enriquecían la religión cívica. A nivel local, provincial e imperial, la coexistencia de divinidades fue una realidad

²³² Hobsbawm 1998: 24-26.

²³³ Liv. V.21.1-4. Cfr. la *evocatio* de Escipión Emiliano para tomar Cartago. Macr. *Sat.* III.9.2-7. Cfr. Bloch 1978: 248-250. Blázquez, Martínez-Pinna y Montero 2011: 508-509.

²³⁴ Caes. *BG.* VI.10-14. Tac. *Germ.* 43.4. Para la diversidad de posturas sobre la *interpretatio* en la extensa historia romana. Ferguson 1974: 192-196. Blázquez, Martínez-Pinna y Montero. 2011: 550-553. Garnsey y Saller 1991: 198-199. Rüpke 2014: 49. Van Andringa 2007 Woolf 1998: 232-234. Ando 2005: 45-50.

²³⁵ Garnsey y Saller 1991: 201.

cotidiana para individuos y grupos, y el gobierno central fue proclive a las formas religiosas compatibles con la romana. Además, la admisión de elementos externos fue clave para lograr la consolidación del Imperio en sus primeros siglos de existencia. Ahora bien, más allá del grado de recepción del gobierno romano a las deidades ajenas, la imagen de la respuesta romana a los cultos forasteros se quedó en los canales usuales de escritura, lo cual fue un atributo típico de Roma.²³⁶ El personaje Cecilio de Minucio Felix es un buen guía para marcar la esencia de la tradición religiosa romana: “veneran a los númenes vencidos, mientras buscan a los dioses extranjeros de todas partes y los hacen suyos, levantan altares a los númenes desconocidos y a los manes; así, mientras adoptan los ritos sagrados de todas las naciones, han merecido su dominio. De ahí se conserva la perpetua veneración que no es infringida por una larga edad, sino se acrece; sin duda, la antigüedad tanto suele asignar carácter sagrado a las ceremonias y los templos, cuanto les añade de vetustez”.²³⁷ Gracias al esmero con todos los dioses, los romanos habían ganado su favor y el dominio del mundo, pues su carácter distintivo era acoger y adorar a todos los dioses frente a los demás pueblos que adoraban solamente a los propios. Su coetáneo Tertuliano criticaba la tesis que sostenía que la superioridad romana sobre los otros pueblos se debía a la escrupulosa adoración de sus dioses y la aceptación de los extranjeros.²³⁸ Paul Veyne recordaba que Nietzsche admiraba la audacia imperialista de Roma para tomar como propios los valores foráneos, un tipo de “imperialismo cultural”.²³⁹ Si se retoma la designación, se puede afirmar de forma figurada que el “imperialismo religioso romano” fue parte de su autorrepresentación, pues el respeto a la tradición siguió siendo importante en los discursos que abogaban por su continuidad y que resaltaban su talante definitorio de la identidad romana.

Los romanos tenían una visión dinámica de su tradición religiosa al verla como abierta a influjos externos. Se afirmó en el capítulo anterior que las iniciativas culturales de Heliogábalo no fueron mal vistas por añadir a su deidad solar al panteón romano; de hecho su culto se asoció al de otras deidades locales en algunas provincias como una forma de congraciarse con el emperador. Más bien, el príncipe y su culto fueron considerados con

²³⁶ Cameron 1998: 68-69, 142-143.

²³⁷ Min. Fel. 6.2-3. “Numina victa venerantur, dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt, dum aras extraunt etiam ignotis numinibus et Manibus, sic dum universarum gentium sacra suspiciunt etiam regna meruerunt. Hinc perpetuus veneratio mansit, qui longa aetate non infringitur, sed augetur: quippe antiquitas caerimoniis atque fanis tantum sacritatis tribuere consuevit quantum adstruxerit vetustatis”.

²³⁸ Tert. *Apol.* 25. Min. Fel. 6.1.

²³⁹ Veyne 1991: 27.

extrañeza por sus excesos, sus ataques al senado y a la nobleza, el ultraje a los objetos sagrados de los demás dioses, y los rasgos orgiásticos y extravagantes que chocaban con la solemnidad del culto romano.²⁴⁰ En cambio, el impulso del Sol por Aureliano se basó en el respeto a las deidades tradicionales de Roma al instituir a los *pontifices dei Solis* como un colegio calcado del sacerdocio romano más honrado, el de los pontífices. Un aspecto revelador es que el príncipe nombró senadores para formar la reciente corporación, dando renombre al *collegium* al integrar a las personalidades más importantes de la sociedad romana, lo cual se ajustaba a los modelos típicos de la *Urbs*. En este sentido, el culto del Sol era totalmente compatible con la tradición romana.²⁴¹ Incluso Constantino actuó de modo similar en sus actos religiosos, al menos en sus primeros años de gobierno. Si se analiza el motivo inicial del acercamiento de Constantino al dios cristiano se cae en cuenta que fue de tipo político-militar, no una pesquisa intelectual o moral. Los mismos cristianos señalaron que el emperador encontró a Dios en su búsqueda de un apoyo sacro que le garantizara la victorias sobre Majencio –la visión del 312 presentaba la leyenda “con este signo vencerás”– y los panegiristas de su tiempo mostraron su arraigo en el poder como prueba de que gozaba del favor de una deidad especial.²⁴² Al sentir la benevolencia de tal dios, Constantino se abocó de modo gradual a su culto. Así procedía en la misma lógica que Aureliano y Diocleciano, quienes escogieron ciertos dioses para volverlos sus protectores personales y salvaguardas del Imperio. Paradójicamente el hijo de Constancio Cloro actuó en la usual dinámica cívico-religiosa romana al decantarse por la divinidad más fuerte. Pasarán años para que, parafraseando a Peter Brown, Constantino se percate que su dios exigía devoción exclusiva y que su religión era una compañera celosa, modificando sustancialmente –sin darse cuenta– la historia posterior de Occidente.²⁴³

Por último está el tema del culto imperial. Éste normalmente se ha visto como ajeno a Roma y vinculado con la órbita helenística de la adoración al soberano. Sin negar los influjos helenísticos y orientales del culto al emperador, éste también bebía de elementos

²⁴⁰ Hdn. V.5.3-10, 6.1-10. SHA. *Heliog.* 6-8, 20.1-2. Cfr. para el impacto y difusión de la deidad de Heliogábalo, *vid.* Ferguson 1974: 46. Icks 2009: 113-114.

²⁴¹ SHA. *Aurel.* 35. Cfr. Jul. *Caes.* 314a. Cfr. Ferguson 1974: 76-77. Watson. 1999: 208-212. Veyne 2009: 297-298. En las mismas páginas, Veyne afirmaba que el culto tuvo la animadversión popular, pero no señala fuentes para ello.

²⁴² Lact. *De Mort. Pers.* 44.3-5. Euseb. *VC.* I.27-32. *Pan. Lat.* IX.2.2-5; IX.16-17. X.30.2. Cfr. para los fines de tales afirmaciones. López Salmonte 1988: 157-163.

²⁴³ El tema de la conversión de Constantino rebasa el objetivo de la tesis. Su aproximación al cristianismo y su relación con la religión oficial en Sordi 1988: 137-138. Liebeschuetz 1979: 277-291.

culturales y espirituales romanos. Uno fue la noción del genio, un ente divino que todos los humanos tenían, que era honrado en el seno familiar como parte de los cultos domésticos. Otro fue la divinización de Rómulo como precedente de la rendición de honores divinos a un destacado mortal.²⁴⁴ El tercero fue la relación presumida por personajes como Publio Cornelio Escipión, Cayo Mario y Lucio Cornelio Sila con dioses específicos, incluso considerándose favoritos y protegidos suyos. El cuarto fue la ascendencia divina de Julio César, ya que su familia descendía de Venus vía Eneas, su ancestro más célebre, lo que le facilitó tener templos, flamines y lupercos –según el modelo de los colegios sacerdotales–, estatuas y altares con los dioses, además de otras distinciones que lo vinculaban con las deidades.²⁴⁵ Además, las fronteras entre lo divino y lo humano no eran insalvables como en el medio judeocristiano, pues en el clásico se contemplaba que un hombre pudiera acceder a la condición divina y merecer honores de este tipo. En una mente en que lo humano y lo divino tenían puntos de contacto, la apoteosis del príncipe “era una hipérbole ideológica, pero no un absurdo: se trataba de un salto de grado, pero no de un camino al infinito”.²⁴⁶

El príncipe deificado era *divus*, no *deus*, y se reconocía que su *genius*, *numen* y persona eran superiores a los demás, aunque diferentes –o sea, menores– a los inmortales.²⁴⁷ Su culto tenía las cualidades propias de las deidades –no de héroes–, sus imágenes eran sacras y eran personificados como dioses o con fisonomía divina. Además, los votos y sacrificios del culto imperial se hacían a las deidades a favor del príncipe. La *domus* imperial era divina y todo lo relacionado con él recibía el epíteto de sacro. Estos rasgos daban un rango religioso al culto imperial y acentuaban el cariz divino del emperador.²⁴⁸ La conjunción de estos factores ayuda a entender por qué no era ilógico, pues se ajustaba a las normas sobrias y formales de la religión oficial. Las desorbitadas exigencias de Calígula,

²⁴⁴ Rómulo: Liv. I.16. Plut. *Rom.* 28. Cic. *Rep.* II.17. Para los precedentes griegos y republicanos: Momigliano 2011: 163-168.

²⁴⁵ Escipión: Aul. Gel. VI.1.1-6. Mario: Sall. *Iug.* 90.1, 92.2. Plut. *Mar.* 24.1. 26.3-4. 28.9. Sila: Plut. *Sull.* 6.5. 34.2-3. Julio César: Suet. *Caes.* 6.1, 76.1. Para los personajes republicanos que recibieron honores divinos, *vid.* Ferguson. 1974: 76-77. También había rumores que hacían a Augusto hijo de Apolo. Suet. *Aug.* 94.4.

²⁴⁶ Veyne 2006: 204. “di un ipérbole ideologica, ma non di un’assurdità: si trattava di un salto a gradino, non di una rincorsa verso l’infinito”. Sorprende que en otro trabajo indique que las raíces del culto al emperador no eran religiosas y que nadie creía que el príncipe fuera un dios *al pie de la letra* (cursivas suyas) ni un dios propiamente dicho, partiendo de la noción occidental moderna. Veyne 2009: 59-60, 62-65.

²⁴⁷ La diferencia entre hombres divinizados y dioses era conocida: “los egipcios levantaron altares a Antínoo y le prestan honras religiosas, sin pensar por eso en ponerlo al mismo nivel que Zeus o a Apolo”. Cels. *AL.* 36.

²⁴⁸ Price 1998: 174-183, 210-215. En Oriente no se usaba el equivalente griego para *divus*, por lo que se empleaba *theos*. 75. Las estatuas de los emperadores tenían el mismo derecho de asilo que las divinas y todo acto ante ellas era considerado como realizado ante el príncipe. Apul. *Met.* 1. Plin. *Ep.* X.95.

Domiciano y Cómodo causaron quejas y reproches por herir las convenciones romanas, mas se criticaban formas específicas y excesivas de culto, no a éste en sí. Iniciado por Augusto y enriquecido por sus sucesores, se asoció a Roma divinizada o a dioses romanos como Venus o la tríada capitolina y recibía elementos procedentes del modelo cívico.²⁴⁹ Tales acciones revelan la continuidad de conceptos y prácticas entre la República y el Imperio aunque el culto al emperador superó con creces en cuanto a su extensión todo modo cultural conocido hasta entonces en el mundo clásico. Absorbió cosas antiguas y nuevas, y se adaptó a varios espacios, lo que lo hizo tradicional e innovador al mismo tiempo.²⁵⁰ Sus diversas muestras preservaron las líneas de una expresión cívico-religiosa aceptable para la tradición romana. Lejos de ser una aberración enigmática, era compatible con las costumbres de la Urbe.

Paul Veyne señalaba que la tradición no tenía mayor peso en Roma porque sólo se le mentaba cuando era transgredida, esto es, tenía carácter restrictivo.²⁵¹ Empero, tal idea es frágil cuando se contempla su importante papel referencial en los siglos II y III. En materia religiosa fue fundamental como dadora de pautas correctas de acción hacia los dioses protectores del Estado, sobre todo en las coyunturas complicadas de esas centurias en que se necesitaban las formas que habían probado su validez por siglos. Además, fortaleció su papel como puente vital para la vinculación con la gloriosa historia romana, plagada de episodios en que los dioses habían favorecido a la *Urbs*. Por esto no puede afirmarse que era irrelevante, pues se le traía tanto a colación, sino conviene concebirla de distinto modo. La religión cívica mostró gran capacidad inventiva y adaptativa con los elementos foráneos, lo que le permitió enriquecerse y acoplarse a escenarios novedosos. Con diferentes tonos se ha resaltado que los romanos empleaban creativamente la tradición para aplicarla a distintas facetas de su vida religiosa. Su carácter pragmático y flexible permitía la adquisición de nuevos saberes y prácticas que “infundía cierta tendencia dinámica al conservadurismo tradicional fundado en el *mos maiorum*”.²⁵² De esta manera, la tradición religiosa romana

²⁴⁹ Suet. *Aug.* 52.1. Tac. *Ann.* IV.37-38. Para esta política: Beard, North y Price 1998: v.1. 352-356.

²⁵⁰ Feeney 1999: 109-110. Se discutía la validez de que un hombre fuera tratado como divino, lo que muestra la seriedad del asunto y que había quienes lo creían; de lo contrario, ni valía la pena exponerlo. El culto contemplaba aspectos cohesivos, pues participaban los habitantes urbanos y rurales que celebraban ser parte de Roma, e integraba formas locales. Empero, también se subrayaba las diferencias sociales, dando prestigio y notoriedad a algunos. Para estos temas: Price 1998: 107-116. Woolf 1998: 228-229. Hopkins 1981: 262-264.

²⁵¹ Veyne 1989: 176.

²⁵² Bispham 2009: 240. Cfr. Frankfurter 2006: 559.

no era un conjunto hermético de prácticas, cultos y ceremonias inalterables a través del tiempo. Lejos de ser un molde rígido, se presentaba como una fuerza abierta y dinámica que absorbía los aspectos provechosos y asimilables a las pautas cívico-religiosas. En ello había una postura asertiva por parte del aparato estatal, y los ejemplos de choque entre tradición e innovación responden más a una inquietud moderna de definir de modo tajante esas posturas en vez de percatarse de su compleja interrelación y que los pensadores romanos no veían contradicción en integrar elementos ajenos y hacer alarde de su estricto apego al legado antiguo. Al reinventarse constantemente, esta fluida concepción hizo que la tradición fuera una parte medular de la configuración de la identidad cívico-religiosa de Roma.²⁵³

2.2. “Una valla en torno a la Torá”. La ley oral en el judaísmo.

“Si confías en mí, también deberías fiarte de la Ley oral”.
Hillel. *Shabbat*.

En el primer capítulo se notó el reclamo rabínico de ser maestros y guías de la comunidad judía, sobre todo después de la destrucción del templo a manos de Tito. Sin ser único ni incuestionable, el sabio se fue constituyendo en una referencia para vivir conforme a la Ley y adaptarla a las circunstancias del Imperio romano de los siglos II y III. En esta parte se analiza cómo la noción de tradición en el judaísmo impactó la evolución del mismo y cómo contribuyó a reafirmar el sentido de autoridad de los maestros, siendo los más interesados en robustecer la importancia de las antiguas usanzas.

Los libros sagrados eran la base del judaísmo al ser inspirados por Dios; debido a ello, la Torá no era inconclusa, parcial o temporal, sino completa en sí misma. En la versión asequible al lector griego y puesta en términos racionales, Josefo escribía que Moisés “determinó en su ley toda la organización de la vida de los hombres, les persuadió a aceptarla y dispuso que fuera conservada eternamente”.²⁵⁴ Empero, la convicción del valor absoluto de las Escrituras se topó con el contexto histórico variable, el carácter general de las normas y la oscuridad de ciertos pasajes. Esto explica el interés por el estudio de la Ley

²⁵³ Para la concepción romana sobre la relación tradición-innovación en su sociedad, *vid.* Ramírez Batalla 2007: 257-268.

²⁵⁴ Joseph. *C. App.* II.156.

para armonizar sus puntos contradictorios y hallar su significado pertinente para las comunidades judías. En gran medida, la diáspora alentó la formación de normas y prácticas que hicieron operativa la Torá en diferentes sitios. Por su parte, en Judea los cambios geopolíticos y la evolución de la religión judía animaron un proceso similar. En Josefo y los Evangelios hay varias directrices rituales y culturales que no están en los textos sacros, pero eran asumidas como parte sustancial de la Ley, sobre todo por los fariseos, considerados los principales impulsores de tal óptica.²⁵⁵ Tales pautas consuetudinarias habían surgido entre la vuelta del exilio babilónico y el siglo I d.C. habiéndose integrado en la vida judía por iniciativa de los sabios, quienes usaron la vía oral para preservarlas.

Pese a su pervivencia verbal, en el siglo II comenzó la recopilación y armonización de las reflexiones rabínicas. La derrota de Bar Kochba en 135 y las medidas impulsadas para evitar otras rebeliones en Judea –convertida en Siria Palestina– y sus alrededores ocasionaron temor de que el gobierno romano mantuviera las acciones, lo que impulsó la codificación de las normas orales que garantizaran su resguardo y evitaran su probable pérdida. El resultado de ese proceso fue la redacción de la Misná a finales de la centuria II e inicios de la III por parte de Judá ha Nasí. Esta recopilación aprovechó las anteriores de Meir y Akiba para hacer un texto asequible con los temas tratados en los compendios existentes.²⁵⁶ Fue una obra selectiva que condensó ciertas interpretaciones y desechó otras, y ofreció una guía concreta para el estudio y análisis de las diferentes partes de la Ley con la intención de ser aplicada en cualquier comunidad judía.

La confección de la Misná significó la fijación escrita de una tradición que había interpretado la Ley desde varios siglos antes y brindaba la óptica rabínica sobre la vida judía del siglo III. Asimismo, mostraba la continuidad con formas previas y favorecidas por los fariseos en el pasado, especialmente respecto a las pautas rituales de pureza, con el fin de hacerlas aplicables a cualquier medio. Por esto la Misná fue una obra crucial para la supervivencia del judaísmo.²⁵⁷ Dado que la revelación en el Sinaí era la base de la religión judía, la tradición oral debía ser compatible con ella y no una adición posterior. Así se

²⁵⁵ Joseph. *C. App.* II. 175, 187, 199, 205, 207, 212-213. *Mt.* 17.24; 23.2-26. *Mr.* 7.1-16. *Lc.* 11.38-42. *Jn.* 7.2-23; 9.13-16. Cfr. el papel de los fariseos en este proceso que después fue reclamado por los rabinos: Bokser 1951: 33-35. Schaper 2001: 409-410, 421-422. Vidal 2000: 23. La enseñanza de la Torá se hacía de maestro a discípulo, lo que reforzó el renombre de muchas tradiciones. Trebolle Barrera 1998: 114-115.

²⁵⁶ Para la redacción de la Misná: Vidal 2000: 17-18, 23. Adler 1964: 33-35. Stemberger 2011: 26. Schäfer 2003: 124-126. Para el ambiente en Judea después de la guerra de Bar Kochba: Eck 1999: 88-89.

²⁵⁷ Trebolle Barrera 1998: 230-232.

afianzó la idea de que Dios confió a Moisés instrucciones verbales paralelas a la ley escrita para su idónea comprensión. Un rabino sostuvo: “¿Por qué esta escrito: ‘Y te entregaré las tablas de piedra junto con la Ley y los mandamientos que he escrito, para que sean enseñados?’ Las tablas de piedra son el Decálogo, la Ley son los cinco libros de Moisés, y los mandamientos son la Mishnah. Las ‘palabras que he escrito’ son los libros de los profetas y los escritos, y las palabras ‘para que sean enseñados’ es la Guemará. Así queda demostrado que todo fue dado a Moisés en el Sinaí”.²⁵⁸ Otro pasaje decía: “un gentil se presentó a Shammai y le preguntó: ‘¿cuántas leyes tenéis?’ Aquél respondió: ‘Dos, la escrita y la oral’ Entonces el gentil dijo: ‘creeré lo que me digas procedente de la ley escrita, pero no lo relacionado con la oral. Admítame como prosélito pero sólo deberás enseñarme la ley escrita’. Shammai lo reprendió y encolerizado lo echó”.²⁵⁹

Los maestros fueron los principales defensores del origen divino de la tradición y su transmisión verbal ordenada por Dios, opinión integrada paulatinamente a la vida judaica. Poco a poco se afianzó la idea que “sólo por medio de la interpretación oral podía la Torá actuar operativamente en todas las fases de la comunidad”.²⁶⁰ Esto implica que los sabios estaban convencidos de que la tradición procedía de la misma fuente divina que la Ley, por lo que ésta tenía dos partes que se complementaban de modo cabal: las normas escritas y las orales que fueron dadas en el Sinaí a Moisés, una Torá doble. No solamente sostuvieron explícitamente el origen divino de la ley oral, sino también mediante la constante alusión a la Torá como pedestal de sus interpretaciones, reforzando la dependencia de la primera respecto a la segunda. Para explicar las prohibiciones sabáticas utilizaban asiduamente pasajes bíblicos y las frases “Porque se dice” y “Porque está escrito”;²⁶¹ la misma práctica de Jesús al hacer *midrás* según los Evangelios. Su argumentación era dual, teológica y analítica: con la procedencia inspirada, sostenían que el estudio profundo de lo reseñado en la Misná –por deducción directa de la ley escrita o por justificación posterior de un hábito mediante una cita bíblica– probaba que su contenido estaba en la misma Torá. Con esos métodos y perspectivas los sabios decían que la Misná condensaba los usos que aclaraban

²⁵⁸ *Berajot*. 5a. *Apud* Vidal 2000: 78

²⁵⁹ *Shabbat*. 31a. *Apud* Vidal 2000: 78. Sobre el apego a la tradición judía: considerada una con la ley escrita, Josefo remarcaba que “consideramos que la única sabiduría y la única virtud es no hacer ninguna cosa ni tener ningún pensamiento que se oponga en algo a las leyes instituidas desde el principio”. *C. App.* II.183.

²⁶⁰ Adler 1964: 22. Cfr. para la función hermenéutica de la ley oral. Bokser 1951: 2-9.

²⁶¹ *Shabbat*. 9.1-4. Asimismo, los rabinos hacían jurisprudencia al reconocer que, cuando no había tradición sobre cierto punto, se remitían a casos parecidos para encontrar una solución. *Keritot*. 3.7-9.

las normas generales dadas a Moisés, dándole capacidad adaptativa en varios contextos. La tradición verbal protegía la naturaleza inspirada de los libros sagrados como bastión del judaísmo, pero también la obediencia a costumbres seguidas por generaciones con un aura de antigüedad hasta Moisés.²⁶²

Como decía Hobsbawm en páginas anteriores, toda innovación integrada en el curso de las centurias es validada por el prestigio de un pasado venerable. Con el fin de lograr su aceptación, los rabinos acentuaron el rango divino de la ley oral y la mostraron como una transmisión ininterrumpida y santificada desde tiempo inmemorial. Stemberger afirmó que fue decisivo que los maestros exhibieran sus comentarios como la aplicación de viejas pautas, pues “no concibe la evolución histórica como una sucesión de innovaciones constantes, sino como un redescubrimiento progresivo de los orígenes”.²⁶³ Tal lógica era conveniente porque el cristianismo afirmaba tener la interpretación correcta de las Escrituras, y se ostentaba como una revelación posterior, cumplimiento y superación del judaísmo. Era frecuente que los cristianos cuestionaran las exégesis de los rabinos cuando discutían la identidad del Mesías, entre otros temas, y había quienes negaban todo valor a esas interpretaciones, tachándolas de novedades posteriores que nada tenían de divinas.²⁶⁴ Como los cristianos utilizaban el texto griego de la Septuaginta para sus análisis, los maestros apoyaron nuevas traducciones –como las de los prosélitos Áquila y Símaco– que, a su juicio, reflejaban más fielmente el original texto hebreo y ayudaban a apoyar sus propias exégesis. Además, al resaltar el origen divino de la tradición, paralela en el tiempo a la *Tanakh*, subrayaban la naturaleza acabada de la Torá y se oponían a la pretensión cristiana de poseer una norma sagrada ulterior y superior a la de Moisés. De tal forma, el cristianismo fue un factor que coadyuvó al fortalecimiento del esquema que argüía la raíz divina y completa de la tradición rabínica como una sola con la ley escrita.²⁶⁵

²⁶² La validación teológica y literaria de la ley oral en la Misná, y los métodos hermenéuticos de los sabios para armonizar ambos códigos en Stemberger 2011: 125-137. Chilton y Neusner 1999: 125-135, 137-138.

²⁶³ Stemberger 2011: 127.

²⁶⁴ Algunos afirmaban que los maestros judíos, influidos por la filosofía griega, habían contaminado su pensar e incluido sus reflexiones en las Escrituras. *Tratado Tripartito (Tr.Trip.)* 110.20-30; 111.9-20. Ptolomeo decía que las exégesis de la Ley eran reflexiones humanas y, por ende, no inspiradas. *Ep. ad Floram.* 4.2, 11, 14. Unos objetos de debate entre judíos y cristianos se exponen en el *Diálogo con Trifón* de Justino y en pasajes del *Contra Celso* de Orígenes. Para los principales temas y desacuerdos exegeticos, *vid.* Lieu 1996: 113-132.

²⁶⁵ Wittmayer Balon. 136-147, 162-163. Aunque en la Misná las disputas con los *minim* son escasas, los rabinos debían anotar las ideas cristianas sobre el carácter obsoleto de la ley de Moisés frente a la novedad del Evangelio con el fin de rebatir esa idea, al ser las sinagogas los primeros sitios de predicación cristiana según los *Hechos de los Apóstoles*.

¿Por qué la insistencia en estas tesis? Porque los rabinos cumplían un papel central en ambas validaciones de la Ley. Un célebre pasaje de la Misná lo aclara. “Moisés recibió la Torá del Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea”.²⁶⁶ En esta oración, la Torá incluye tanto la versión escrita como la oral y los hombres de la Gran Asamblea son los maestros de la ley mosaica. Aquí no solamente se interesaba destacar la fuente divina de la Ley, sino que los custodios y estudiosos de la misma eran los rabinos en una cadena sin interrupción al nombrar a los principales sabios que participaron en su transmisión. Otra parte de la Misná confirma esta declaración al discutir las implicaciones de utilizar un solo campo para dos tipos de cultivo: “Nahúm el escriba les dijo [a dos rabinos]: ‘he recibido de R. Measa, que lo recibió de su padre y éste de los ‘pares’, y éstos de los profetas, que es precepto de Moisés desde el Sinaí que si uno siembra su campo con dos especies de trigo y las pone en...’”²⁶⁷ En esta cita los sabios se adjudicaban las funciones de transmisores e intérpretes de las normas divinas al articular la protección y el análisis de las Escrituras en sus personas. Aunque las citas no tienen un reclamo de exclusividad, resulta evidente que la autoridad rabínica quería robustecerse y halló una buena forma de hacerlo apelando a usanzas que mostraron como dadas a Moisés por Dios.

Otro aspecto llamativo de esta legitimación fue que los rabinos precisaron su idea particular de tradición en torno a los siglos II y III, por lo que la redacción de la Misná jugó un papel importante en ello. Los sabios defendieron que no había lugar para quienes negaran la resurrección de los muertos, el origen divino de la ley oral y la eternidad del alma.²⁶⁸ Tales temas habían sido puntos de debate entre fariseos y saduceos en anteriores siglos, por lo que, al favorecer esas ideas, los maestros retomaron la perspectiva farisaica y la presentaron como la óptica judía a secas, no como una corriente entre otras. De este modo, marginaron opiniones alternativas –como las saduceas– sobre esas temáticas, y las mostraron como incorrectas, excluyendo de Israel a quienes no se ajustaban a las normas rabínicas, expuestas como genuinas. Los rabinos reclamaron la hegemonía sobre los patrones tradicionales de creencia y prácticas al mostrarse a sí mismos como parte esencial de una cadena antigua, original e ininterrumpida que rebatía otras formas de entender y

²⁶⁶ *Abbot.* 1.1.

²⁶⁷ *Pea.* 2.6.

²⁶⁸ *Sanedrín.* 10.

sentir lo judío debido a que eran erróneas.²⁶⁹ Esto conllevó la utilización más usual del vocablo *min* (hereje) no con el sentido de “diferente”, sino de incorrecto y falso. La tradición elegida por los sabios los exponía como el verdadero Israel con las ideas genuinas sobre la Ley y definió a los otros como quienes no formaban parte plena de aquel. La Misná como redacción escrita de la ley oral fue “una narración que legitimaba el origen y la sucesión de la autoridad que los rabinos de ese modo se arrogaron, o lo que es lo mismo, al instituir una historia de la ortodoxia transmitida y perpetuada por la tradición. El judaísmo rabínico fue, por tanto, el producto final de una larga lucha por la hegemonía”.²⁷⁰

La representación de los sabios como los detentadores y protectores de la ley oral, y la defensa de su procedencia divina tenían el objetivo de justificar el papel que aspiraban tener en las comunidades judaicas. También les dejó incluir innovaciones interpretativas y pragmáticas que contradecían directamente lo expuesto en la Torá. No obstante, eso no impidió que textualmente impusieran la noción de una posesión exclusiva de la verdad, por medio del cuidado en la transmisión de la ley oral, y declararan herética cualquier otra versión posible.²⁷¹ Por todo esto no se entiende que Stemberger diga que “la tesis rabínica de una Torá Oral junto a la Escrita sencillamente no fortalece su autoridad”.²⁷² Es difícil de aceptar tal afirmación por el peso de esta tradición constituida en los grupos judaicos de las centurias II y III, y las pruebas esgrimidas para justificarla. Su papel central en la Misná y en otros escritos demuestra su éxito al marginar poco a poco social y textualmente a otras tendencias. La consecuencia fue el afianzamiento –no lineal ni continuo– de una corriente que se exhibió como la forma legítima y calificada para definir lo judío. Lo que en su tiempo fue una tendencia, se convirtió gradualmente en el judaísmo sin calificativos.²⁷³ Aunque no podían imponer sus opiniones, los sabios empearon la noción de ley oral para integrar prácticas y hábitos novedosos que habían entrado en el marco judío a través del tiempo, y les dotó de un cariz venerable y antiguo en un ejercicio dialéctico notable. Así, tradición y autoridad convergían en los sujetos que deseaban consolidar su posición. En tales siglos se aclararon las bases ideológicas del judaísmo rabínico con una enorme influencia en posteriores tiempos sobre la representación de lo judío.

²⁶⁹ Boyarin 1999: 440-445.

²⁷⁰ Boyarin 2013: 135.

²⁷¹ Bokser 1951: 10-13. Goodman 2008: 306-307. Boyarin 2013: 147.

²⁷² Stemberger 2011: 142.

²⁷³ Vidal 2000: 13-14, 77.

2.3. El canon de la verdad. El valor de la tradición en el cristianismo.

¡Oh Timoteo! Guarda lo que ha sido depositado a tu cuidado, apartándote de las vanas palabras que violan lo que es santo y de las contradicciones del falsamente llamado conocimiento.

1 Timoteo.

2.3.1. El depósito de la fe: la noción de transmisión apostólica.

El epígrafe remarca una preocupación constante en la literatura cristiana primitiva: la celosa salvaguarda de las enseñanzas de Jesús y el alejamiento de las ideas distorsionadoras de su mensaje, pero que se hacían pasar por conocimiento proveniente del fundador. Esto es normal si se recuerda que el cristianismo surgió y creció en ambientes que daban gran relevancia al concepto de tradición como la religión estatal y la judía. Esta parte de la investigación analiza cómo el cristianismo desarrolló sus propias concepciones de legado y los debates en torno a este tema. Tal fenómeno es fundamental para comprender los modos en que los cristianos veían y definían su pertenencia al grupo.

Resulta obvio que el cristianismo se apreciaba como la religión que contenía la instrucción de Cristo y sus principales seguidores, recogida en las Escrituras inspiradas por Dios. Bastaba con abrir esos libros para saber lo que Cristo había dicho y, con ello, alcanzar la salvación. Sin embargo, la situación no era tan sencilla porque, como se anotó en el capítulo previo, muchos escritos presumían provenir de los apóstoles y discípulos de Jesús, y discrepaban en mayor o menor grado entre sí. Ya se mencionó el papel crucial de la jerarquía eclesiástica en la evolución de esos desafíos al acentuar ciertas obras y su derecho exclusivo de regular la vida comunitaria, pero esto no impidió el crecimiento de grupos que no aceptaban tales posturas y que establecían diferentes criterios de autoridad en la elección de los libros sacros y la organización interna de las congregaciones.

Esta cuestión implicaba la forma correcta de leer los libros sagrados aceptados por varios conjuntos. La situación se tornaba complicada debido a que no solamente era un problema interno del cristianismo, sino también motivo de enfrentamiento con los judíos, quienes eran los depositarios originales de las Escrituras. Desde sus orígenes, los cristianos basaron sus prédicas y sermones en las obras judías y los dichos atribuidos a Jesús y sus apóstoles, las llamadas memorias transmitidas primero verbalmente y después puestas por

escrito.²⁷⁴ De modo paralelo empezaron a acusarse mutuamente de pervertir la misión de Jesús y sus apóstoles. Ignacio de Antioquia reprochaba a los que leían esos materiales inapropiadamente y pervertían la doctrina del fundador al adjudicarle sus ideas: “entretejen a Jesucristo con sus propias especulaciones, presentándose como dignos de todo crédito, cuando son en realidad como quienes brindan un veneno mortífero diluido en vino con miel”.²⁷⁵ Con la factura y copia de las obras inspiradas, el debate aumentó porque se disponía de textos para basar las propias aserciones. Ireneo señalaba múltiples pasajes de los evangelios, las cartas paulinas y las obras sacras judías que eran utilizados por algunos para presentar y explicar su cosmogonía centrada en el Pleroma, la emisión de los eones y la figura de Cristo. Censuraba la exégesis de esas citas porque, a su juicio, tergiversaba el sentido original de las mismas.²⁷⁶ Tertuliano reprobaba los errores acerca de las Escrituras: a los que rechazaban las obras admitidas por la mayoría, a quienes sí las aceptaban, pero no íntegramente, a quienes eliminaban lo que contradecía sus ideas y a quienes se apoyaban en lo que ellos mismos habían compuesto y elegían lo ambiguo.²⁷⁷ Clemente de Alejandría e Hipólito de Roma señalan fragmentos de textos judíos, particularmente del *Génesis*, y cristianos que eran empleados por varios para apoyar sus nociones. El primero recogió numerosas glosas de Valentín, y el segundo acusaba a Simón Mago de parafrasear necia y torcidamente expresiones atribuidas a Moisés para apuntalar sus propios puntos de vista.²⁷⁸

Este método exegético era criticado duramente por el obispo lugdunense porque relacionaba arbitrariamente diversos pasajes inconexos con el objetivo de presentar sus teorías de forma aparentemente coherente y apegada a la autoridad escrituraria. Según él, “se esfuerzan en hacer concordar convincentemente sus puntos de vista con las palabras del Señor, con los oráculos de los profetas y con la predicación de los apóstoles, a fin de que su ficción no carezca de autoridad. Trastornan el orden y la sucesión de las Escrituras descoyuntando en lo posible los miembros de la verdad. Realizan trasposiciones y

²⁷⁴ Las citas de los escritos judíos por los cristianos del siglo II son iguales o mayores que las de las obras que circulaban bajo los nombres de los apóstoles y discípulos de Jesús. Justino decía que los cristianos se reunían el domingo para leer los recuerdos de los apóstoles y los escritos de los profetas según el tiempo disponible. *Apol.* I.67.3. Cfr. *Dial.* 18.1. Para el origen oral de los “Recuerdos de los apóstoles” como base de los Evangelios, *vid.* Piñero 2007: 171-172. Ehrman 2009: 336-341. Cfr. Just. *Dial.* 100.4; 103.8; 106.1-3.

²⁷⁵ Egn. *Trall.* 7.2. Las diferencias interpretativas eran conocidas por los no cristianos que se reían de la multitud de textos sacros y las exégesis alegóricas. Cels. *AL.* 6. Luc. *Pereg.* 11. Orig. *C. Cels.* 3.12.

²⁷⁶ Ireneo. *Adv. Haer.* I.1.3, 8.2-6; III.12.12.

²⁷⁷ Tert. *Praes.* 17.1-3. Cfr. Ireneo. *Adv. Haer.* III.14.4, 15.1.

²⁷⁸ Clem. *Strom.* III.1.1-3; IV.71. Hipp. *Ref.* V.8.3-33; 9.14-21; 20.1-3; 26.7-1; VI.9.3.

transformaciones, toman una cosa por otra, y de este modo engañan malvadamente a muchos con sus fantasiosas manipulaciones de las palabras del Señor”.²⁷⁹ ¿Qué se debía hacer cuando un pasaje generaba dos ejercicios hermenéuticos distintos? Tal pregunta era vital para los cristianos porque se trataba de conocer el sentido verdadero de las palabras de Jesús y sus seguidores, un mensaje inspirado que contenía la vía salvífica del hombre.

Para varios no se podía confiar en la mera reflexión personal, ya que ésta solamente fomentaba la especulación contradictoria con pocas probabilidades de llegar a consensos. Eso era lo que distinguía a la filosofía y un punto criticado por los cristianos que pensaban que la proliferación de opiniones demostraba que aquella por sí sola era incapaz de generar un conocimiento certero de Dios y el cosmos, y una ética acorde con ello.²⁸⁰ Para solventar el escollo, la vía elegida fue apelar a la existencia y preservación de una línea exegética que había sido confiada a los apóstoles y divulgada en las comunidades fundadas por ellos o por sus alumnos de forma simultánea a la redacción de las Escrituras; algo que cumpliera un papel semejante a la ley oral respecto a la Torá, un proceso paralelo al caso judío. Entonces surgió y se fortaleció la noción de tradición apostólica como base del correcto análisis de los escritos divinos, y que ha servido por siglos como fuente de inspiración y legitimación de las corrientes que dicen poseer la forma primitiva, incorrupta y pura de cristianismo. Tal idea se basó en el convencimiento de que la postura elegida remonta al propio Cristo en un afán histórico que se compagina con el teológico en varios niveles.²⁸¹

La *Didaché* marca su contenido procedente de los apóstoles y la postura adecuada frente a “todo el que viniere a vosotros y os enseñare todo lo anteriormente dicho, recibidle. Mas si, extraviado el maestro mismo, os enseñare otra doctrina para vuestra disolución, no lo escuchéis; si os enseña, en cambio, para acrecentamiento de vuestra justicia y conocimiento del Señor, recibidle como al Señor mismo”.²⁸² La carta atribuida a Clemente Romano sostenía que su prédica dictaba fielmente la verdad en una cadena continua que remitía a Dios: “Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado por Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios y los apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de

²⁷⁹ Iren. *Adv. Haer.* I.8.1. Cfr. I.19-20.

²⁸⁰ Just. *Tryph.* 2.3-7. Tac. *Or.* 2-3; 25. Teoph. *Ad Aut.* III.5. Herm. *Esc.* 2-19. Tert. *Ad Nat.* II.2.1. Atan. *Inc. Ver.* 50. *Sabiduría de Jesucristo (SabJC)*. 93.1-10. *Tr.Trip.* 109-110.

²⁸¹ Como ha sido estudiado y analizado de forma lúcida por Humphries 2006: 34-67.

²⁸² *Didaché*. 11.1-2.

Dios”.²⁸³ Ignacio de Antioquia también destacó la herencia apostólica como fundamento incuestionable de ciertas ideas contra quienes seguían prácticas judías y nociones docetas. Los cristianos que defendían esas creencias eran denostados como mala hierba no plantada por Dios ni por Cristo, y germen de constantes divisiones y disputas que amenazaban el orden y la unidad tan ansiada en las comunidades.²⁸⁴

La apelación a la autoridad apostólica se consolidó en la segunda mitad del siglo II y la primera del III, lo que muestra que, lejos de terminarse las discusiones sobre la forma correcta de leer los libros sagrados, las pautas exegéticas se habían renovado. La tradición apostólica fue empleada como argumento de continuidad con la prístina fe que Cristo había confiado a sus discípulos y conservado celosamente en los colectivos fundados por ellos o por sus alumnos más cercanos. Ireneo remarcaba que había varias iglesias fundadas por los apóstoles, siendo Roma la más notable por tener la gloria de haber recibido la enseñanza directa de Pedro y Pablo. Ello avalaba la unidad de la fe por el orbe: “la Iglesia, aunque dispersa por el mundo entera, las guarda con cuidado, como si viviera en una misma casa, cree en ellas de una manera idéntica, como si tuviera una sola alma y un solo corazón, y las predica, las enseña y las transmite con voz unánime, como si tuviera una sola boca, ya que, aunque las lenguas sean diferentes a través del mundo, el contenido de la tradición es uno e idéntico”.²⁸⁵ Resaltaba la afinidad de ideas en distintos lugares como prueba de verdad frente a la incesante multiplicidad de doctrinas contrarias a dicha tradición. El obispo lionés fue un exponente tenaz de este legado, ya que los discípulos de Jesús habían sido sus primeros custodios. El canon de la verdad que exponía era “el camino de la vida que los profetas han anunciado, el que Cristo ha instituido, que los Apóstoles han consignado y que la Iglesia transmite a sus hijos”.²⁸⁶ La usanza apostólica afianzó la convención de que los conjuntos cristianos poseían el mismo cúmulo de verdades que los identificaba entre sí, conformando una sola iglesia alrededor del mundo.

En sus primeros años como cristiano Tertuliano también recurrió al argumento de la tradición apostólica cuidada en las comunidades fundadas por ellos, sobre todo la de Roma a la que, a los nombres de Pedro y Pablo, añadía el de Juan porque también había predicado

²⁸³ *1 Clem.* 42.1-2.

²⁸⁴ *Egn. Phil.* 3.1; 6.1. *Trall.* 6.1; 9.1-2. *Ephes.* 9.1. *Magn.* 8.1. *Smyr.* 2.

²⁸⁵ *Iren. Adv. Haer.* I.10.2; III.3.2, 12.7.

²⁸⁶ *Iren. Demons.* 98. La confluencia de la tradición apostólica y la autoridad clerical es el fundamento que Ireneo opone constantemente a los legados esotéricos y la reflexión subjetiva. Daniélou 1985: 119.

en la capital del Imperio. Los seguidores de Cristo fundaron iglesias que fueron modelos de otras y que tomaron las mismas doctrinas, por lo que estas últimas podían ser consideradas apostólicas de pleno derecho; así, una iglesia era apostólica si confesaba la misma fe que las demás. Aducía que si las congregaciones tuvieran posiciones encontradas sobre los mismos temas, implicaría que habían tergiversado el mensaje apostólico, pero la armonía de su fe contrastaba con las disensiones y cismas que metían novedades en la religión cristiana.²⁸⁷ La unidad y pureza de la fe estaba garantizada, además, por la asistencia del Espíritu Santo que se erguía como potestad divina presente en las iglesias unidas por la tradición apostólica, mientras que quienes no aceptaban ese legado solamente se basaban en sus propios maestros.²⁸⁸ Para afianzar su punto acudió a la vetustez venerada en su tiempo. Como las iglesias poseían las verdades dadas al inicio por Cristo a los apóstoles, cualquier noción disímil y posterior era una novedad. Si la verdad antecede a la mentira, su prioridad era signo de veracidad, pues era absurdo que lo primero fuera falso. Todos los defensores de recientes ideas eran posteriores a la fe primitiva de los apóstoles y cuidada por las iglesias, luego las doctrinas de Marción, Apeles y Valentín eran falsas: “por el orden mismo se pone de manifiesto que lo primero que ha sido transmitido proviene del Señor y es verdadero, mientras que lo que ha sido introducido más tarde es extraño y falso”.²⁸⁹

Jean-Claude Fredouille, estudioso de Tertuliano, resaltaba las raíces aristotélicas y platónicas de la oposición antigüedad-novedad que sostenían la preferencia de lo anterior a lo posterior. El africano tomó un esquema filosófico para asimilar lo innovador con lo inferior o deficiente, e identificar las creencias postreras con el error.²⁹⁰ Sin subestimar dicho influjo, Tertuliano tenía una influencia más próxima para justificar las creencias de unos cristianos y descalificar las de otros: el argumento típico romano de la preeminencia de la antigüedad. Para demostrar que lo vetusto era lo verdadero, afirmaba que era ridículo esperar a que Valentín, Apeles y Marción aparecieran para conocer la correcta visión del cristianismo y que tantos hombres estuvieran extraviados antes que ellos.²⁹¹ Tal raciocinio adaptaba la réplica de la élite letrada sobre lo absurdo de la pretensión cristiana, con su origen reciente, de ser el único medio de conocer a Dios porque era necio pensar que tantas

²⁸⁷ Tert. *Praes.* 6.1-2; 20.1-8; 27.2.

²⁸⁸ Daniélou 2006: 160-161.

²⁸⁹ Tert. *Praes.* 31.3. Cfr. 30.1-7. *Apol.* 47.10. (“estas innovaciones son posteriores a ellos [los apóstoles]”).

²⁹⁰ Fredouille 1972: 267-271.

²⁹¹ Tert. *Praes.* 18. Cfr. una idea parecida en Iren. *Adv. Haer.* III.12.5.

generaciones hubieran errado en el culto divino hasta la aparición de Cristo. Si bien Fredouille reconocía la presencia de este elemento en el pensamiento de Tertuliano y Pierre de Labriolle dedicó mayor atención a este punto, ninguno concede mayor peso al influjo de la tradición romana en la argumentación del africano, siendo que su interiorización es cardinal para su creación de patrones de identificación de los auténticos cristianos y los falsos con el fin de excluir a los últimos.²⁹² De modo similar a la autoridad romana que reclamaba la validez de las prácticas culturales cívicas con base en la venerable herencia de tantos siglos, lo que la hacía rechazar las formas foráneas y extrañas que la contravenían, en sus años iniciales de cristiano, Tertuliano recurrió a la idea de vetusto legado para autorizar sus creencias. Asimismo, este criterio para apoyar la mayor antigüedad del cristianismo por su raíz judía frente a los cultos cívicos de Grecia y Roma, también fue base para remarcar diferencias entre los mismos cristianos y la exclusión de ciertos grupos.²⁹³

Hipólito declaraba que todas las iglesias poseían el depósito de fe dado por Dios a Cristo y éste a los apóstoles, lo que garantizaba la conservación de las mismas creencias por el orbe cristiano. Afirmaba que los individuos con otras nociones “no han tomado nada de la Sagrada Escritura *ni de la tradición de algún varón venerable*, antes bien sus opiniones se basan en principios tomados de la sabiduría de los griegos, de las doctrinas de los filósofos, de los misterios hoy tan en boga y de las elucubraciones de los astrólogos”.²⁹⁴ Es llamativo que ponía en el mismo plano los textos sacros admitidos en diversos grupos y la tradición que los interpretaba para definir los preceptos verdaderos en contraposición a las teorías gratuitas y vanas que bebían de otras fuentes, lo que demuestra la notabilidad del criterio de legado en los círculos a los que se dirigía. Asimismo, se decía que Justino había dicho en contra de Marción que ni siquiera creería a Cristo si predicase a un dios diferente al hacedor del mundo, pues el único Dios creador del cosmos era un principio esencial en la tradición que aceptaba. El recién converso Tertuliano declaraba que las verdades confiadas a las iglesias que presumían un origen apostólico no podían cambiar aunque un ángel

²⁹² Los apuntes de los dos investigadores en Fredouille 1972: 283-284. Labriolle 2012: 87-88.

²⁹³ Las objeciones en Cels. *AL.* 1, 41. Porph. *Chr.* 81H (4R), 82H (48R)). Cfr. Courcelle 1989: 177-180.

²⁹⁴ Hipp. *Ref.* Pref. del libro V.8. (Cursivas añadidas.) Los libros VI y VII son un bosquejo de doctrinas de las principales escuelas filosóficas y su comparación con las concepciones cristianas que se desviaban de la regla de fe defendida por él. Según el autor, las ideas erróneas de algunos obedecían a la utilización de los sistemas filosóficos. Ireneo había notado la devoción de algunos por los filósofos, Tertuliano vio nociones platónicas, aristotélicas y estoicas en ideas cristianas alternativas, y Eusebio señaló el apego de varios por Euclides, Aristóteles, Teofrasto y Galeno, cuyos postulados pervertían el sentido puro de las Escrituras. Iren. *Adv. Haer.* I.26.6. Tert. *Praes.* 7.7-9. *Anima.* 3.1-3, 23.5. Euseb. *HE.* V.28.13-14.

proclamara un mensaje distinto.²⁹⁵ La tradición adquiriría rango fundamental para calificar como correctas las creencias propias e invalidar las ajenas, y tomaba el mismo estatus normativo y doctrinal que los escritos considerados inspirados por Dios.

Cipriano tuvo la misma convicción al insistir en el apego a las prácticas y dogmas custodiados fielmente por las autoridades eclesiásticas a través del tiempo. Según él, la unidad de la Iglesia recaía en la cátedra de Pedro, a quien Cristo había encomendado sus ovejas.²⁹⁶ Este depósito era cuidado por los obispos que se asumían como los guardianes de las iglesias fundadas por los apóstoles o de las que decían poseer las mismas normas que las primeras comunidades. Ello explica la necesidad de tener como fundador a un apóstol o un alumno cercano y establecer listas de obispos que mostraran la sucesión ininterrumpida que iba de Cristo, pasaba por un discípulo que había convivido con él y llegaba al clérigo más relevante. De nuevo, en su fase inicial cristiana, Tertuliano retaba a otros que mostraran los registros que los ligaban con los apóstoles u hombres instruidos por ellos. Al no poder hacerlo era evidente que sus ideas no eran apostólicas, pues eran diferentes a la tradición salvaguardada en las congregaciones instituidas.²⁹⁷ Esta idea alcanzó madurez con Eusebio, cuya *Historia Eclesiástica* menciona las sedes episcopales más relevantes de su tiempo con el objetivo de señalar el rango apostólico de sus preceptos, estructuras y obispos, y probar la tradición auténtica que daba sentido a las obras inspiradas por Dios. Su tarea fue doble y se complementaba mutuamente cuando el proceso de conformación de la tradición y la Biblia estaba a punto de adquirir un rumbo crucial: “consignar las sucesiones de los santos apóstoles y los tiempos transcurridos desde nuestro Salvador hasta nosotros [...] y el número de los que en ella sobresalieron en el gobierno y la presidencia de las iglesias más ilustres” y hacer un catálogo para definir “los escritos que, según la *tradición de la Iglesia*, son verdaderos, genuinos y admitidos, de aquellos que, diferenciándose de éstos por no ser testamentarios, sino discutidos, no obstante, son conocidos por la gran mayoría de los autores eclesiásticos”.²⁹⁸

De todos estos autores se pueden entresacar algunos puntos esenciales. Ciertas ideas y creencias fueron agrupadas a través del tiempo para dar la clave hermenéutica adecuada

²⁹⁵ Iren. *Adv. Haer.* IV.6.2. Euseb. *HE.* IV.18.9. Tert- *Praes.* 6.4. Cfr. la crítica a tal postura: *TestV.* 73.10-20.

²⁹⁶ Cipr. *Unit. Eccl.* 4.

²⁹⁷ Tert. *Praes.* 32. Los obispos se integraban en la vida colectiva de sus iglesias para preservar la fe y, con ello, diferenciarse de los jefes de escuela que tenían un carácter más individual. Daniélou 1985: 119.

²⁹⁸ Euseb. *HE.* I.1.1. III.25. Cursivas añadidas. Cfr. Humphries 2006: 37.

para entender los libros sacros aceptados en diferentes grupos, por lo que ambos procesos corrieron a la par. Esas nociones fueron reunidas bajo el concepto de tradición que contenía las genuinas enseñanzas de Cristo y sus discípulos, celosamente preservada en los grupos fundados por ellos, sin quitar ni añadir algo. Tertuliano decía que en los grupos sólidamente organizados por un apóstol o seguidor, “nosotros tenemos como maestros a los apóstoles del Señor, que ni ellos mismos eligieron algo por su propio arbitrio para introducirlo, sino que fielmente entregaron a los paganos la doctrina recibida de Cristo”.²⁹⁹ Como en la religión oficial, la tradición estaba estrictamente relacionada con la autoridad constituida, cuyo papel en el cristianismo era ocupado por la jerarquía encabezada por el obispo. Los clérigos eran responsables de custodiar la tradición selecta, cederla a otros y defenderla de quienes exponían diferentes ideas. Así, las formas heredadas de un pasado reciente, pero presentado como antiguo –proceso similar y simultáneo al caso judío–, fueron reclamadas por la organización eclesiástica reforzada en los siglos II y III que intentaba monopolizar los dogmas y la vida social de los cristianos. Fue notable que el conjunto de nociones que explicaban las Escrituras a partir de ciertos comentarios acabaran teniendo el mismo valor que los propios textos sagrados para distinguidos pensadores cristianos.

2.3.2. La relación ambigua con la tradición: legados esotéricos y carismas proféticos.

La noción de una sola tradición apostólica no fue la única que existió en el cristianismo. A la par se desarrollaron alternativas a la de los organismos clericales al guardar la herencia de figuras menos celebradas que los apóstoles más famosos, pero detentadores de saberes secretos que Cristo había confiado a los capaces de entender los misterios tras las parábolas dichas antes y después de su resurrección.³⁰⁰ Varios presumían que sus ideas tenían fuentes apostólicas: los naasenos declaraban tomar sus doctrinas cosmogónicas de Santiago –el hermano de Jesús mediante Mariamne o María Magdalena– Basílides e Isidoro difundían que sus ideas procedían del magisterio secreto del Salvador al apóstol Matías, si bien

²⁹⁹ Tert. *Praes.* 6.4.

³⁰⁰ Iren. *Adv. Haer.* I.25.5; 30.14. II.27.2. *Evangelio de Tomas (EvT)*. 62. *Exc. Theod.* 66. Había quienes no aceptaban que Cristo tuviera un cuerpo material. Los eones Sabiduría y Cristo habían bajado sobre él, por lo cual anunciaba al Padre ignoto y hacía milagros, y lo dejaron antes de morir. Cristo lo resucitó en cuerpo psíquico y espiritual: revestimiento puro de alma y espíritu, no material. Hay variantes sobre el cuerpo aparente de Jesús cuando se mostró a sus discípulos tras su ejecución y la relación Cristo-Jesús. Cfr. Hipp. *Ref.* VII.38.4-5. *Tratado sobre la resurrección (TrRes)*. 44-45. *EvF.* 56.18-21.

seguidores de Basilides afirmaban que había sido alumno de Glaucias, quien a su vez fue instruido por Pedro.³⁰¹ Los textos hallados en Nag Hammadi proclamaban contener las verdades ocultas que Jesús había proveído a sus seguidores más adelantados con la orden expresa de no decirlas a todos, sino sólo a los maduros. El *Diálogo con el Salvador* tiene como protagonistas a Mateo, Judas y María Magdalena; el *Libro de Tomás* afirmaba que Matías había transcrito las palabras del Señor a Tomás; y el *Apócrifo de Santiago* decía poseer una conversación secreta del Señor con Pedro, quien a su vez había hecho partícipe del asunto a él: “te lo he enviado ciertamente a ti solo; pero en tanto que eres un servidor de la salvación, de los santos esfuerzate y ten cuidado de no divulgar este escrito a muchos, el que el Salvador no quiso comunicar a todos nosotros, sus doce discípulos”.³⁰² Tales cristianos creían que los apóstoles no habían comunicado todo lo que Cristo les había dicho y que expresamente les había ordenado su carácter esotérico para los pocos avanzados en sentido espiritual que podían absorber y entender las verdades profundas.³⁰³

Éstos se veían a sí mismos como los continuadores de modelos alternos apostólicos con saberes que rebasaban el plano superficial de los dichos de Jesús. Estaban convencidos de poseer mayor conocimiento que la mayoría y que procedía de fuentes más autorizadas como Pablo, quien reprendió a los demás apóstoles en virtud de sus nociones superiores.³⁰⁴ Los escritos de Nag Hammadi abrigaban la instrucción profunda del Señor a sus discípulos más maduros y que varios apóstoles habían entendido mal. Ello explica la ponderación de María Magdalena “–el Señor la conoce perfectamente; por esto la amó más que a nosotros” –, Tomás –“tú eres mi hermano, Tomás. Has visto lo que está oculto a los hombres; es decir, aquello con lo que tropiezan al no conocerlo”–, Santiago – “voy a revelarte aquellas cosas que los cielos no han conocido, como tampoco los arcontes”–, y Judas –“Jesús, sabiendo que reflexionaba sobre algo inminente, le dijo ‘Apártate de los demás y te diré los

³⁰¹ Hipp. Ref. V.7.1. VII.20.1. 2ApS. 44.11-17. Clem. Strom. VII.106.4.

³⁰² *Apócrifo de Santiago (ApocS)*. 1.18-30. Más adelante señala que había enviado antes un escrito con más palabras ocultas del Salvador. Cfr. *Diálogo con el Salvador (DSal)*. 134.21. *Libro de Tomás (Tat)*. 138.1-2.

³⁰³ Iren. Adv. Haer. III.4.1-2. Tert. Praes. 22.2. Según EvT. 23. (Jesús dijo: “Yo os escogeré, uno entre mil y dos de entre diez mil y se mantendrán haciendo uno solo”). Cfr. Herac. Fr. 33.

³⁰⁴ Iren. Adv. Haer. I.3.1-4, 27.2; III.13.1. Tert. Praes. 23.1-2. Clem. Strom. III.7. Hipp. Ref. V.7.19; 8.25-26. Cfr. Daniélou 2006: 156-157. En *1 Cor* 2.6. y *2 Cor*. 12.2-4, Pablo afirmó haber sido arrebatado y llevado al cielo, donde había oído palabras inefables e impronunciadas. Su voz autorizada se plasmó en muchas cartas que circulaban con su nombre y que varios se presentaban como los continuadores de su doctrina. Se ha dicho que su uso por Marción y Valentín hizo que Justino no lo mencionara para desmarcarse del apóstol favorito de tales personas. El empleo de Pablo por Ireneo implicó su recuperación por la corriente favorable a la interpretación de la jerarquía clerical. Piñero 2007: 176-178. Ehrman 2009: 348-349.

misterios del reino” –, entre otros.³⁰⁵ Estos cristianos presumían textos con contenido más elevado y la exégesis pertinente para dilucidar las obras admitidas como inspiradas por casi todos. La relación íntima y directa del protagonista de las obras con el Señor continuaba en el lazo forjado por quien compartía sus ideas. Para Elaine Pagels sus títulos implican que eran escritos en el espíritu de los seguidores nombrados en ellos.³⁰⁶ Al expresar lealtad a los preceptos de los discípulos cercanos de Jesús, fueran o no apóstoles y hubieran convivido con él o no, afirmaban su apego a un legado secreto. Ptolomeo prometía a Flora darle más instrucción “una vez que seas hallada digna de conocer *la tradición apostólica, que también nosotros hemos recibido por sucesión* y también de recibir la confirmación de todas estas doctrinas con la enseñanza de nuestro Salvador”.³⁰⁷ La adjudicación de este saber a alguien próximo a Cristo revestía de prestigio y autoridad a los adeptos de esas glosas y los enraizaba con, lo que a su juicio eran, las fuentes más directas del cristianismo. Había quienes proclamaban que sus ideas recuperaban la prédica original de los apóstoles que había sido distorsionada con el tiempo. Tal era el caso de los que sostenían que Jesús era solamente un hombre.³⁰⁸ De este modo, se mostraban como los detentadores de la auténtica tradición apostólica.

Como se mencionó en el capítulo anterior, los poseedores de la gnosis cristiana alentaban a la introspección para desentrañar los significados ocultos de las palabras del Señor. Cristo reiteraba a Tomás y a otros discípulos: “investiga para que sepas quién eres, y de qué modo existes y qué llegarás a ser”, “el que posee el conocimiento adquiere lo que le es propio y lo atrae hacia sí [...] El que llegue a poseer el conocimiento de este modo sabe de dónde viene y a dónde va” y “Éste [...] es el testimonio verdadero: cuando el hombre se conoce a sí mismo y al Dios que está sobre la verdad, entonces se salvará y será coronado con la corona inmarcesible”.³⁰⁹ Estos cristianos insistían en ahondar en las tradiciones secretas para rebasar el sentido literal de las Escrituras y, con ello, adentrarse en el saber más profundo. El dicho evangélico predilecto de los defensores de tal tendencia era “buscad y encontraréis”, pues justificaba la búsqueda incesante de la verdad más allá de lo prescrito.

³⁰⁵ *Evangelio de María (EvM)*. 18.10-20. *Tat.* 138.19-20. *2ApS.* 56.19-20. (Los capítulos 55 y 56 de este texto resaltan la función mediadora de Santiago como revelador de verdades especiales por Cristo.) *Evangelio de Judas (EvJ)*. 35.21-23.

³⁰⁶ Pagels 1982: 57-58.

³⁰⁷ *Ep. Ad Floram.* 7.9. Para los misterios inefables: *Hipp. Ref.* V.8.26.

³⁰⁸ Euseb. *HE.* V.28

³⁰⁹ *Tat.* 138.9-10. *EvV.* 21.11-12; 22.14-15. *TestV.* 44.30-40.

Al ser una indagación íntima, la exégesis subjetiva era aplaudida como muestra de madurez espiritual al superar lo que los textos decían al pie de la letra. Esta actitud invitaba al desarrollo independiente de ideas y estimulaba la reflexión creativa, similar a lo que ocurría con los filósofos, lo que explica las versiones del pensamiento gnóstico cristiano.³¹⁰

Ireneo criticaba que los gnósticos avezados descubrieran algo nuevo cada día y fueran estimados maduros o perfectos por inventar y defender cosas nunca antes dichas.³¹¹ Ello generó un fenómeno visto con horror por cristianos como él: la proliferación de creencias, grupúsculos y obras que rebasaban la herencia apostólica custodiada por los clérigos que la presentaban como la única legítima. La constante generación de hechos, evangelios y apocalipsis, y la adulteración de los reconocidos mediante glosas particulares era el fruto de los procesos inquisitivos que no se plegaban al legado de los apóstoles.³¹² Sin embargo, para otros, la disquisición personal y creativa era señal de un nivel elevado de comprensión de las verdades, mientras que los insistentes de las formas básicas de fe se habían estancado en lo elemental. La postura individual fundaba una situación ambivalente con la tradición apostólica: a la vez que la ponderaba y se mostraba como su continuadora, la propasaba y cuestionaba al celebrar la apropiación subjetiva con tantas vertientes como cristianos. Ello creaba una paradoja con la tradición, incluida la gnóstica.³¹³ Todo libro, autoridad y legado eran accesorios y desbordados por el continuo descubrimiento y obtención de verdades mediante la propia experiencia que completaban o trascendían lo previo. Santiago había preguntado a Cristo sobre un asunto tocado en las obras sagradas para recibir la respuesta: “Santiago, el que ha hablado sobre esta Escritura no sabía de ella extensamente. Pero yo te revelaré lo que ha provenido del Innumerable”.³¹⁴

Otro fenómeno con una relación ambigua con la tradición apostólica fue la corriente inspirada, siendo la Nueva Profecía la más difundida. Como se dijo en el primer capítulo,

³¹⁰ Jonas 2003: 205-206. Orígenes distinguió entre simples y profundos, éstos intentaban asemejarse más a Dios, pudiendo llamarse perfectos. *C.Cels.* IV.9. Cfr. Quasten 1973: 405. La cita evangélica: *Mt.* 7.7.

³¹¹ *Iren. Adv. Haer.* I.20.5, III.24.2. Cfr. *Tert. Praes.* 8.1; 42.8. *Hipp. Ref.* VI.55.1.

³¹² *Iren. Adv. Haer.* I.20.1, III.11.7-9. *Tert. Praes.* 42.6-8. *Orig. C. Cels.* II.26.

³¹³ Pagels 1982: 61, 66. La multiplicidad de posturas en el cristianismo gnóstico, la coincidencia de algunas de sus nociones con las corrientes eclesíásticas, el enfrentamiento entre las mismas corrientes gnósticas que no tendían a la unificación y el hecho de que fueran agrupadas en un mismo grupo por sus opositores ha hecho que unos especialistas aboguen por abandonar tal denominación. Marjanen 2009: 208-211. King 2003: 5-19, 218-236. King 2009: 78-79. King 2017: 125-136. En cambio, otros defienden su uso como una herramienta metodológica y analítica, aunque compleja, por ciertas semejanzas que muestran. Edwards 2017: 140-142. Markschiefs 2004: 35-50.

³¹⁴ *PApSant.* 26.9-10.

Montano y sus profetisas afirmaban recibir revelaciones de Dios mediante el Espíritu Santo, lo cual lo puso en conflicto con las potestades eclesiásticas. Sin embargo, sostenían que la acción presente del Espíritu Santo cumplía la promesa de Jesús de enviar al Paráclito para exponer saberes no referidos por él, exponiendo la voluntad divina en su tiempo. Por ello brindaba una norma austera de vida –ayunos, ingesta de ciertos alimentos y celebración de fiestas– y la preparación para el inminente advenimiento milenarista de Cristo.³¹⁵ La acción del Paráclito era conforme a las Escrituras, pero también perfeccionaba lo que Dios había dejado para una revelación posterior. El propio Tertuliano –tan apegado a la herencia apostólica como a la operación del Espíritu Santo– admitió el testimonio de una mujer que recibía visiones, hablaba con los ángeles y Cristo, y recibía remedios para los enfermos. Incluso, en un episodio de arrebató extático, la fémína vio el alma en forma corpórea y esto sirvió al africano para apoyar su idea sobre la apariencia corporal del alma frente a sus rivales.³¹⁶ Eso probaba que Dios, mediante el Espíritu Santo, era garante de su postura y partícipe activo en la vida cristiana, certeza reforzada conforme se acercaba a la Nueva Profecía. Su actitud puede ser analizada con la distinción entre la *regula fidei* intangible y la disciplina mutable que mejora hasta el fin. La prédica y ascesis de Montano renovaban la vida cristiana en total consonancia con sus dogmas sin romper la tradición. El Paráclito protegía la moral y la doctrina cristiana de las adulteraciones, por lo que devolvía su sentido original, pero no innovaba. Esto produjo en Tertuliano y otros simpatizantes de la Nueva Profecía la certeza de no introducir novedades y la autoridad para criticar la laxitud de los obispos.³¹⁷ Ello revela semejanzas con las corrientes que se basaban en las obras sagradas y la potestad apostólica, pero también el carisma profético podía desbordar las explicaciones clericales de los libros sacros. Sus adeptos no veían contradicción en ambos fenómenos, sino congruencia con el mensaje de Cristo.

Numerosos grupos insistían en presentarse como los custodios del mensaje del Maestro, pero, aunque los grupos organizados verticalmente presumían su unidad, entre correligionarios con las mismas bases había querellas internas. En la segunda mitad del

³¹⁵ Hipp. *Ref.* VIII.19.2. Euseb. *HE.* V.16.12; 18.2. Al primero le parecía inaudito que algunos estimaran con mayor autoridad a estos vates que a la Ley, los profetas hebreos y los Evangelios. Hipp. *Ref.* VIII.19.1. Esta corriente ha sido vista como el desarrollo del cristianismo asiático proclive al profetismo, aunque también se vislumbra el influjo de los cultos extáticos frigios de Cibele y Dionisio. Daniélou 1985: 111-112.

³¹⁶ Tert. *Anima.* 9.4.

³¹⁷ Vicastillo 2001: 23-24. Barnes 1971: 139-140. Labriolle 2012: 99-100. Fredouille 1972: 294-295, 435-436. Para Tertuliano, con el tiempo, la profecía tenía mayor peso que la tradición y autoridad episcopal. *Or.* 22.10.

siglo II hubo altercados entre clérigos asiáticos y otros por la fecha de la conmemoración de la muerte de Cristo. Los primeros la rememoraban en la primera luna llena posterior al equinoccio de primavera –sin importar el día– para que cayera en 14 de nisán, el mismo día de la Pascua judía, pero los demás lo hacían el viernes siguiente a esa primera luna llena. En el intercambio epistolar cada parte aducía que su fecha obedecía a las costumbres recibidas por los alumnos de los apóstoles, por lo que no estaban dispuestas a ceder. En un asunto polémico que enturbió las relaciones entre iglesias, cada una resolvió atender “las costumbres de sus antepasados” y apegarse a lo que habían tomado de los seguidores más cercanos de Cristo.³¹⁸ Algo similar ocurrió a fines de la misma centuria con Papías, quien adujo que su convicción milenarista, también compartida por Policarpo, procedía de la instrucción directa de Juan. El peso y antigüedad de esta creencia se reflejan en que Pseudo Bernabé, Justino, Ireneo, Comodiano y Lactancio creían firmemente en la existencia del reino terrestre de Cristo por mil años como una idea correcta, si bien reconocían que no era aceptada por otros.³¹⁹ Para negar esa concepción, Eusebio dijo que Papías no había oído a los apóstoles directamente, sino a sus discípulos, estimando más sus explicaciones verbales que los libros. Además, sin importar si había escuchado a los apóstoles o a sus alumnos, el obispo hierapolitano entendió mal los dichos apostólicos al tomar literalmente lo que tenía sentido alegórico y místico.³²⁰ Eusebio pertenecía a la corriente opuesta al milenarismo por creerla una noción errónea, pero varios pensaban que era fidedigna dada su vetustez y esperaban la venida del Salvador bajo esos términos.

Un forcejeo similar ocurrió en la mitad del siglo III entre la iglesia de Roma y las africanas por la cuestión del segundo bautismo de quienes lo habían obtenido en otro grupo cristiano. La primera aseveraba que era innecesario porque el bautismo tenía valor en sí mismo y las otras que era forzoso porque quien bautizaba debía ser parte de la jerarquía autorizada. Hubo un álgido debate en el que intervinieron clérigos orientales. Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia, acusaba a Esteban, obispo romano, de vanagloriarse por la

³¹⁸ Hipp. *Ref.* VIII.18.1. Euseb. *HE.* V.23-25. El último recogió una carta de Ireneo sobre esto: “ni Aniceto [obispo de Roma] podía convencer a Policarpo [obispo de Esmirna] de no observar el día –como que siempre lo había observado con Juan, discípulo de nuestro Señor, y con los demás apóstoles con quienes convivió–, ni tampoco Policarpo convenció a Aniceto de observarlo, pues éste decía que debía mantener la costumbre de los presbíteros antecesores suyos”. *HE.* V.24.16. Cfr para este tema, Daniélou 1985: 114-115.

³¹⁹ Pap. *Fr.* 1.4. Ps. Ber. 21. Just. *Dial.* 80.2, 5. Iren. *Adv. Haer.* V.33.4. Lact. *Div. Inst.* VII.24.2, 26.1.

³²⁰ Euseb. *HE.* III.39. Ireneo también favorecía la oralidad al comentar que guardaba los dichos de Policarpo más en su mente que en el papel. Así había aprendido que las instrucciones de su maestro procedían de los apóstoles y eran la única verdad. Iren. *Adv. Haer.* III.3.4. Euseb. *HE.* IV.14.4. V.20.5-7.

dignidad de sucesor de Pedro y criticaba que los de Roma “no observan exactamente en todo las primeras tradiciones y que vanamente invocan la autoridad de los apóstoles”.³²¹ En la misma carta hizo un apunte revelador sobre el valor del hábito que alababa Esteban.

En cuanto a refutar el argumento de la costumbre, la cual parecen oponer a la verdad, ¿quién habrá tan insensato que anteponga la costumbre a la verdad o que, después de ver la luz no abandone las tinieblas? A no ser que también a los judíos cuando viene Cristo –esto es, la Verdad– les sirva de algo su antiquísima costumbre, gracias a la cual, desdeñado el nuevo camino de la verdad, se han quedado con su vieja tradición. Vosotros, los africanos, podéis decir contra Esteban que cuando conocisteis la verdad abandonasteis el error de la costumbre; nosotros, que desde el principio conservamos lo que nos fue entregado por Cristo y los apóstoles, juntamos la costumbre a la verdad, y a la costumbre de los romanos oponemos la costumbre de la verdad.³²²

En esta declaración se percibe una actitud ambivalente: por un lado desplazó la noción de legado y prefirió el criterio de verdad; por el otro acusó a Esteban de no seguir el proceder apostólico como sí lo habían hecho los africanos defensores del segundo bautismo. Cipriano –obispo de Cartago– tuvo la misma posición al relativizar el valor de la usanza pregonada por sus contrarios al resaltar que no debía basarse en ella, sino en la razón y la verdad, mas también adujo el hábito dejado por sus antecesores al señalar que la norma de bautizar a quienes no habían pertenecido a los grupos clericales en África era vetusta.³²³ Con ello se presentaba como el sostén de la tradición divina y evangélica frente a los usos errados de Esteban, quien se desviaba de dicho legado.

2.3.3. La puntualización de los contornos identitarios entre cristianos.

Las posturas frente a la tradición influyeron en la percepción cristiana hacia quienes tenían distintas ideas. Al estimarse custodios del verdadero conocimiento de Dios y la salvación del hombre, cada grupo se veía como ortodoxo y descalificaba a los demás como falsarios. Los miembros de los conjuntos institucionalizados consideraban la obediencia del auténtico legado apostólico como pauta esencial para definir al cristiano. Una forma palpable fue apropiarse en exclusiva del vocablo cristiano y designar a los otros según su cabecilla. Justino remarcaba que “muchos que han enseñado doctrinas y moral atea y blasfema, no

³²¹ Cipr. *Ep.* 75.6.1. Cfr. 75.17.1. Sobre esta disputa: Euseb. *HE.* VII.2-3. Para los temas disciplinarios y teológicos implicados, *vid.* Haight 2004: v.1. 174-175. Daniélou 1985: 212-213. Labriolle 2012: 140-141.

³²² Cipr. *Ep.* 75.19.1-3. Cfr. *Ep.* 74.3.1.

³²³ Cipr. *Ep.* 71.3.1, 3.4; 73.3.1, 13.1-3., 15.2; 74.4.1. Tal uso también está atestiguado en Tert. *Bapt.* 15.1-2.

obstante presentarse en el nombre de Jesús, y son por nosotros llamados del nombre de quien dio origen a cada doctrina y opinión”.³²⁴ Se decía que eran valentinianos, sabelianos, marcionistas, montanistas, carpocracianos, novacianos, elcaisitas, etc., pero no cristianos, llegando a un momento crucial con Eusebio con su catálogo de las despectivamente llamadas “herejías”.³²⁵ Lactancio decía que “en cuanto se llaman frigios, novacianos, valentinianos, marcionistas, antropianos o cualquier otra cosa, dejan de ser cristianos, ya que, perdido el nombre de Cristo, adoptaron términos referidos a hombres y extraños a él”.³²⁶ Empero, éstos no se autodenominaban así, sino sus opositores, como afirmó Justino, para separarse de ellos. Tales grupos se asumían como cristianos plenos que comprendían cabalmente el Evangelio. En cambio, con demarcación ontológica, los adeptos del legado clerical y apostólico afirmaban que, mientras unos eran partidarios de un individuo, ellos eran los auténticos cristianos y se apropiaron del término.

La aceptación de las Escrituras y las pautas exegéticas admitidas por la autoridad eclesiástica era el punto cardinal para descubrir al cristiano real. Justino decía a Trifón que las personas con ideas distintas a las suyas no eran cristianas.³²⁷ En su etapa inicial cristiana Tertuliano declaró que quien no asentía la fe apostólica y clerical no era cristiano ni tenía derecho a usar las Escrituras porque, aunque dijera basar sus doctrinas en ellas, no contaba con la exégesis válida, antigua y original. Esto lo hacía un hereje que usaba los textos de modo fraudulento, ilegítimo e impropio. En cambio, las iglesias apostólicas tenían la prerrogativa exclusiva de interpretarlos porque los dirigentes eran sus custodios y herederos de los apóstoles. Los jefes tenían los libros inspirados –sin añadir o quitar unos– y los interpretaban debidamente, no como Valentín que los ajustaba a su propio sistema.³²⁸ Así actuaban de la misma manera que con los judíos, quienes, a pesar de su preeminencia en la copia e interpretación de los textos sacros, fueron desplazados por los cristianos. Como apunta Judith Lieu, la posesión de las Escrituras significaba el derecho exclusivo que los cristianos se arrogaban de interpretarlas. En este sentido, la imagen de los judíos fue la de

³²⁴ Just. *Dial.* 35.4.

³²⁵ Just. *Apol.* I.26.2-5, 58.1. *Tryph.* 35.6. Iren. *Adv. Haer.* Pref. del libro I.2; I.12.1, 13.1, 23.4., 25.1, 28.1-2, 29.1; Pref. del libro II.1. Tert. *Praes.* 30.1-2. *Anima.* 17.14, 18.4, 21.1, 23.1-4. Hipp. *Ref.* VI.1-5, VII.1-12, VIII.19.3. Orig. *C. Cels.* II.26, V.61-62. Cipr. *Ep.* 73.4-5. Euseb. *VC.* III.64.1

³²⁶ Lact. *Div. Inst.* IV.30.10. Para los problemas de aplicar estos términos provenientes de unos cristianos a grupos concretos, especialmente en el caso gnóstico, *vid.* King 2017: 125-129. Edwards 2017: 137-140.

³²⁷ Just. *Dial.* 80.4.

³²⁸ Tert. *Praes.* 37-38. El análisis de la aplicación de la noción jurídica romana de prescripción para negar el cristianismo de unos en Fredouille 1972: 386-425. Quasten. 1973: 569. Daniélou 2006: 158-159.

preservadores de una antigua y superior aprehensión de lo divino, pero, al mismo tiempo, falsificadores de escritos, intérpretes erróneos y lectores ciegos de las profecías que dirigían a Cristo.³²⁹ Al aceptar la genuina tradición apostólica guarecida en las iglesias constituidas legítimamente, estos cristianos se asumían como los propietarios auténticos de los libros sagrados y los únicos con el derecho de estudiarlos e interpretarlos, negándose a los demás. Este argumento marcaba que otros no podían exponer un análisis válido de las obras debido al monopolio de las iglesias con origen apostólico sobre ellas.

El obispo Gayo de Hierápolis negaba toda veracidad a la Nueva Profecía porque no proclamaba doctrina alguna que se hubiera oído antes ni se plegaba a la tradición apostólica preservada en las iglesias. Cipriano identificaba los colectivos locales con la Iglesia, y sentenciaba que no había salvación fuera de ella y, hablando de Novaciano, “no es cristiano puesto que no está en la iglesia de Cristo”.³³⁰ Su coetáneo Orígenes también rechazó el rango cristiano de quienes discutían las creencias aceptadas en las iglesias, pues aceptarlos sería lo mismo que admitir a los epicúreos como filósofos, pero “ni los que destruyen la providencia pueden ser verdaderos filósofos, ni los que enseñan extrañas fantasías, *ajenas a la doctrina tradicional* de Jesús, pueden ser cristianos”.³³¹ El alejandrino insistía que la verdad estaba en las palabras de Cristo frente a las variadas opiniones de los que se asumían cristianos. Era indefectible tener una regla de fe que defendiera que “como la enseñanza eclesiástica, transmitida en sucesión ordenada desde los Apóstoles, se conserva y perdura en las iglesias hasta el presente, no se deben recibir como artículos de fe más que *aquellas verdades que no se apartan en nada de la tradición eclesiástica y apostólica*.”³³² La obediencia a esta herencia sin cuestionar ni rebatir sus principios constituía la verdadera gnosis que distinguía al cristiano genuino del saber falso e imitativo que ostentaban los doctores con base en su propio raciocinio. El apego estricto a ese canon de la verdad era el sello distintivo del cristiano.³³³

La demarcación de fronteras identitarias y la proclamación de cada grupo de ser el verdadero cristianismo se volvieron más claras en sus muestras de inclusión y exclusión. Pagels aseveró que las controversias estaban trazadas y varias posiciones delineadas a

³²⁹ Lieu 1996: 280-281.

³³⁰ Cipr. *Ep.* 55.24.1. Cfr. *Ep.* 73.21.2. Euseb. *HE.* V.16.7. Para Cipriano: Quasten 1973: 667-668.

³³¹ Orig. *C. Cels.* V.61. Cursivas añadidas.

³³² Orig. *De Princ.* Pref. 2 en Quasten 1973: 354. Cursivas añadidas.

³³³ Iren. *Adv. Haer.* IV.33.8. Clem. *Strom.* V.1.1-5. Tert. *Praes.* 6.

finales de la centuria II e inicios de la III.³³⁴ La afirmación tiene sentido porque en la segunda mitad del siglo II surgieron los primeros tratados contra los disidentes de la hermenéutica clerical. Empero, se conserva sólo una parte de la literatura cristiana y este carácter fragmentario no permite ver un surco continuo. Aun con la pérdida de fuentes, antes del año 200 los ánimos estaban caldeados entre los grupos interesados por verse como el verdadero cristianismo. Si bien en lo que se denomina el Nuevo Testamento hay rastros de facciones en pugna por la prédica de Cristo o la dirección de los colectivos, en los siglos II y III estallaron los conflictos con mayor fuerza. Tal inquietud limitativa acompañó –no es coincidencia– al proceso de consolidación jerárquica e institucional de las comunidades cristianas que se estudió en el capítulo uno. Desde inicios del siglo II aumentó la necesidad de distinguir a los cristianos genuinos de los falsos que postulaban creencias erróneas; una inquietud expresada sobre todo por las cabezas de los colectivos horizontales que se lucían como los vigilantes de la tradición y representantes autorizados de Dios y Cristo.

El vocabulario empleado a partir de ese momento fue cada vez más ofensivo hacia quienes sostenían ideas distintas. La carta atribuida a Clemente calificaba a los opositores de los inspectores como sediciosos, necios, insensatos, locos e incultos. Ignacio usó epítetos similares para los enemigos de la incipiente jerarquía eclesiástica y sus doctrinas. Los llamaba perros rabiosos, fieras salvajes, portadores de veneno, malos retoños, mala hierba y fieras en forma humana. El antioqueno denomina hereje a quien no obedecía a los líderes de las congregaciones y se desviaba de las creencias enarboladas por ellos, convirtiéndolo en el primer autor que sistemáticamente hizo tal asociación.³³⁵ Uno de los destinatarios de sus cartas compartía varias inquietudes suyas y se expresó casi igual. Policarpo aconsejó apartarse de “los falsos hermanos y de aquellos que hipócritamente llevan el nombre del Señor para extraviar a hombres vacuos”.³³⁶ Justino los tildaba de ateos, impíos, injustos e inicuos que nada tenían de cristianos. Ireneo tachaba de mentirosos, hipócritas, seductores, impíos, embusteros, lobos en piel de oveja, incrédulos, inútiles, tontos e idiotas a quienes se decían cristianos, pero no obedecían la regla de fe: Cristo nació, tuvo cuerpo, murió y resucitó al tercer día. Tertuliano los zahería como cristianos aparentes, perversos e idiotas

³³⁴ Pagels 1982: 154.

³³⁵ *I Clem.* 39.1, 44.4. *Egn. Eph.* 7.1. *Trall.* 6.1, 11.1. *Phil.* 3.1. *Smyr.* 4.1. El antioqueno afirmaba que el fiel no sólo debía proclamarse cristiano, sino actuar como tal. Un punto fundamental para cumplir esa pauta era someterse a los supervisores y no hacer nada a sus espaldas. *Magn.* 4.1. *Phil.* 3.2.

³³⁶ *Polyc. Phil.* 7.1. Añade que quien tuerce las palabras de Cristo es primogénito de Satanás.

que falsificaban la salvación al referir fábulas opuestas a la verdad.³³⁷ Hipólito los reputaba impíos, absurdos y blasfemos, y los asemejaba a un mar lleno de monstruos y peligros. Cipriano los llamaba “herejes pestilentes, espadas y venenos destructores de la verdad”, sus ideas eran necedades y locuras provenientes del Diablo, pues buscaba corromper la verdad y quebrar la unidad. Eusebio no se quedó atrás en los años en que este fenómeno tomaría su definitivo cauce al referirse a los que no integraban el grupo apoyado por Constantino como sacrílegos, ponzoña pestilente del género humano, falsos profetas y lobos rapaces.³³⁸ Los conceptos y voces manejados contra los “corruptores” del bagaje apostólico fueron duros y excluyentes, y trataban de denostar y expulsar a los que no obedecían las directrices de los cabecillas de las iglesias. Eran blasfemos, apóstatas, asesinos por desviar del camino de la vida, peor que gentiles y judíos; *ergo* no eran cristianos.

En esas dos centurias la voz herejía (*hairesis*) fue común en los materiales que reflejan la perspectiva eclesiástica y toma un tono peyorativo del que carecía antes. Tal periodo es clave para comprender el cambio semántico de esa palabra que anteriormente significaba un grupo o partido con ideas comunes y objetivos propios al de secta apartada de la tradición reconocida que divulga doctrinas falsas. Asimismo, la noción de ortodoxia fue surgiendo y afianzándose debido a que era un medio eficaz por el cual una religión sin autodefinición étnica se pregunta sobre la forma de identificar su tradición.³³⁹ Aunque tal fenómeno no fue exclusivo del cristianismo, puesto que al interior de los grupos judíos también había diversas posturas, adquirió mayor notoriedad en él por la necesidad de marcar parámetros que delimitaran la pertenencia al grupo con las ideas correctas. De este modo, cada partido se atribuyó el calificativo de ortodoxo y aplicó el de hereje a los demás. Por ende, es impropio y erróneo hablar de ortodoxia y heterodoxia en los siglos II y III.

Por su parte, los cristianos que presumían una gnosis especial tenían una alta estima de sí mismos. Algunos se reputaban como espirituales o gnósticos, ya sea por su naturaleza que les aseguraba la total salvación mediante su unión al Pleroma –a diferencia de los materiales y psíquicos– o por la posesión de su saber esotérico. Su madurez espiritual los llevaba a un acercamiento subjetivo a las verdades divinas que los conducía más allá de lo

³³⁷ Just. *Tryph.* 35.5. Iren. *Adv. Haer.* I.16.2, 29.4; III.11.9, 15.2, 16.6; IV.19.1. *Demons.* 99. Tert. *Praes.* 4.2, 6.2-4. *Apol.* 47.11. Para Ireneo, Platón era más piadoso y religioso que ellos. *Adv. Haer.* III.25.5.

³³⁸ Hipp. *Ref. Praef.* al libro V.1; VII.13.1, 36.2. Cipr. *Ep.* 73.4.2, 5.1. *Unit. Eccl.* 3. Euseb. *VC.* III.63.1-2. Los fines de los autores eran polémicos para mostrar la verdadera religión cristiana. Humphries 2006: 36.

³³⁹ Boyarin 1999: 438-440. 2013: 32. King 2004: 22-27.

aprendido por los apóstoles. Esto era motivo de reproche y escándalo por parte de sus adversarios, quienes los acusaban de soberbios por creerse iguales o superiores a Cristo y sus discípulos.³⁴⁰ Empero, tal proceder era visto como signo de acatamiento al dicho de Jesús de buscar y encontrar la verdad. Esta exploración los hacía superar el nivel básico de entendimiento y comprender por sí mismos, más allá de lo escrito, la realidad del mundo y entender mejor que algunos apóstoles que habían malinterpretado el mensaje de Cristo. Se veían como sus alumnos avezados, poseedores del autoconocimiento sobre la chispa divina existente en los pneumáticos sin la necesidad de un salvador externo. Como el saber era salvación podían ser iguales a Cristo: “así ocurre con la verdad: tú has contemplado algo de aquel lugar, te transformaste en ello; contemplaste el Espíritu, te transformaste en Espíritu; contemplaste a Cristo, te transformaste en Cristo; contemplaste al Padre; te transformarás en el Padre”.³⁴¹ Al captar la esencia de Jesús, éste le dice a Tomás: “ya no soy tu maestro, puesto que has bebido y te has embriagado del pozo que bulle, que yo mismo he excavado”, y en otro texto reitera que “se ha dicho que eres mi gemelo y mi compañero auténtico [...] puesto que te llaman mi hermano, no es conveniente que seas ignorante de ti mismo”.³⁴² Los adeptos de la Nueva Profecía se llamaban espirituales a sí mismos y psíquicos a los demás, lo que mostraba la superioridad de los primeros por abrirse a las revelaciones del Espíritu Santo como defendía Tertuliano en su evolución espiritual. De modo similar, Novaciano denominaba puros a los opositores de la readmisión de los *lapsi*, frente a los blandos jerarcas eclesiásticos dispuestos a recibirlos nuevamente.³⁴³

Los individuos con gnosis tan se creían cristianos que en los textos donde plasmaron sus doctrinas se autodenominaron poquísimas veces así, a diferencia de otros que usaban el adjetivo a la menor provocación. Los eclesiásticos eran llamados hebreos para mostrar el grado inferior de sus creencias y salvación.³⁴⁴ Había varios que no deseaban separarse de las congregaciones porque se consideraban parte de ellas, pero los obispos eran partidarios de expulsarlos. Otros no tuvieron problema en fundar sus propias organizaciones como

³⁴⁰ Iren. *Demons.* 99. (“tienen para sí el haber descubierto algo más grande que la verdad”). Cfr. *Adv. Haer.* III.12.7; IV.19.1. Hipp. *Ref.* VII.32.3. (“han llegado a tal grado de soberbia que algunos de ellos se proclaman semejantes al propio Jesús, otros todavía se tienen por superiores a sus discípulos, como Pedro y Pablo y los demás apóstoles”). Para el nombre de espirituales y gnósticos: Iren. *Adv. Haer.* III.15.2. Hipp. *Ref.* V.6.4; VII.36.2. Orig. *C. Cels.* V.61. Tal orgullo era criticado por Plotino, aunque por otros motivos. *Enn.* II.9.9.50-60.

³⁴¹ *EvFlp.* 61.25-35. Cfr. “pues tal individuo no es ya un cristiano, sino un Cristo”. 67.20-30.

³⁴² *EvT.* 13. *TAt.* 138.8-11.

³⁴³ Tert. *Monog.* 15. *Jejun.* 1. *Apud* Quasten 1973: 603, 609. Euseb. *HE.* VI.43.1.

³⁴⁴ *EvF.* 58.32.

Marción y la Nueva Profecía. La visión de esos cristianos sobre los demás era diversa. Para Heracleón y Ptolomeo los psíquicos –eclesiásticos, inmaduros o simples– eran parte de la Iglesia y podían salvarse, aunque en menor grado.³⁴⁵ El uso de los epítetos revela orgullo, pero no animosidad o desprecio para los fieles de las doctrinas clericales. El autor anónimo de la *Interpretación del conocimiento* calificaba de envidiosos a los recelosos de los poseedores de dones proféticos y saberes especiales, y animaba a los últimos a no jactarse por sus carismas.³⁴⁶ Empero, este tono conciliador contrasta con las palabras más severas de otros. El *Apocalipsis de Pedro* caracteriza negativamente a quienes tenían otras ideas a las suyas, tachándolos de ciegos y sordos. Desaprobaba a cristianos que poseían la gnosis por haberse desviado del conocimiento profundo, llamándolos impuros, blasfemos, pregoneros de falsas doctrinas, vanagloriosos por afirmar que ellos solos tenían la verdad y mensajeros del error. Mencionó a “los que se llaman a sí mismos obispos y también diáconos, como si hubieran recibido la autoridad de Dios. Caen bajo el juicio de los principales puestos. Esta gente son canales vacíos”.³⁴⁷ Todos ellos eran una iglesia de imitación, distinta a la auténtica Iglesia espiritual. El escritor del *Testimonio de la verdad* reprochaba a quienes seguían a las autoridades eclesiásticas y su regla de fe que incluía la resurrección, y prácticas como el martirio y el bautismo. Por creerse cristianos eran vanos, ignorantes, enfermos, blasfemos, incompetentes, malvados e inmaduros. Rechazaba la noción del depósito de la fe tan apreciado por Ireneo, Justino, Hipólito y los jerarcas que decían: “Aún cuando un ángel venga del cielo y os predique contra lo que os predicamos, ¡sea anatema!”³⁴⁸ Aunque se dijeran cristianos, no lo eran porque no conocían realmente a Cristo. Por último, en la *Enseñanza autorizada* se descalifica a los que no buscan a Dios ni indagan su naturaleza, pese a recibir el llamado, pero hostigaban a los que sí se interesaban en saber los misterios del conocimiento divino. Su falta de iniciativa los hacía secos, ignorantes, insensatos, bestias, hijos del diablo y peores que los paganos.³⁴⁹

Esto arroja luz al apunte de Celso sobre el talante cristiano frente a sus compañeros con otras creencias: “se injurian hasta la saciedad los unos con los otros con todas las

³⁴⁵ Herac. Fr. 13. Iren. Adv. Haer. I.8.3; III.15.2.

³⁴⁶ IntCon. 17.20-30, 21.22-30.

³⁴⁷ ApPe. 79.20-30. Cfr. 74.10-30, 76.30-31, 77.20-30.

³⁴⁸ TestV. 73.19-21. Cfr. 31-34, 35.10-20, 69.10-31. Aunque criticaba a los clericales, también censuraba a los que, poseyendo la gnosis, entendían mal algunas enseñanzas de Jesús y actuaban de modo incorrecto. 50-66.

³⁴⁹ EnAut. 33.10-30, 34.2-30. Haight presentó estos conflictos cristianos como producto de la tensión entre la autoridad episcopal oficial y la carismática no oficial. 2004: v.1. p.196.

afrentas que les pasa por la mente, rebeldes a la menor concesión de paz, animados por un mutuo odio mortal [...] intercambiándose los más encarnizados ultrajes”.³⁵⁰ Aunque Orígenes intentó demostrar la mansedumbre cristiana en estos casos, las fuentes revelan tensiones entre los cristianos por definir la fe y tradición verdaderas, lo que generaba insultos y agravios en la definición del otro. Hay dos anécdotas que plasman el proceder hacia los disidentes. Policarpo afirmaba que Juan había salido de unos baños al percatarse que ahí estaba Cerinto, diciendo a sus alumnos que se hallaba el enemigo de la verdad. El propio esmirniota encontró a Marción en Roma y éste pidió que lo reconociera, pero aquél lo admitió como el primogénito de Satanás.³⁵¹ Si bien no se registran actos violentos entre cristianos, como ocurriría en el siglo IV, porque era impropio exhibir estas conductas en un medio receloso a las prácticas no cívicas, sería raro que los insultos eventualmente no llegaran a las manos. Los adeptos de la tradición apostólica y eclesiástica rebatían a quienes no se sujetaban a ella y les negaban su carácter cristiano. Por su parte, los sostenedores de la gnosis y la profecía, entre otros, se sintieron perseguidos ante ello y no entendían la razón de su exclusión, generando varias reacciones como objetar la esencia cristiana de los primeros.³⁵² Todos respetaban la idea de legado y la usaban de modo similar, aunque con fines distintos. La tradición fue elaborada y reelaborada para apoyar las pretensiones de cada grupo de representar el verdadero cristianismo y fue un pilar en la definición cristiana en las congregaciones de los siglos II y III.

La tradición como criterio de distinción religiosa.

[Los romanos] “permanecieron en sus costumbres ancestrales sin apartarse de sus antiguos ritos para cambiarlos por una magnificencia jactanciosa”.
Dionisio de Halicarnaso. *Antigüedades romanas*.

El ambiente social de los siglos II y III concedió un enorme peso a la tradición como pauta definitoria de pertenencia y de fijación de ámbitos religiosos para unos sectores. La religión

³⁵⁰ Cels. *AL*. 65. Algo similar escribió Amiano Marcelino sobre las disputas cristianas del siglo IV al apuntar que no había fiero peor que los cristianos entre sí. *Amm. Marc.* 22.5.4.

³⁵¹ *Iren. Adv. Haer.* 3.3.4. Euseb. *HE*.3.28.6. Elaine Pagels afirma que Gayo decía que Cerinto había sido el real autor del evangelio y del apocalipsis de Juan. 2004: 105, 173. Sin embargo, Eusebio escribe que Gayo afirmaba que el Apocalipsis fue redactado por Cerinto, pero no habla del evangelio.

³⁵² *Iren. Adv. Haer.* III.15.2. *EnAut.* 33.19-25. Dada la importancia de la tradición, sorprende que unos no la pongan como tema importante en el desarrollo del cristianismo. Un ejemplo es Haight 2004: v.1. 176-181.

cívica se presentó como la custodia de las formas antiguas que habían acompañado a la Urbe desde su fundación y avaladas por las autoridades competentes en la más pura vena tradicionalista que marcaba a la sociedad romana. Esas centurias vieron una gran actividad espiritual caracterizada por la proliferación de modos cultuales y la interacción entre ellas. En un medio cosmopolita el culto cívico reforzó su ejercicio apelando a los usos habituales que enlazaban a Roma con su venerable pasado. Tal dinámica fue paralela a la expansión del Imperio y su reafirmación ideológica en que el carácter romano se vigorizó con su mirada a la historia en un periodo en el cual la extensión imperial podía provocar la pérdida de su especificidad itálica, por lo que el culto cívico jugó un papel crucial para enfatizar su talante romano. Empero, la tradición religiosa fue reelaborada constantemente para integrar nuevos aspectos que enriquecían la experiencia sagrada de la práctica oficial. Si bien el tradicionalismo cultural romano se exhibió como un guardián infranqueable, asiduamente captó elementos extranjeros en su propio acervo e interiorizó ese proceder como parte sustancial de la tradición e identidad romanas. El modelo de herencia religiosa como espacio cerrado de continuidad permaneció en los esquemas conocidos de pensamiento, pero fue modificado en varios niveles para mostrarse abierto a las novedades que podían integrarse en los patrones cívico-sacros. Entre cerrarse a los modos foráneos –lo que habría implicado el anquilosamiento de su religión– o abrirse irrestrictamente –lo que conllevaba diluir su bagaje singular– los romanos concibieron su legado religioso de manera dialéctica que no creaba muchos conflictos en su seno, aunque autores modernos estén empeñados en establecer divisiones tajantes. De esta forma, en sintonía con la pretensión universalista de lo romano durante el Imperio, la tradición fue piedra angular para la caracterización religiosa del practicante de los cultos oficiales y para la definición del talante romano de esos cultos.

El judaísmo se ostentaba como un conjunto que unía etnicidad y religión de modo similar a otros pueblos antiguos con las diferencias de su naturaleza monoteísta exclusiva y la existencia de libros sagrados. Los deberes religiosos estaban registrados en su historia y sus textos que acentuaban el carácter único del judío. Debido a varios factores, los rabinos comenzaron el proceso de escritura de las normas que hacían operativa la Torá desde el exilio en Babilonia. Aunque estas directrices surgieron siglos atrás e integraban novedades no contempladas en el código mosaico, los sabios remontaron su vetustez al tiempo de

Moisés, haciéndolas paralelas a la Ley y dotándolas del mismo origen divino. Si la Torá era una barrera que separaba a los judíos de los *goyim*, la ley oral codificada a finales del siglo II e inicios del III pretendió ser una valla que redefiniera la vida judía, frente a otras concepciones, como una religión basada en las normas aprobadas por los rabinos. Los maestros apoyaron la creencia de que el legado verbal conservaba las formas deseadas por Dios para preservar la pureza del judío sin el templo y en todo escenario mediante el estudio y la aplicación de ambos códigos: la Torá y la Misná. Esta tradición selecta y auspiciada por ciertos personajes rediseñó la identidad religiosa judía al favorecer una vertiente del judaísmo y desplazar gradualmente otras.

El cristianismo tuvo una relación peculiar con la tradición debido a su novedad y su carencia étnica. Ante varias interpretaciones de las Escrituras suscitadas en estos siglos, se afianzó la noción de la herencia apostólica como pilar definitorio de las genuinas creencias. Con distintos tonos y ambigüedades cada grupo se exhibió como el guardián de las enseñanzas que los apóstoles, vistos como representantes, habían recibido de Cristo y el continuador de dicho legado. El canon de la verdad no consistía solamente en la aceptación de las mismas obras sacras, sino también de las pautas analíticas que hacían comprensible las instrucciones de Jesús y sus discípulos conforme al sentido original que ellos mismos les habían dado; uno era ininteligible sin el otro. De tal modo, la tradición se puso a la par de las Escrituras, pues se enfatizó que era indispensable para entender correctamente las segundas y poseer la verdad que conducía a la salvación. La admisión del bagaje apostólico y el reconocimiento de sus transmisores se convirtieron en la base para definir al verdadero cristiano frente al falso, al imitador, al hereje, cuya voz adquirió una carga despectiva inexistente en el ámbito filosófico. Así, el cristianismo quedó anclado a la idea de tradición al volverla criterio primordial de identificación.

Es obvio que cada expresión religiosa tenía sus particularidades, pero también cada una refleja el valor asignado a la tradición en las centurias II y III para la constitución de sus propias imágenes. La continuidad de las viejas formas habituales en el culto cívico romano y en el judío fue asumido como refuerzo y componente crucial de sus identidades religiosas de acuerdo con sus antecedentes: el político en el caso romano y el étnico en el judío. El legado apostólico cristiano como exégesis de las Escrituras guarda semejanzas con la relación entre ley escrita y oral en el judaísmo. En los dos procesos los preservadores de

la tradición tuvieron un papel fundamental para legitimar e imponer ese bagaje selecto que forzosamente excluía otros modos de representar y vivir el judaísmo y el cristianismo. Así, la regla apostólica y la Misná cumplieron el papel de vallas en forma de directrices verbales que separaron a unos judíos y cristianos de otros. La tradición romana dejó su impronta en la defensa cristiana de la antigüedad de sus creencias y su vínculo con los preceptos dejados por los discípulos de Jesús al desechar otras glosas por considerarlas invenciones ulteriores, y se conoce el recelo del medio social romano a los cambios abiertos. Asimismo, el argumento de que era imposible que los cristianos hubieran errado o tuvieran un saber inacabado hasta la aparición de los nuevos maestros y profetas recuerda la vieja objeción al cristianismo de que era inverosímil que los antiguos estuvieran equivocados en sus usos religiosos antes de la aparición de Jesús. Ello demuestra la compartición de aspectos en los cultos antiguos y que la tradición fue un esquema formal sólido, pero asiduamente reformulado para captar nuevos elementos procedentes de su contexto histórico. En una dinámica dialéctica con su medio histórico-social, la tradición fue un componente imprescindible en la definición de la conformación identitaria religiosa.

Capítulo 3. Moral, valores sociales y religión en los siglos II y III.

La religión se ha constituido en parte esencial de la experiencia humana desde tiempos remotos. Lejos de posturas atemporales y estáticas que condicionen mecánicamente la reacción humana ante lo sacro, como cualquier producto histórico, las prácticas religiosas responden al contexto social cambiante debido, en gran parte, a su interrelación con otros factores. La alteración de las formas políticas, sociales y económicas ha seguido al cambio de las manifestaciones culturales y éstas, a su vez, han influido en su entorno. Sería difícil hallar un culto que no tome ciertas posturas –no necesariamente congruentes– frente a la realidad imperante, ya sea adaptándose a las condiciones existentes o rechazándolas, si bien no forzosamente las opciones son excluyentes. La religiosidad de grupos y personas es tan variada y compleja que admite muchos probables escenarios ante su medio histórico.

Unos siglos tan convulsos y ricos en ciertos aspectos como lo fueron el II y III del Imperio romano muestran la interdependencia de una sociedad jerarquizada y numerosas religiosidades. Los choques, influencias y préstamos especialmente en las ciudades, aunque no se excluye al campo, muestran las variables históricas específicas que condicionaron las relaciones entre las expresiones religiosas y los grupos sociales de esa etapa. Las posturas tomadas y exhibidas por los portavoces de unas opciones culturales permiten analizar sus convicciones sobre los hábitos y valores del entorno imperial, sus intenciones de ajustarse a él o transformarlo. Esas reacciones exponen el influjo de las estructuras urbanas verticales sobre las religiones de dicho periodo. Tales situaciones tienen capital relevancia porque ayudaron a definir más precisamente las cualidades que los cultos desearon destacar como propias en oposición a los demás. Los rasgos resaltados contribuyeron a crear y afianzar un sentido de pertenencia que reforzó los lazos entre los miembros del grupo, así como sus relaciones con otros y con la sociedad romana imperial. La correspondencia de la imagen

configurada con la realidad social se examinará después, pero, independientemente de ello, la representación forjada fue crucial para formar identidades religiosas que convivían con otras fuentes de identificación colectiva en la Antigüedad clásica.

3.1. Religión romana y moral cívica.

“Aprender a ser sinceros con los dioses es un aguijón
que nos incita a decírnos mutuamente la verdad”.
Polibio.

3.1.1. Perspectivas antiguas y modernas sobre la religión romana y la moral.

En los capítulos previos se mostró que la religiosidad clásica tenía varias vías de expresión que no convergían en un sistema unificado. Las personas cubrían su necesidad espiritual en ámbitos que hoy no son religiosos y participaban en múltiples prácticas sacras. Asimismo, el culto cívico romano se basaba en la ejecución escrupulosa de ceremonias, sacrificios y ritos para asegurar los buenos lazos de la ciudadanía con los dioses, la *pax deorum*.³⁵³

La estricta realización ritual romana fue objeto del ataque cristiano. Por ejemplo, Lactancio sostenía que tal culto no solamente era falso como sus dioses, sino también inútil al no dar directrices morales que buscaran la mejoría humana. Visto así, “ese culto no lleva consigo búsqueda alguna de la verdad, sino sólo un conjunto de ceremonias que exigen, no una ayuda de la mente, sino una participación del cuerpo. Y, por tanto, eso no debe ser considerado como verdadera religión, ya que, al no tener preceptos que lleven a la justicia y a la virtud, ni enseña ni hace mejores a los hombres”.³⁵⁴ Para él los actos cultuales eran formales, vacíos y repetitivos al no propiciar cambio sustancial en sus asistentes. Los ritos únicamente buscaban riqueza, honor y poder, o sea, bienes materiales y estatus. Por ello declaraba que en el culto estatal, “sólo veo un rito en el que los únicos afectados son los dedos [...] En la de ellos [la religión cívica] sólo se exige sangre de animales, perfumes y vanas libaciones; en la nuestra se exige mente sana, corazón puro, vida limpia de culpa”.³⁵⁵ Según sus adeptos, la unión de la religión con la moral fue constante en el cristianismo en

³⁵³ Supra Capítulo 2.

³⁵⁴ Lact. *Div. Inst.* IV.3.1-2.

³⁵⁵ Lact. *Div. Inst.* V.19.29-30. Cfr. V.21.8.

proporción inversa a la separación de los rituales oficiales con la moral. Este contraste fue fundamental para marcar las diferencias –incluso ontológicas– con las formas cívicas.

Entre los pocos casos en que los asuntos sacros repercutían en la conducta humana estaba el solapar vicios. Como Jenófanos, Cipriano retomaba la crítica filosófica del mito que señalaba la actuación indigna de los dioses como seres lascivos, adúlteros, impúdicos y mentirosos. Era difícil buscar la virtud con tales modelos, pues quien se portaba así “no hace más que imitar a los dioses que venera. Para estos desgraciados los delitos se cubren también con capa de religión”.³⁵⁶ También Lactancio exponía los vicios de los dioses como muestra de su nulo comportamiento moral, por lo que, a su juicio, Cicerón hizo mal en acusar a Verres de adulterio porque “éste hizo simplemente lo mismo que Júpiter, a quien él adoraba; y neciamente acusó a Publio Clodio de incesto con su hermana: ese Óptimo y Máximo tuvo a la misma mujer como hermana y como esposa”.³⁵⁷ Los cristianos criticaban el desdén del culto clásico por la conducta, interés sustancial a su religión según ellos, pues no estimulaba la mejoría del sujeto con el ulterior efecto positivo en el colectivo. Por ello recriminaban la indiferencia del culto oficial y la sociedad imperial respecto a la moralidad, su vocación por bienes y placeres, y un entorno religioso y social volcado a la obtención de dinero y gloria, no de virtudes.³⁵⁸

El énfasis cristiano en la unión de la conducta moral con los ritos, la proliferación de distintas opciones religiosas y la imposición del cristianismo como modelo dominante provocaron que el antiguo culto fuera considerado amoral y desinteresado en influir en el comportamiento humano. Historiadores y otros expertos de la Antigüedad retomaron esa opinión con diversos grados, incluso sobre opciones no cristianas, pero que estaban más interesadas en los valores que la religión cívica. Aunque Burckhardt admitía que la relación de la ética clásica con la religión era libre –por ende existía–, afirmaba que los cultos de misterios en la época imperial producían un efecto bienhechor en los sujetos, cuyos hábitos refinaba en mayor grado que el culto estatal.³⁵⁹ Franz Cumont sostuvo una separación irreductible entre las formas poliadas y las orientales. Las nociones morales romanas pronto rebasaron –incluso eran contrarias a– sus prácticas religiosas por los cambios continuos de

³⁵⁶ Cipr. *Ad. Don.* 8. Un apunte parecido fue hecho por Taciano. *Or.* 8. Tert. *Apol.* 15.1-7.

³⁵⁷ Lact. *Div. Inst.* I.10.14.

³⁵⁸ Veyne 1996: 413. Ramírez Batalla 2009: 266-267. La crítica cristiana a la falta de vínculos del culto oficial con el perfeccionamiento moral del hombre fue constante y aún perceptible en el siglo V. August. *CD.* II.4.

³⁵⁹ Burckhardt 1996: 138.

una creciente ciudad cosmopolita que reunía varios influjos en su expansión imperial, y en las fiestas y ritos romanos no había sanciones para el proceder inmoral. Ello hizo que dijera despectivamente que no hubo pueblo con cultura tan avanzada y, al mismo tiempo, con una religión tan infantil como la romana.³⁶⁰ En la misma línea, Warde Fowler declaraba que el culto cívico se fosilizó en modos formularios y fue renuente a la emotividad, cesando su vitalidad. El *ius divinum* sacerdotal fue desbordado por los dioses orientales, ajenos a la primitiva y auténtica religión romana, la cual se perdió. La genuina vivencia religiosa cayó “por una híper escrupulosa atención a los medios tomados para lograr [el favor divino], y por la introducción de métodos extranjeros que no tenían raíz en la fibra mental de la gente y que no reflejaba su experiencia. La religión estaba efectivamente divorciada de la vida y la moralidad”.³⁶¹

Cyril Bailey afirmó que la estructura de la religión estatal romana afectaba poco la experiencia espiritual del ciudadano ordinario. La preservación de festivales agrarios en un medio más urbanizado, la concentración de ceremonias y ritos en sacerdocios, la secrecía de la sapiencia augural y las fórmulas rituales de los colegios sacerdotales acentuaron la tendencia romana al formalismo invariable. Estos factores causaron que el hombre común no fuera afectado; sólo el culto doméstico guardaba el tono pío que alguna vez tuviera la vieja *religio*, cuya vitalidad se detuvo.³⁶² Jean Bayet creía que la religión oficial no atendió las carencias personales y tal fue el drama del Imperio. Al incitar la formalidad iterativa del protocolo oficial, los ritos romanos ignoraron el ámbito metafísico y soteriológico de las opciones del Este, con lo que contraponía el culto cívico al oriental de modo similar a Cumont.³⁶³ Por su parte, Robert Turcan mostraba la sacralidad mediterránea oriental como atractiva a la sensibilidad y emotividad subjetivas, atenta al impulso interno del individuo y dadora de sentido a su vida. Aparte de tener sus propios ritos, exaltaba la piedad personal y marcaba profundamente a cada fiel, lo que favoreció su expansión por el Imperio en detrimento del anquilosado culto estatal.³⁶⁴

³⁶⁰ Cumont 1987: 39, 41-43.

³⁶¹ Warde Fowler 1971: 288. (“by an over-scrupulous attention to the means taken to realise it, and by the introduction of foreign methods which had no root in the mental fibre of the people, and reflected no part of its experience. Religion was effectually divorced from life and morality”.)

³⁶² Bailey 1932: 167-168.

³⁶³ Bayet 1984: 290.

³⁶⁴ Turcan 1978: 40-42. 1997: 8-9.

3.1.2. Una aproximación a los valores morales y sociales en la religión romana.

Los estudiosos de los siglos XIX y XX mencionados en los párrafos anteriores representan una corriente que definía a la religión romana como fría, formal y amoral, sin influjo en la vida diaria de sus integrantes y cuya intervención era meramente pasiva. De varias formas subrayaban el predominio del cariz ritual sobre otros campos, especialmente el moral. Sin duda, esto poseía un perfil central en el culto cívico a tal grado que fue destacado por los mismos antiguos y varios expertos modernos. Su papel cardinal se ve en que “la raíz de *ritus* es la misma que *rta*, el concepto cosmológico fundamental de la religión védica”.³⁶⁵ No obstante, esta perspectiva reduce la expresión cívico-religiosa a un campo importante, pero no único, e ignora otros que tenían su peso y función en el mundo antiguo. Si la religión está en estrecha relación con su entorno histórico, los cambios en una sociedad repercuten en el desarrollo de la religiosidad y viceversa. Esto adquiere mayor significación si se recuerda que el culto oficial unía intrínsecamente expresiones sacras con concepciones sociales. El Estado romano buscaba que ambas coincidieran en los mismos valores y fines, y que influyeran al cuerpo ciudadano.

Se ha referido la convicción romana sobre la escrupulosidad en la ejecución de ritos, sacrificios y ceremonias como indispensable para su efectividad. Empero, aún en ciernes, se sostenía que los dioses no eran indiferentes a la disposición y conducta del oferente, pues aprobaban la virtud y reprobaban el vicio. Las deidades favorecían las ofrendas modestas de gente recta sobre los regalos y sacrificios costosos de sacrílegos, asesinos o ladrones. Se esperaba que los hombres fueran piadosos e imitaran las cualidades divinas en lo posible; además, se divinizaron virtudes y había crímenes con alcances religiosos.³⁶⁶ Aunque los dioses eran vistos como fuente de bienes y favores, ello no evitaba que, de forma lenta y poco coordinada, brotaran voces subrayando un proceder digno y acorde a los modelos sociales válidos en la Antigüedad y los valores que los dioses querían ver en los humanos. Paul Veyne reunió pasajes e inscripciones de la Grecia helenística y la República romana que ostentan el interés divino en el acto humano, y su rechazo a los mentirosos, perjuros, deshonestos, malvados y a quienes buscaban su favor mediante súplicas impías y dádivas

³⁶⁵ Sabbatucci 1979: 13. (“la radice di *ritus* è la stessa di *rta*, il concetto fondamentale della religione vedica”.)

³⁶⁶ Liebeschuetz 1979: 41-53. Veyne 2006: 206, 210. Ramírez Batalla 2009: 268.

dispendiosas. Para Liebeschuetz la literatura augustal unía moral con religión en la idea de que la segunda cooperaba en la resolución de los males sociales de Roma y coadyuvaba a la cohesión interna.³⁶⁷ Persio criticó a quienes pedían beneficios a costa de la salud y vida de otros, confiaban solamente en el rito para obtener lo pedido, y daban opulentos sacrificios y ofrendas para atraer el favor divino. En cambio, la actitud debida era dirigirse a los dioses con sencillos homenajes y cualidades intangibles, “reunido el derecho y la ley divina en el ánimo, y los santos retiros de la mente, y un pecho cocido con generosa honestidad”.³⁶⁸ Con afines ideas Petronio fustigaba a quienes iban a altares y templos con peticiones impías, pues “ni siquiera piden una mente buena y una buena salud, sino inmediatamente antes de tocar el umbral del Capitolio, uno promete un don si entierra a un pariente rico, otro si desentierra un tesoro, otro si llega a salvo a los treinta millones de sestercios”.³⁶⁹

El común denominador de estas invectivas era la exposición de deseos inmorales, según la sociedad romana, e indignos de la majestad divina por parte de los oferentes. Los autores reprobaban la opinión de que las divinidades apoyarían esas peticiones malvadas solamente porque se prometiera o diera algo, y se cumpliera el ritual prescrito. Al contrario, los dioses estaban más dispuestos a tomar en cuenta las plegarias conformes a la justicia y la piedad humana. Según Friedrich-Hans Muller, en su obra Valerio Máximo quería juntar la religión romana con la virtud, pues los hombres podían mostrar cualidades que eran gratas a las deidades y éstas podían inspirar la conducta humana virtuosa. Por ende, los dioses inmortales eran fuente de valores y sentimientos en el orbe romano, ejercían su poder en el mundo mediante sus acciones y se involucraban con patrones concretos de comportamiento que laxamente podrían llamarse “moral”, si bien esas ideas no eran estrictamente lógicas ni carentes de contradicciones internas.³⁷⁰

El lazo del culto estatal con su sociedad hace comprensible que las formas religiosas de Roma apoyaran implícitamente los valores dominantes y fomentaran ciertas actitudes. Los dioses no eran entes lejanos, sino realidades invisibles y poderosas que habían estado siempre con los humanos. Según Peter Brown, “el conocimiento de los dioses y de todo

³⁶⁷ Veyne 2009: 395-400. Liebeschuetz 1979: 89-90.

³⁶⁸ Pers. II.73-74.

³⁶⁹ Petr. 88. Aunque estas citas son infravaloradas como ajenas a la religión por Ogilvie 1995: 31.

³⁷⁰ Muller 2002: 3, 11, 177. Según el autor, a pesar de sus inconsistencias, las ideas de Valerio Máximo son una mejor aproximación a un sistema que representa actitudes más difundidas que las de los filósofos de su época. Por ello “en Valerio Máximo, al menos, la religión era esencial a la moralidad”. (“in Valerius Maximus, at least, religion was essential to morality”). 5.

aquello que les gustaba y no les gustaba solía ser objeto de la memoria social de cada lugar, mantenida viva gracias a una serie de ritos y gestos transmitidos de padres a hijos”.³⁷¹ El sentido ancestral recreaba los ritos conocidos, atizaba los comportamientos socialmente validados y ayudaba a que no hubiera conflictos entre el aparato religioso y el político en Roma. La ejecución puntual de ceremonias y sacrificios, y las nociones cívicas sobre los dioses iban de la mano con las concepciones de los vínculos entre hombres y los rasgos esperados de ellos, aún en forma de ideales. Si se atiende esto, y contra los seis estudiosos referidos antes, se coincide con Veyne y Wilken en que el viejo culto no era ritualismo seco, superficial y emocionalmente insatisfactorio. Al contrario, incluía actitudes referentes a la responsabilidad moral y la inmoralidad humana, y no solamente hacia la ley, justicia y defensa del Estado. Las procesiones y estatuas generaban reacciones y emociones en los espectadores, el fervor y celo puesto en los ritos muestra que estaba interiorizado y jugaba un papel crucial en la vida espiritual de la gente.³⁷² Los cristianos ponderaron la profesión de fe y la creencia, haciéndola esencial de la religión, pero es menos frecuente y explícita en otras o adquiere diferentes canales.

Las formas culturales eran la parte más visible de la religión antigua y los actos eran definitorios para notar si un sujeto creía en las deidades, no sus ideas. La práctica llevaba en sí la creencia de que los dioses existían e intervenían en los asuntos humanos, si no hubiera existido esa convicción las ceremonias y sacrificios no tendrían sentido.³⁷³ Tan obvio era que no se molestaban en argüirlo. Las acciones delataban si alguien se portaba de acuerdo con las pautas sociales aceptadas. Hay casos en que conscientemente converge la conducta religiosa con la social. Por ejemplo, los judíos tenían como sagrado lo que era profano en el mundo grecorromano y viceversa. Sus nociones sacras fueron calificadas de superstición, lo que, como se vio en el capítulo anterior, denotaba un tipo excesivo de adoración que no se ajustaba al modo sobrio y formal del culto cívico, y una óptica distorsionada de la deidad. Sus ideas y hábitos culturales eran siniestros, depravados y repugnantes al ser la antítesis de los valores clásicos: el supuesto consumo ritual de extranjeros, el descanso sabático, la circuncisión, la pretendida adoración de una cabeza de asno, entre otras cosas. Tal proceder inaudito iba acompañado por el desprecio y odio a los no judíos, lo que obedecía a su

³⁷¹ Brown 1997: 24.

³⁷² Wilken 2003: 64-65. Veyne 2009: 391, 393.

³⁷³ Bispham 2009: 239-240. Ogilvie 1995: 51. Rives 2007: 48. Veyne 2009: 392.

aislamiento consciente de los demás. Su culto exclusivista y monoteísta se correspondía con su carácter antisocial, misántropo e inmoral.³⁷⁴

De forma similar, Tácito tachaba de superstición al cristianismo, y escribió que los cristianos eran odiados por sus maldades y castigados de modo justo, no tanto por la quema de Roma bajo Nerón, sino por odio al género humano.³⁷⁵ ¿Cuáles eran los crímenes y en qué consistía esa misantropía? Los rumores populares los ligaban con el asesinato e ingesta ritual de niños, la veneración de una cabeza de asno, actos sexuales realizados al resguardo de las sombras, y la devoción y manipulación de los genitales de sus dirigentes.³⁷⁶ Eran actos abominables y reprensibles en la sociedad clásica, cuyos ejecutores rebasaban toda convención admitida, humana y divina. Incluía su oposición a participar en las fiestas cívico-religiosas, comer carne sacrificada, y asistir a los eventos familiares y comunitarios. No iban al teatro, circo y anfiteatro, rehuían los espectáculos y juegos, y se aislaban de sus vecinos. Su afán de una mejor vida en otro sitio los mataba en este mundo al huir de las actividades placenteras y los orillaba a buscar irracionalmente la muerte.³⁷⁷

No es casual que quienes se oponían a adorar a los dioses según los modos cívicos fueran sospechosos de un carácter antisocial y refractario a la convivencia que fortalecía la colectividad. La asociación de esas imágenes es consciente y apunta a que en la mentalidad romana era creíble que quienes rompían las pautas sagradas fueran capaces de las peores atrocidades imaginables. Por ello el cristiano era estimado “reo de toda clase de crímenes, *enemigo de los dioses*, de los emperadores, de las leyes, *de las costumbres*”.³⁷⁸ Es notable que Bailey comentara que las Bacanales del 186 a.C. fueron vistas como ofensa al Estado y la moralidad, no a la *religio*; atendidas por los cónsules, no por los pontífices, puesto que se percataron de su peligro por la pérdida de todo control moral.³⁷⁹ Empero, para el asunto de las Bacanales y los autores citados de los siglos II y III, establecer una dicotomía entre

³⁷⁴ Joseph. *C. App.* II.93-96. Tac. *Hist.* V.4.2, 5.1-2. Juv. 14.100-105. Cfr. Goodman 2007: 366-374.

³⁷⁵ Tac. *Ann.* XV.44. También Suetonio (*Nero.* 16.2.) y Plinio el Joven (*Ep.* 10.96.3,8), contemporáneos de Tácito, decían que el cristianismo era una superstición nueva, depravada, peligrosa y pertinaz. Cfr. para la respuesta del gobierno romano ante las supersticiones foráneas: Beard, North y Price 1998: v.1. 225-226.

³⁷⁶ Min. Fel. 9.2-6. Tert. *Apol.* 2.4-5; 7.1; 8.2-3; 16.1. *Ad Nat.* I.2.8-9; 7.23-24; 11.1; 14.1-2. Porph. *Chr.* 72H (69R). Cfr. Sordi 1998: 70-73. Jaeger 2001: 44-45. Wilken 2003: 66-67. Hurtado 2016: 21-22.

³⁷⁷ Epict. *Disert.* IV.7.6. Cels. *AL.* 110. Min. Fel. 10. Tert. *Ad Mart.* 2.4. *Ad Nat.* I.18.1-2. M. Aur. XI.3. Para negar esto, Tertuliano indicó su inserción en el medio económico. *Apol.* 42.1-7. Para la reacción cristiana a los reproches sobre su poco compromiso con la sociedad: Ramírez Batalla 2005: 212-213.

³⁷⁸ Tert. *Apol.* 2.16. Cursivas añadidas. Se ha señalado que Tito Livio refirió esas conductas a los partícipes del culto báquico en el escándalo del 186 a.C. Gigon 1970: 131. Humphries 2006: 199-200.

³⁷⁹ Bailey 1932: 180.

plano religioso y social es erróneo porque estaban vinculados y tenían semejantes fines. Se creía que los practicantes de cultos extraños y esotéricos eran más proclives a cometer immoralidades, y los infractores de las normas y convenciones sociales eran parte de grupos con ritos sospechosos y supersticiosos. La relación de la moralidad socialmente admitida y la forma de adoración grupalmente respetada está presente, aunque no sea muy evidente.

Tales lazos no se hicieron solamente con judíos y cristianos. Plinio destacó los actos supersticiosos y groseros del senador Marco Aquilio Régulo: consultaba a los arúspices por cosas nimias, y actuaba como astrólogo al preguntar la fecha de nacimiento de sus amigos y observar las estrellas. Cuando murió su hijo, ordenó matar a sus mascotas y ponerlas en una pira funeraria. Tal proceder religioso excesivo iba a la par de su actuación sociopolítica reprobable, pues era un conocido delator en tiempo de Nerón y Domiciano.³⁸⁰ Acusado de mago y de realizar sacrificios nocturnos, entre otras cosas, Apuleyo expuso su religiosidad, moralidad y vida sociocultural en su defensa. En cambio, destacó el proceder irreligioso de Sicinio Emiliano, uno de sus enemigos. Los habitantes de la ciudad africana de Oea no lo habían visto dirigir súplicas a ningún dios, visitar templos o dirigir las manos a los labios en un lugar sagrado. No ofrecía las primicias de sus cosechas o rebaños a las divinidades del campo, ni levantaba un altar en su propiedad; ni siquiera untaba una piedra con aceite o coronaba un ramo. Entre sus vecinos era conocido por “su desprecio por los dioses” y su “desdén por lo divino”.³⁸¹ El nómada hizo coincidir el desinterés por los asuntos sacros de su acusador con la crítica de sus vicios: mentiroso, calumniador, inculto, ambicioso, tacaño, dilapidador de bienes y cazador de herencias. Sus cómplices eran descritos igual: adúlteros, impúdicos, proxenetas, prostitutas, disolutos y simuladores.³⁸² Como Apuleyo planteó el asunto, la irreligiosidad de Emiliano era paralela a su impureza y la ausencia de escrúpulos sacros era simultánea a su falta de valores sociales apreciados por su comunidad. Podría objetarse que el vínculo responde al empleo retórico de lugares comunes para denigrar a su oponente. Incluso si se concediera, corroboraría la validez de dicho enlace porque el orador no habría recurrido a esos *topoi* si no fueran admitidos y respetados por sus oyentes y lectores. Si Apuleyo hizo la asociación entre religión, moral y virtudes cívicas se debe a que su auditorio lo entendía de ese modo y compartía su opinión.

³⁸⁰ Plin. *Ep.* I.5.1-8; II.20.2-6; IV.2.2-3; VI.2.2. Cfr. Varhelyi 2010: 164-165. Luc. *Demon.* 24-25.

³⁸¹ Apul. *Apol.* 56. Cfr. la actitud opuesta y supersticiosa de Rutiliano sobre la piedra untada en Luc. *Alex.* 30.

³⁸² Apul. *Apol.* 2, 8, 10, 19, 23, 74-76.

3.1.3. “*Pietas et Liberalitas*”. El acercamiento de la piedad con la moral.

La religión cívica secundaba pautas éticas y conductas sociales que ayudaban a mantener el orden y defender una noción de concordia interna. Aunque la piedad era una idea cercana a la religión al subrayar la observancia del deber del hombre hacia los dioses, también incluía “el cumplimiento de la responsabilidad y conducta virtuosa de los hombres con otros, particularmente entre sus parientes consanguíneos y sus relaciones por matrimonio”.³⁸³ Ya Cicerón había hablado de “la piedad, la cual es, por una parte, grande para con los padres y parientes; por otra, muy grande para con la patria”.³⁸⁴ La *pietas* alabada por los romanos incluía el plano religioso y el social. El prototipo de romano piadoso fue Eneas, trazado por Virgilio como consciente de sus responsabilidades con los dioses, su familia y su patria. Los *exempla* destacados asiduamente en la historia romana de la República y el Imperio fueron personas célebres por desempeñarse óptimamente como magistrados, llevar la vida familiar de modo ejemplar y tomar en serio los asuntos sagrados. El carácter plural del concepto de piedad en Roma hacía que unificara varios campos que rebasan lo que hoy es meramente religioso como producto de la Modernidad, pero “para un romano, su actitud hacia los dioses era inseparable de su actitud hacia el resto de su vida”.³⁸⁵

La exaltación de estas características apunta a su confluencia consciente y al papel de la religión en el estímulo de modelos sociales y morales. Un ejemplo era el colegio de las vestales. Desde la monarquía, estas sacerdotisas se mantenían vírgenes por treinta años para encargarse de sus responsabilidades sagradas y cumplir funciones sociales. A cambio de sus servicios, recibían privilegios que no tenían las demás mujeres.³⁸⁶ Esta condición paradójica ocasionaba que fueran excepcionales al ofrecer su castidad a favor del bienestar de Roma, pero no se deseaba ni esperaba que todas las féminas abrazaran tal condición; al contrario, la expectativa colectiva era que se casaran y tuvieran hijos para perpetuar la familia y el Estado. La vestal “mantenía viva la conciencia de los contemporáneos sobre la importancia del matrimonio y la maternidad como el destino indiscutido de todas las demás

³⁸³ Vagenwoort 1980: 7. (“the fulfilment of duty and virtuous behaviour of men to another one and particularly between blood relatives and relations by marriage”). Cfr. Scheid 1991: 9. Rives 2006: 48-49.

³⁸⁴ Cic. *Rep.* VI.16. Cfr. *Inv.* II.61. Para la evolución del término en el Imperio, *vid.* Vagenwoort 1980: 9-18.

³⁸⁵ Shelton 1998: 373. (“For a Roman, his attitude towards the gods was inseparable from his attitude towards the rest of his life”). Cfr. Wilken 2003: 56-58.

³⁸⁶ Plut. *Num.* 10. Para sus privilegios, funciones y condiciones: Beard 1980: 17-18. Bybee 2001: 8-9. Kroppenberg 2010: 420-422.

mujeres”.³⁸⁷ En contraste, la *flaminica Dialis* y la *Regina sacrorum* no sólo no debían ser vírgenes, sino esposas del *flamen Dialis* y el *Rex sacrorum*. Al morir la *flaminica Dialis*, el *flamen Dialis* debía renunciar. La estructura sacerdotal reproducía el orden social, reforzaba el matrimonio y la maternidad como lo idóneo para la mujer, y alentaba ideales de conducta femenil. Las *flaminicae* del culto imperial eran nobles y estaban inmersas en su medio familiar y comunal, lo que no era una novedad tan notable como se ha dicho. Unos cultos y diosas eran asociados a ideales femeninos de conducta e identidad como la castidad, antes del matrimonio, y la maternidad, cuando habían contraído nupcias.³⁸⁸ La composición de los sacerdocios y la dinámica de los cultos reforzaban la organización social vigente que estimulaba ciertas funciones a las féminas en la Antigüedad. La organización religiosa romana animaba una visión específica de la moral y la sociedad de la que formaba parte.

En distintas fuentes se percibe la intención de conectar moralidad con el ejercicio correcto de la religión cívica, y acentuar la dicotomía religión/virtud y superstición/vicio. Zsuzsanna Várhelyi reunió evidencia literaria y, sobre todo, epigráfica que indica el interés de la nobleza senatorial del Alto Imperio por resaltar su participación cultural y moral en la religión romana. Ello se plasmó en inscripciones y monumentos que exponían virtudes en un contexto sagrado y a la religión como base de la moral virtuosa.³⁸⁹ En páginas anteriores se expusieron citas de Persio y Petronio que abogaban por el vínculo entre culto y moral. En las siguientes dos centurias aumentaron los dichos que muestran la inquietud de acercar las prácticas culturales a un adecuado proceder moral. Plinio el Joven unió el seguimiento religioso tradicional con la conducta social y moral de su medio. Mandó rehacer un templo de Ceres en sus tierras siguiendo el consejo de los arúspices y, aprovechando la labor, unos pórticos que protegieran del sol y la lluvia a los visitantes. El senador decía al arquitecto: “me parecería un acto de generosidad y al mismo tiempo de piedad si construye un templo lo más hermoso posible y añadiese al templo un pórtico, el primero para el culto de la diosa, el segundo para beneficio de los hombres”.³⁹⁰ Intencionalmente unía la devoción de

³⁸⁷ Brown 1993: 26. La relación de la religión con la castidad femenina en González Herrero 2017: 280-288.

³⁸⁸ La renuncia del *Flamen Dialis*: Aul. Gel. X.15.23-24. El papel de la mujer en la religión romana: Pomeroy 1987: 230-240. La presencia femenil en el culto imperial como diferente a los otros sacerdocios romanos es débilmente sostenida por Cid López 1995: 109-119. Cfr. Stanley Spaeth 1996: 113-118. Braun 2008: 22.

³⁸⁹ Várhelyi 2010: 165-167, 184-185. En los siglos II y III, en pequeñas ciudades griegas, se han hallado inscripciones de los nobles locales que resaltan haberse conducido “con piedad hacia los dioses y generosidad hacia los hombres”. Brown 1978: 48. (with piety towards the gods, and generosity towards the men”).

³⁹⁰ Plin. *Ep.* IX.39.3. Es significativa la presencia de las mismas voces, piedad y generosidad, en la cita previa.

los dioses (piedad) con sus deberes sociales y valores morales (generosidad) como cada vez más enlazados y complementarios.

Juvenal criticaba las peticiones impías e inmorales –riqueza, prestigio y poder– al ir a los altares y templos. En vez de eso, o incluso hijos o una larga vida, sugería pedir que los dioses concedieran lo que ellos estimaran provechoso y conveniente para el oferente. Lo propio era rogar por un buen ánimo y disposición para afrontar las vicisitudes de la vida, libre de temor, enojo y ansiedad.³⁹¹ Epicteto declaraba que la piedad fidedigna era creer que los dioses existen y gobiernan el mundo de forma justa. Esto no era refractario a los ritos, ya que “siempre conviene hacer libaciones y sacrificios, y ofrecer las primicias según las costumbres tradicionales”.³⁹² Para él, creer en los dioses ayudaba a no tener ideas impuras o indignas, actuar de modo justo y prudente era conducirse conforme a los deseos divinos y pensar que las deidades veían los actos humanos tenía un influjo positivo en los hombres. Luciano mostraba a Zeus dejando llegar las plegarias justas al cielo para hacerles caso e ignorando las que pedían un puesto político, la muerte de alguien o una herencia.³⁹³

Celso se oponía a la idea cristiana de poseer una correcta visión de lo divino cuando reclutaban a sus miembros de los niveles más bajos de la sociedad y alejaban a los sensatos. Explicó el llamado de Jesús a los pecadores como una convocatoria a injustos, salteadores, sacrílegos, envenenadores de pozos y violadores de tumbas.³⁹⁴ La elección de esa gente era prueba que no podía tener un saber pertinente de la divinidad y, mucho menos, ser asistida por ella. Marco Aurelio favorecía la relación con los dioses basada en pedidos decorosos que buscaban la mejoría y el autodomínio del individuo, apoyaba las oraciones simples, espontáneas y decentes, y el culto libre de bajas pasiones y deseos desmedidos de riquezas, placeres y cargos públicos. Esto podía hacerse sin romper los moldes tradicionales, como lo había hecho su predecesor, Antonino Pío.³⁹⁵

Filóstrato trazó a Apolonio de Tiana como adverso a las ofrendas pomposas, los sacrificios cruentos y las expresiones exageradas de veneración. Decía que la mejor forma

³⁹¹ Juv. 10.345-366. Plinio afirmaba que los dioses se contentaban más con la virtud y pureza moral de los oferentes que con plegarias artificiosamente compuestas. *Pan.* 3.

³⁹² Epict. *Ench.* 31.1, 5.

³⁹³ Epict. *Disert.* I.3.1-4; 13.1-2; 14.1-10. Luc. *Icar.* 25. También refería el premio a los buenos, piadosos y virtuosos, y el castigo a asesinos, sacrílegos y ladrones tras la muerte. *Zeus Trag.* 18. Teresa Morgan defiende que autores de esta época muestran que las creencias correctas sobre los dioses y cierta conducta eran igual o más importantes que el ritual, y que ayudaban a no caer en la superstición y el ateísmo. 2017: 201-206.

³⁹⁴ Cels. *AL.* 37. Para las repercusiones ideológicas de tal relación: Ramírez Batalla 2005: 133-134.

³⁹⁵ M. Aur. I.16, II.13, III.6, V.7, VI.30, IX.40.

de entrar a los templos y santuarios era sin malos deseos y con una recta conducta para participar en los actos sacros. Lo presentaba como un gran conocedor de los ritos sagrados, preocupado por los sacrificios y libaciones adecuados, e interesado en los misterios de Eleusis debido a su pureza. Apolonio censuraba la propiedad de estatuas divinas fabricadas con metales preciosos y los sacrificios por parte de viciosos e irresponsables porque sólo era adecuado pedir favores a los dioses a cambio de ofrendas humildes.³⁹⁶ En los pasajes se observa la clara intención de reunir los usos cultuales con las virtudes como el modelo óptimo del entorno cívico-religioso. Plotino resaltaba que los gnósticos no hubieran escrito algo sobre la virtud, soslayando el tema completamente. De poco servía buscar a Dios sin desarraigar los placeres y las pasiones del alma, lo cual no hacían al confiar en su estado perfecto –más allá de la moral–, que les hacía creer en su salvación debido a la posesión del auténtico saber, y repudiar a las deidades, cuando éstas debían ser adoradas.³⁹⁷ Erraban al ignorar a los dioses, descuidar las virtudes y no participar en las ceremonias sagradas.

Porfirio remarcó el lazo cristiano con el proceder inmoral y opuesto a los valores sociales vigentes al presentar el llamado de Jesús como una invitación a asesinos, ladrones, hechiceros, adúlteros y perjuros. Citando pasajes evangélicos en que decía venir, no por justos, sino por pecadores, alegaba que era lógico que quien “ha aprendido esta doctrina no se preocupe en absoluto de la virtud, sino que sólo se atenga con descaro a la pobreza y a la indecencia”.³⁹⁸ El tirio prefería las ofrendas sencillas e incruentas como gratas a los dioses en lugar de los grandes y costosos sacrificios que se confundían con la genuina piedad. Quienes hacían ofrendas suntuarias eran perversos porque creían malvados a los dioses al pensar que podían atraerlos mediante regalos lujosos y numerosas víctimas.³⁹⁹ El talante del oferente era esencial para la acogida de su petición, pues debía ser compatible con la bondad de las deidades porque éstas no eran insensibles a la virtud o al vicio; lo contrario era concebirlas injustos y miserables: “Hay que ir a sacrificar con una conducta limpia, ofreciendo a los dioses los sacrificios que les son gratos, pero no muy costosos [...] Mas cuando algunos [...] van a los sacrificios sin tener el alma limpia de maldades, consideran que no tiene mayor importancia como si la divinidad no se alegrara especialmente por el

³⁹⁶ Philos. VA. III.43, IV.48-20, V.20-22, VIII.7.12.

³⁹⁷ Plot. *Enn.* II.9.33.9.30-45; 15.15-30; 16.1-20. La confianza gnóstica en su salvación: Iren. *Adv. Haer.* I.6.2.

³⁹⁸ Porph. *Chr.* 58H. (69R.) Cfr. la cercanía cristiana con los grupos bajos: 58H. (69R.) Para las implicaciones sociales del cuadro negativo del cristianismo en Porfirio, *vid.* Ramírez Batalla 2012: 178-179.

³⁹⁹ Porph. *Abst.* II.7.3; II.15-16, 20.

hecho de que el rasgo más divino que en nosotros hay se encuentre en estado de pureza, por serle connatural a su propia índole”.⁴⁰⁰ Uno se hacía grato a los dioses si practicaba las virtudes agradables a ellos, pero los ofendía al tener opiniones erróneas y obrar mal. Si se desdeñaba la virtud; las lágrimas, súplicas, dádivas y sacrificios no valían porque “no son sus palabras lo que es agradable a Dios, sino sus acciones [...] La oración acompañada de bajas acciones es impura, y no es por consiguiente agradable a Dios; pero la que está acompañada de nobles acciones es pura, y por eso mismo agradable”.⁴⁰¹ Los usos culturales eran insuficientes si no eran seguidos por cualidades que propiciaran la atención divina.

Podría nuevamente objetarse que el pensamiento filosófico es elitista y, por ello, no representativo. Sin duda, los alcances del neoplatonismo eran limitados si se recuerda que no era una escuela que se abriera a las masas, pero no debe ignorarse su carácter aglutinante y marcado interés, al menos de muchos, en unir diversos campos del mundo antiguo como la religión. Aunque no debe ponerse en el mismo cesto a todos, varios respetaron los cultos vetustos, buscaron conciliar los sacrificios y ritos con su idea de deidad, y pensaron que la religión era el conocimiento de lo divino y le atañía el mejoramiento de la vida humana.⁴⁰² Los neoplatónicos no rompieron con las formas usuales de adoración. Pese a abogar por el no consumo cárnico y criticar los sacrificios cruentos, Porfirio decía que una buena forma de mostrar devoción a Dios era honrarlo según la ley del país.⁴⁰³ Su interés por resaltar el tono moral que debía poseer el rito tradicional tiene un fin similar a los escritores carentes de una preparación filosófica profunda. Asimismo, muestra la inclinación de las fuentes por subrayar el lazo entre piedad y moral, al no ser excluyentes. Dicha vinculación apunta a que

⁴⁰⁰ *Idem.* II.19.4-5. Cfr. II.61.1-5. La liga entre conducta y ritual en la religión oficial es perceptible incluso en Lactancio. Contaba que, cuando Diocleciano ordenó la realización de prácticas adivinatorias, los arúspices no encontraron las señales por más que repetían el procedimiento porque los cristianos hacían la señal de la cruz, por lo que los sacrificios eran perturbados. El sacerdote principal afirmó que los sacrificios no surtían efecto porque había personas profanas en las ceremonias divinas. *De Mort. Pers.* 10.1-3. Un episodio similar en que la actitud impropia de cristianos y epicúreos podían impactar negativamente en el rito es *Luc. Alex.* 38.

⁴⁰¹ *Porph. Marc.* 16, 24.

⁴⁰² Hadot 1978: 118-119. Molina Ayala 2012: 139-141, 232-233, 237-41. Demonacte rechazó ir al templo de Asclepio aduciendo que éste sería sordo si no lo oía donde estaba, y Plotino dijo que los dioses debían ir a él y no él a ellos. *Luc. Demon.* 36. *Porph. Plot.* 10.35. Empero, tales escenas no implican un rechazo a la religión tradicional, sino destacan ideas equivocadas sobre las divinidades y rasgos más profundos de ellas. Además, si su postura fuera efectivamente de repulsión, no buscaban disuadir a la mayoría de participar en las fiestas o asistir a los templos. Esos comentarios quedaban restringidos a sus compañeros más cercanos.

⁴⁰³ *Porph. Marc.* 18. Ello se confirmaría si se identifica a Porfirio con el filósofo devoto de la religión cívica referido por Lactancio en *Div. Inst.* V.2.5-7 como sostiene DePalma Diggese 1998: 144-145. Por su parte, Wilken resaltaba la vena tradicionalista de Porfirio en materia religiosa, compatible con su filosofía. 2003: 148-155. Los neoplatónicos aceptaron usos culturales reconocidos por su antigüedad y respetabilidad para quienes no podían procurarse una buena educación. Bland Simmons 1995: 265-268. Courcelle 1989: 180-181.

la piedad romana no se circunscribía a la ejecución exacta del rito, pese a lo que defienden ciertos especialistas,⁴⁰⁴ sino que abarcó preocupaciones morales en los siglos II y III.

3.2. La dimensión moral de la figura del emperador.

[A Nerón] “¿No ocupa un lugar próximo a ellos el que se comporta de acuerdo con la naturaleza de los dioses en bondad, generosidad y poder encaminado al bien?”
Séneca. *Sobre la clemencia*.

En el primer capítulo se resaltó la autoridad religiosa del príncipe y su impacto en los cultos estatales. Si los autores de las centurias II y III deseaban atar la religión cívica con la moral del Imperio romano, y también la epigrafía apunta a ello, sería difícil que el *Princeps* se mantuviera al margen de dicho proceso. Las fuentes sugieren que efectivamente así ocurrió. El hecho en sí mismo no era novedad; Peter Brown decía que la identificación de la piedad del emperador con la seguridad del Estado era un tema que se rastrea hasta Augusto.⁴⁰⁵ Éste se mostró como el renovador de la religión romana y en sus leyes se ve cierta convicción de que los dioses se interesan en la conducta humana, con lo que trató la moral en un contexto sobrehumano. Los actos inmorales fueron vistos como crímenes contra hombres y dioses, y la gente presionó para que tomara la censura en la idea de que sus actos agradarían a los dioses. El príncipe tomó en serio los deslices morales de su hija y su nieta que contradecían su visión social y moral.⁴⁰⁶ La determinación de castigar a sus parientes indica que su omisión podría agraviar a los dioses que lo habían apoyado y socavar el orden social.

El fundador del Principado impulsó una política moral y religiosa plasmada en leyes para renovar la sociedad romana que salía de las guerras civiles. En su restauración republicana, y “restauración” indica su pretendido carácter, Augusto deseaba volver a las raíces que habían engrandecido a Roma. En su proyecto los cimientos morales y religiosos eran capitales para la renovación del tejido social, por lo que fomentó la vuelta a los viejos cultos y moral, según su óptica y la de quienes la compartieron y abrazaron.⁴⁰⁷ Más allá de si su círculo y él exageraron el alcance del declive moral y cultural de la República, y es

⁴⁰⁴ Scheid 1991: 19-21. Ogilvie 1995: 51. Bispham 2009: 240-241. Rives 2006: 49-50.

⁴⁰⁵ Brown 1978: 50.

⁴⁰⁶ *RGDA*. 6. Suet. *Aug.* 27.5. Dio Cass. LIV.10.5. Vel. Pat. II.89.3-5. Cfr. Liebeschuetz 1978: 94-95, 98-99. Grimal 2011: 72. Para el trato a las Julias: Suet. *Aug.* 65.2-3.

⁴⁰⁷ Syme 2010: 540-548. Liebeschuetz.1978: 91-92. Alföldy 1987: 128-129. Grimal 2011: 69, 73.

probable que fuera así, es destacable que haya aplicado acciones religiosas y sociales para estabilizar Roma y poner su gobierno en zócalos sólidos. Augusto notó que la religión auspiciaba la visión social y moral consuetudinaria, pues las formas culturales eran parte del *mos maiorum* de los romanos y referente esencial a través del tiempo.

Los príncipes eran custodios del Imperio, promovían la virtud y castigaban el vicio de forma similar a los dioses. La iniciativa de Augusto fue imitada por sus sucesores que fomentaban su ideario moral y regular la vida humana según lo apropiado. Al actuar así, se comportaban como los dioses que reforzaban la conducta ideal mediante su intervención y se erguían como modelos para los emperadores. Éstos, apoyados por el aparato religioso, juzgaban la moralidad de los actos al aprobarlos o rechazarlos.⁴⁰⁸ La unión entre moral y religión en la figura imperial se plasma en que Tito tomó el pontificado máximo para estar limpio de inmoralidades e injusticias, y Domiciano vigiló la postura moral y cultural de los nobles y las vestales como censor perpetuo y pontífice máximo.⁴⁰⁹ Hubo emperadores que pensaban que sus actos repercutían de algún modo en el gobierno, que los dioses vigilaban sus hechos y favorecían una actuación justa. Las fuentes resaltan en los buenos príncipes, la coexistencia del proceder moral ajustado a las pautas sociales con la observancia de las formas propias de adoración que gozaban del favor divino debido a su vetustez.

Tales observaciones en ciernes adquirieron mayor claridad en los siglos II y III. Si como se ha visto, los dioses esperaban y deseaban un comportamiento digno y justo de los humanos, cuánto más en quien dominaba las vidas de aquellos: el príncipe. Díon de Prusa sostenía que, al gobernar justa y prudentemente, los reyes reflejaban las cualidades divinas y podían ser vástagos de Zeus. Ponía a Zeus, Heracles y Helios como modelo de conducta para Trajano por sus virtudes –justicia, clemencia, filantropía– que perseguían el bienestar humano.⁴¹⁰ Empero, el trazo de Trajano por Plinio es más revelador. Decía que el *optimus princeps* rendía culto a Nerva más con su proceder que con templos, flamines e incienso; alentaba la virtud al premiar a quienes se portaban ejemplarmente; se erguía como patrón de vida para ser imitado, con lo que su existencia era una censura perpetua que regía a los demás con el ejemplo, y expulsó de Roma a los histriones para que no se contemplaran

⁴⁰⁸ Muller 2002: 14-16. Momigliano 2011: 239.

⁴⁰⁹ Suet. *Tit.* 9.1. *Domic.* 8.3-4. Años después Caracalla también castigó a unas vestales por romper sus votos. Hdn. IV.6.4. Para el matiz moral de las faltas de las vestales en el Imperio, *vid.* González Herrero 2017. 281.

⁴¹⁰ Dio Chrys. *Or.* I.45, III.58, 62, IV.23 Séneca había subrayado que si todos podían reflejar las virtudes divinas, el príncipe estaba en mejor posición para irradiarlas de modo que nadie más era capaz. *Clem.* I.19.9.

cosas inmorales e indignas.⁴¹¹ Cuando se pedía a los dioses por Trajano era si gobernaba bien y para provecho de todos. Roma pactaba con las deidades para que protegieran su vida si se comportaba correctamente; de lo contrario, estaba justificado que le retiraran su favor. Trajano deseaba ser amado por los hombres y los dioses al actuar en pro de los primeros y con la aquiescencia de los segundos.⁴¹²

Yamir Shochat defendió que la religión romana, esencialmente ritualista, puso el acento en la moral con Trajano, sobre todo en la persona del príncipe, cuya buena conducta era crucial para atraer la benevolencia divina. Admite que la conexión entre moralidad y culto existía desde Augusto, pero no era definitoria. En cambio, el *Panegírico* expresa ideas religiosas vigentes en su tiempo que daban un papel central a la moral, nociones que Plinio difícilmente habría exclamado si no gozaran de la simpatía del príncipe y del auditorio.⁴¹³ Para él, Plinio aseveraba que los dioses estaban más interesados en la pureza moral que en el ritual y los sacrificios. El principio de selección moral de las divinidades era la base de la protección divina de Trajano, pues dependía de sus actos, y refleja el rango contractual de la religión romana. Su posición y el rito no lo hacía el favorito de las deidades, sino su proceder, lo que no pasaba con los Julio-Claudios y Flavios. Así, “la adquisición de la *pax deorum* por la conducta moral en vez del acto ritual representa una transformación radical de la esencia de la religión [...] y claramente muestra que el concepto era compartido por la cúpula del Estado romano”.⁴¹⁴ Aunque la ruptura planteada con el ritual es inaceptable – basta recordar la importancia del ceremonial que se mantuvo y reforzó en los siglos II y III– y que unas hipótesis tuyas sean improbables – como el influjo judío o cristiano sobre Plinio por un presunto contacto con sus textos o adeptos–, varios pasajes aseguran la unión de la moral con la religión en la figura de Trajano como positiva para el bienestar del Imperio.⁴¹⁵ La exhibición de esos vínculos sugiere que el público que oyó y leyó el discurso compartía

⁴¹¹ Plin. *Pan.* 11, 44-46. En cambio, Domiciano manchaba las estatuas de los dioses con su conducta vil. 52.

⁴¹² *Idem.* 67-68, 72-74, 85. Cfr. la declaración de Trajano al prefecto del pretorio: “Te entrego este puñal para que me protejas, si actúo con rectitud, pero si no lo hago así, mejor úsalo en mi contra”. *Aur. Vict. Caes.* 13.9.

⁴¹³ Shochat 1985: 319-324.

⁴¹⁴ Shochat 1985: 329. (“Achievement of the *pax deorum* by moral conduct rather than ritual act represents a radical transformation of the essence of religion and [...] clearly demonstrates that the concept was shared by the establishment of the Roman State”.)

⁴¹⁵ La influencia cristiana sobre las ideas morales y religiosas de Plinio queda descartada cuando se observa el desdén y poco saber del cristianismo que tuvo como gobernador de Bitinia-Ponto en su *Ep.* X.96., escrita años después del *Panegírico*. Por otro lado, el contacto con los judíos es poco probable debido al desprecio que la aristocracia romana sentía por ellos. Los nobles romanos conocían el judaísmo, no por la Torá, sino por la observación superficial de sus prácticas locales. Cfr. Williams 2016: 118-119.

esas nociones o, al menos, estaba dispuesto a recibirlas, iniciando con el mismo príncipe. El acento de Plinio en el plano moral de la acción humana demuestra su interés por los asuntos religiosos, lo que lleva a matizar su imagen como sujeto de religiosidad aparente.

La confluencia de aspectos morales y culturales tenía efectos sociales, pues el buen talante del *optimus princeps* no se circunscribía a su gobierno, sino también a su familia. Su matrimonio fue expuesto como patrón de lazos maritales, su esposa modelo de matrona y su hermana dechado de virtudes femeninas.⁴¹⁶ Los valores sociales exhortaban al varón a guiar a su esposa con afecto, y ésta era alabada si obedecía, pero reprendida si intentaba dominarlo. La esposa debía adorar los mismos dioses que su marido, y despreciar la magia y supersticiones extranjeras por su carácter oculto.⁴¹⁷ El hombre debía tomar la opinión de su cónyuge en las decisiones relativas a la vida en común, llevar la iniciativa y tratarla con decoro. En contraparte, la mujer debía enunciar respetuosamente su parecer, auxiliar en la gestión de la casa, mostrar interés por los asuntos del marido, aceptar su consejo, mostrar devoción por él y apoyar sus actividades. La dependencia femenil marcaba que no hablara en público, sino mediante el esposo.⁴¹⁸ Plutarco decía que, donde había prudencia, los dos tomaban decisiones, pero la fémica acataba el mando del esposo. Plinio señaló las virtudes de su cónyuge que cumplía cabalmente su papel, Apuleyo resaltó la buena relación con su mujer y Marco Aurelio los valores de su joven esposa como óptima compañía.⁴¹⁹ El lazo marital se basó en que la esposa debía ser compañera de su marido para mostrar una relación armónica en casa y aportar honra a la familia. Así, el código moral y religioso de Trajano reforzaba el orden social romano, del cual era parte.

Plutarco también subrayó el papel único del príncipe como espejo de las cualidades divinas en su calidad de gobernante. Cuando el emperador imitaba tales virtudes se volvía imagen de los dioses. Declaraba que “del mismo modo en que la divinidad situó al sol y la luna en el cielo como hermosa imagen de sí misma, así el gobernante es en las ciudades resplandor y representación que, semejante a los dioses, mantiene la justicia”.⁴²⁰ El efecto positivo de la unión de la moral con la religión para el Imperio y el emperador aparecen en algunos casos. Pausanias declaraba que la ejemplar conducta política y religiosa de Adriano

⁴¹⁶ Plin. *Pan.* 83-84. Dio Chrys. *Or.* III.122. Para la actuación femenina: Stanley Spaeth 1996: 119-123.

⁴¹⁷ Muson. *Disert.* III.10-11. XIIIa.68. Epict. *Ench.* 40. Plut. *Praec. Conj.* 138D, 140 D. Tac. *Ann.* XIII.32.

⁴¹⁸ Foucault 1987: 69-93. Veyne 2006: 37-44. Garnsey y Saller 1991: 159.

⁴¹⁹ Plut. *Praec. Conj.* 139D, 142C-D. Plin. *Ep.* III.16. IV.19. VI.4-5. VII.5. Apul. *Apol.* 92. M. Aur. I.13.

⁴²⁰ Plut. *Praec. Conj.* 781A.

lo había llevado “al más alto grado en la piedad hacia los dioses e hizo todo por la felicidad de cada uno de sus súbditos”⁴²¹. Ante el reproche de su esposa por la clemencia con aliados y familiares de Avidio Casio en su intento de usurpación, Marco Aurelio decía –citando a Horacio– “los dioses me protegen, a ellos es grata mi piedad”.⁴²² Él fue paradigma de príncipe virtuoso y exponente del adecuado proceder religioso. Severo Alejandro también fue aplaudido por ligar moralidad y culto. La *Historia Augusta* decía que su virtud lo hacía desechar los vicios y le atraía la protección divina. Era duro con los malos jueces, delatores y estafadores; sólo dejaba acercar a ciudadanos honrados y decía que los indignos no se aproximaran a él si no querían exponerse al castigo.⁴²³ Se le imputó la idea de expulsar a los prostitutas de Roma y prohibir que los impuestos a los oficios infamantes se destinaran a los gastos culturales. Visitaba los templos de Roma, sacrificaba en su larario si no había tenido relaciones sexuales con su esposa un día antes y no daba lujos a los dioses. Inquiría la vida de los pretendientes a un puesto administrativo o militar, invitando a que, si se les conocía un crimen se probara, pues era preciso saber la vida de los aspirantes como hacían cristianos y judíos al nombrar a sus líderes.⁴²⁴ La *Historia Augusta* expresa la inquietud de Severo Alejandro por seguir los viejos cultos, su interés por las opciones religiosas del momento, su adecuado proceder moral y la vigilancia de los demás.

Diocleciano quiso influir en la moral de los habitantes del Imperio romano. Al final del siglo III actuó de modo similar a Augusto al incluir la religión y la moralidad en su proyecto de renovación del Estado y la sociedad. Tradicionalista religioso, aunque abierto a diversos cultos, alentó pautas morales y sociales acordes al *mos maiorum* en la población imperial. Los tetrarcas prohibieron las nupcias incestuosas realizadas en territorios romanos porque “no hay duda de que también los mismos dioses inmortales serán favorecedores y benévolos para el nombre romano, como siempre fueron, si vigilamos que todos los que viven bajo nuestro imperio en verdad cultiven una vida piadosa y religiosa y quieta y casta en todas las cosas”.⁴²⁵ Los príncipes píos debían defender lo que la religión y las leyes de Roma habían fijado de modo santo y casto, y atacar lo opuesto a ellas. La unión entre

⁴²¹ Paus. I.5.5.

⁴²² SHA. *Avid. Cass.* 11.8. Cfr. otra presunta respuesta: “No hemos honrado a los dioses ni hemos vivido tan indignamente como para que él nos derrotara”. *Avid. Cass.* 8.3. Su integridad provocaba que fuese imitada por los demás, según Hdn. I.2.4. Su fervor religioso era conocido: Amm. Marc. 25.4.17. *Supra.* Nota 395.

⁴²³ SHA. *Sev. Alex.* 6.3-4, 9.5, 10.6, 17.2-4, 18.2.

⁴²⁴ SHA. *Sev. Alex.* 24.2-4, 29.2, 43.5, 44.9. 45.6-7. Era un censor por sus hábitos más que por el título. 41.2.

⁴²⁵ *Coll. Leg. Mos. Et Rom.* 6.4.1.

parientes fue calificada de impía, ilícita, animal y producto de depravadas pasiones, por lo que los hijos eran ilegítimos, y las nupcias debían apearse al derecho y la religión romanos en la convicción que “nada sino santo y venerable custodian nuestros derechos, y así la majestad romana llega a tan grande magnitud con el favor de todos los númenes, ya que ligó todas sus leyes con la religión sabia y con la observancia del pudor”.⁴²⁶

Esta ley tiene puntos resaltables. El primero es que efectivamente las nupcias entre hermanos eran comunes en Egipto, no habían sido exclusivas de la familia regia en la época lágida y tampoco eran ficciones jurídicas que encubrieran enlaces con fraternos o hijos adoptivos, lo cual era común en el Mediterráneo oriental. Los papiros señalan que los cónyuges eran consanguíneos, lo que chocaba con la susceptibilidad romana.⁴²⁷ El segundo es que la disposición imperial contravenía un hábito antiquísimo y permitido en Egipto por las leyes y costumbres locales. Usualmente el gobierno romano no intervenía en los usos regionales porque su interés era el control económico y político de las provincias, y respetaba las normas locales y solamente aplicaba el derecho romano a los ciudadanos.⁴²⁸ La disposición tetrárquica surgió cuando la ciudadanía romana había sido extendida a los habitantes libres del Imperio y la *Urbs*, encabezada por el *princeps*, había promovido su injerencia en las provincias, adquiriendo dimensiones globales como se dijo en el primer capítulo. El tercero es que el vocabulario usado era conscientemente moral y religioso, transmitía la convicción de que los príncipes tenían el deber de vigilar y moldear la moral y el culto de sus gobernados, que los dioses apoyaban a los tetrarcas en sus proyectos, lo que conllevaba implícitamente la noción romana de *pax deorum* y la idea propia del siglo III de la alianza con la divinidad más fuerte, y que su legislación buscaba la mejoría social acorde a las pautas romanas. El mantenimiento del *mos* romano y la piedad pública eran deberes sagrados para Diocleciano porque, según Leadbetter, los príncipes eran cercanos a los dioses y procuraban la correcta religiosidad en el Imperio, convencidos de enlazar el favor divino con la devoción religiosa ancestral.⁴²⁹

Por último, Constantino no debió esperar a Lactancio y Eusebio para que resaltaran su moral. Los panegiristas decían que desde joven no admitía pasión alguna en sí mismo y,

⁴²⁶ *Coll. Leg. Mos. Et Rom.* 6.4.6.

⁴²⁷ Remijsen y Clarysse 2008: 54-56, 59.

⁴²⁸ Grimal 1990: 147-152.

⁴²⁹ Leadbetter 2009: 121-123. Los tetrarcas eran presentados como benignos, generosos, piadosos y religiosos entre otras cualidades. SHA. *Car. Carin. et Numer.* 18.4-5.

aunque no tenía ejemplos qué seguir, distinguía el bien, apartaba la mirada de lo deshonesto y no daba lugar a las pasiones en su vida.⁴³⁰ Hay una clara intención de varias fuentes por mostrar al emperador como prototipo de moral ejemplar, unir su conducta al bienestar de Roma y la protección recibida por los dioses, y exhibirlo como responsable de la correcta vida religiosa y social de los ciudadanos. Con esto no se trata de aseverar que la moralidad del príncipe era la única garantía del apoyo divino al Imperio y él, o que la buena marcha de Roma dependiera solamente de la piedad del emperador como hace Shochat. Tampoco se trata de defender que la virtud sustituía al estatus, como Veyne cuando habla de la moral senatorial del siglo II,⁴³¹ lo que, en el plano religioso, se traduciría en el desplazamiento del rito por la moral. La figura imperial no tuvo el mismo estatus del faraón como el ordenador de la sociedad y la naturaleza, y garante de la bonanza de Egipto, por lo que si surgían problemas significaba que el hijo de Re y Horus en el palacio no había cumplido su deber. Por ello debía apearse al *ma'at* y servir a los dioses.⁴³² Sin tomar estas proporciones, la imagen del príncipe se acercó al plano conductual y estableció conexiones entre el culto y la moralidad, al mismo tiempo que intentaba influir en la vida social, moral y religiosa de los habitantes del Imperio romano.

3.3. “Una nación santa”. El carácter social y moral del judaísmo.

“Entonces serán mi propiedad especial entre las naciones porque toda la tierra me pertenece. Y ustedes mismos serán para mí un reino de sacerdotes y una nación santa”.
Éxodo.

Pese a las afirmaciones bíblicas que aseguran el estricto monoteísmo hebreo, hubo varios modos culturales y conceptos de la divinidad desde el periodo tribal en Canaán hasta la formación del reino de Israel. Empero, tras el exilio babilonio, la pluralidad de nociones sobre lo divino fue dejada de lado para que el monoteísmo quedara firmemente arraigado como marca propia del judaísmo, lo que coadyuvó a separarlo de otros cultos. La creencia en un solo Dios fue acompañada por prácticas poco comprensibles para otros como la dieta, la circuncisión y el descanso sabático. Los judíos se sirvieron de éstos y otros usos para

⁴³⁰ *Pan. Lat.* VI.4.1. X.4.5; 5.6.

⁴³¹ Veyne 2004: 189-190.

⁴³² Hornung 1990: 327-332. Kuhrt 2000: v.1. 193-195.

crear un sentido de identidad que los hacía reconocerse entre sí y separarse de los demás.⁴³³ Junto con los actos cultuales realizados en Jerusalén tras la reconstrucción del templo, los grupos judíos generaron pautas reguladoras de la vida de sus miembros. Esto obedeció a un fenómeno referido antes: la diáspora ocurrida tras la vuelta de Babilonia y afianzada en la época helenística. Para quienes no regresaron era imposible cumplir con los sacrificios que sólo podían hacerse en el templo y, más tarde, la destrucción de éste en 70 d.C. hizo quimérica la ejecución de los rituales en él, por lo que diseñaron formas de obedecer la Ley en todo lugar. Ante los influjos culturales de otras naciones, se centraron en el plano social y moral que fortalecían la unidad y el sentido de pertenencia al interior, y subrayaron los contrastes con el exterior. Las reglas conductuales se inspiraban –argüían– en la Torá, ya que era forzosa su coherencia con las normas mosaicas. En la misma Judea, con el aparato sacerdotal y ceremonial del templo, personas y grupos insistían en que la vida familiar y grupal caracterizada por la justicia y el estudio era igual a los sacrificios y ritos. De este modo, unas corrientes judías entre las centurias II a.C. y I d.C. acentuaban los valores que configuraban la vida social.⁴³⁴

La sensación de incompreensión y el temor de verse absortos por el entorno clásico ocasionaron que los rabinos apoyaran acciones para reforzar los lazos colectivos, por lo que crearon y vigorizaron ideales que aspiraban a trazar el modelo social judío. Aquí religión y moral se unían más consciente y sistemáticamente que en el culto oficial romano, pese a que ambos asociaban a un pueblo –cada uno a su manera– ciertas formas de adoración.⁴³⁵ La voz hebrea *kadósh* significa santidad con doble acepción: “separación de” y “dedicación a”; en sentido negativo Israel se alejaba de los rivales de la voluntad divina y en el positivo

⁴³³ Una visión panorámica de las diversas nociones hebreas de lo divino antes del exilio babilonio en Caquot 1978: 108-115. Liverani 2005: 143-145. El peso de los usos judaicos para su identidad en Eliav 2006: 577. Liverani 2005: 425-427. Schäfer 1997: 35-62, 66-105. La perplejidad que despertaban ciertas usanzas judías se observa en las especulaciones del círculo de Plutarco acerca de la prohibición de comer cerdo y liebre, y la identidad del dios judío, quien era identificado con Dionisio. *Praec. Conv.* 669F-671A, 671C-672A.

⁴³⁴ Lightstone 2007: 355-356.

⁴³⁵ Los judíos admitían a los prosélitos, esto es, personas de las naciones que adoptaban las leyes de Moisés – con sus directrices rituales, teológicas y éticas– y abandonaban sus cultos y dioses para ser parte de Israel. Dio Cass. XXXVII.16.5. Cfr. Eliav 2006: 577. Algunos sostienen que el judaísmo era asunto de conducta, no de nacimiento, sangre o suelo, por lo que ningún judío sería favorecido por el simple hecho de serlo. Raisin 1953: 30-31, 222. Sin embargo, Lightstone 2007: 345. resalta el íntimo lazo entre pueblo y religión en los judíos a tal grado que denomina a las comunidades de la diáspora como grupos etno-religiosos. Por su parte, para participar en la religión romana, se debía ser un *civis Romanus*, sin que ello implicara la exclusión de los dioses y cultos itálicos y provinciales que alcanzaban la condición de *Romani*. Mientras la caracterización religiosa judía mantuvo un sesgo étnico, la romana se apegaba a los moldes político-jurídicos. Arist. *Or.* 26.61-63. Cfr. Scheid 1991: 1-2. Ramírez Batalla 2005: 18-21. Sherwin-White 1973: 190-218.

remarcaba su dedicación a Dios. Moralmente se plasmaba en el rechazo de usos idolátricos como el sacrificio humano, la prostitución ritual y la adoración de ídolos, y en la adopción del ritual pertinente y digno de la majestad divina. En el ámbito social la santidad envolvía el distanciamiento de todo acto que pusiera la autocomplacencia como esencia de la vida humana y, al contrario, la admisión de una moral que colocara el servicio a los demás en el centro.⁴³⁶ Para los sabios no había distinción sustancial entre ley ritual y moral porque ambas procedían de Dios, eran igualmente notables y debían tomarse con absoluta seriedad y obediencia. La labor rabínica consistía en procurar la viabilidad de la Torá en diferentes contextos sin descuidar el cariz ritual y social de la religiosidad judía.⁴³⁷

La Misná muestra el interés de los maestros de la Ley por agrupar los lineamientos de vida que se habían afianzado en el tiempo con un fuerte sentido cultural y moral, aunque también pretendían imponer sus opiniones. Una parte medular fue el cumplimiento de los mecanismos gregarios que aseguraran la continuidad del pueblo judío. En su historia el celibato se redujo a pocos grupos que querían una religiosidad interna y alejada de los sacrificios cruentos del templo, aspiraban a disciplinar sus impulsos naturales y preparar el alma para la unión con lo divino. Unos eran favorables al sexo con fines reproductivos, mientras que otros insistían en la castidad. Se separaban de amigos, familia y bienes para dedicarse a orar, estudiar y trabajar sin las trabas de las instituciones y normas sociales, lo que supone el rechazo de los placeres sensuales y materiales para vivir con otros que tenían sus mismos anhelos.⁴³⁸

Tras la destrucción del templo por los romanos surgieron voces que exhortaban a no casarse ni tener hijos, producto de la desilusión, para esperar la llegada del reino de Dios. Tal desesperación reapareció con la derrota de Bar Kochba en 135. Ante esto, la literatura rabínica insistió en el matrimonio y la procreación para prevenir que el desaliento llevara a abrazar el celibato con el riesgo de que el pueblo judío disminuyera. Se fomentó la familia como la célula de la vida judía que avalaba la continuidad de Israel, se regularon los lazos entre los integrantes de las familias y se limitaron las prácticas sexuales fuera de las nupcias para cumplir con el mandado bíblico de reproducirse y ser santos. Los sabios no apoyaban

⁴³⁶ Epstein 1959: 23

⁴³⁷ Vidal 2000: 43-46, 92. Convencidos de la superioridad de la moral judía sobre la clásica, los rabinos creían pecados –uniendo moral con religión– el adulterio, el incesto, la homosexualidad, la cópula con animales, la blasfemia, la apostasía, la idolatría y la magia. *Makkot*. 3.1. *Sanedrín*. 6.1, 7.4-11, 9.1, 10.4. *Keritot*. 1.1.

⁴³⁸ Joseph. *Autobio*. 10-11. *Porph. Abst.* IV.11. Cfr. Betz 2001: 453-454, 468-470. Diamond 2008: 42-46.

la reclusión y el aislamiento porque una vida ejemplar se obtenía interactuando con otros. La buena relación con otros era elemental como el estudio y la oración, pero la soledad era una muerte en vida.⁴³⁹ El matrimonio era alentado por los rabinos como el estado óptimo de la humanidad porque Dios lo había instituido y una porción de la vida religiosa se hacía en familia. Existía la convicción de que la vida conyugal poseía un objetivo primordial: la procreación. Ningún hombre estaba libre del mandato divino “creced y multiplicaos”, la regla se cumplía con dos niños o con niño y niña; mientras unos decían que aplicaba sólo a los varones, otros que también obligaba a las mujeres. La infertilidad –si no tenía hijos en diez años– era motivo de divorcio, se marcaba el promedio de relaciones sexuales que se debían tener, y se prohibía el abandono de infantes y el aborto.⁴⁴⁰ Aunque el celibato siguió siendo una opción atractiva para algunos, fue excepcional y el modelo familiar se impuso.

Estas consideraciones reforzaban los papeles habituales de la pareja, pues se pedía al esposo responsabilizarse de la educación de los hijos porque quien no enseñaba un oficio a su vástago lo hacía necio y lo empujaba a cometer delitos. El estudio de la Torá no eximía a los varones de trabajar en algo que les permitiera mantenerse a sí mismos.⁴⁴¹ Se empujaba a la mujer a cocinar, lavar, cuidar a los hijos, limpiar la casa, y hacer actividades agrícolas y artesanales. Aunque los rabinos admitían que las esclavas podían disminuir la carga de la esposa, sugerían que ésta hiciera labores domésticas porque la pereza auspiciaba el vicio y “la ociosidad conduce al embrutecimiento del espíritu”.⁴⁴² Se exigía a los hijos obedecer y honrar a los padres porque era precepto del Decálogo, y se fijaban reglas contra los rebeldes irrespetuosos y contumaces a la figura paterna. Señales de tal proceder eran la flojera, el robo de los bienes paternos, la glotonería y la dipsomanía. El respeto a los padres tenía el

⁴³⁹ Brown 1993: 98-99. Adler 1964: 100. Raisin 1953: 59. Diamond 2008: 50. El judaísmo helenístico y romano interpretó la raíz hebrea *zanah* como sexo fuera del matrimonio, el cual era el único marco lícito. Esto excluía el coito con el mismo sexo, libres de estatus inferior, prostitutas y esclavas, prácticas toleradas en el orbe clásico, por lo que esa diferenciación sexual sirvió para denotar su singularidad y superioridad. Harper 2012: 369-375. Jennifer Glancy matiza esto al defender que la literatura judía hasta el siglo I d.C. toleró el uso sexual de los esclavos al igual que el medio clásico. El cambio se daría hasta el año 200. 2015: 218-225.

⁴⁴⁰ *Yebamot*. 6.6. *Kettubot*. 5.6. *Arakín*. 5.6. *Eduyot*. 1.13. *Guittín*. 4.5. Cfr. Joseph. *C. App.* II.199. Se decía que un soltero no podía ser profesor de niños, Rabí afirmaba que tampoco podía ser pastor. *Quiddushin*. 4.13-14. José Ramón Busto Saiz, traductor del *Contra Apión*, señala que la ley mosaica no contenía ninguna prescripción contra el aborto porque ni siquiera era concebido por los hebreos; sólo la muerte accidental del feto. (p.206. nota 85). Tácito confirma la prohibición judaica del aborto voluntario cuando indicó que era un sacrilegio matar al hijo no esperado debido a la preocupación por el crecimiento de la población. *Hist.* V.5.6.

⁴⁴¹ *Abot*. 2.2; 5.21. *Sotá*. 9.15. Meír aconsejaba únicamente oficios honestos, Gorión de Saidán criticaba el comercio y la artesanía, pero Nemoray sólo recomendaba el estudio de la Torá. *Quiddushin*. 4.14. Cfr. Adler 1964: 104.

⁴⁴² *Kettubot*. 5.5. Cfr. Joseph. *C. App.* II.201. Para este tema, *vid.* Ilan 2006: 633-636.

estatus de algo “cuyo fruto puede disfrutar el hombre en esta vida y cuyo capital permanece a su favor para la vida futura”.⁴⁴³ Respecto al ámbito femenino, unos desaconsejaban el estudio de la Biblia para la mujer y lo dejaban como exclusivo del varón. Eliezer enseñaba que “el que instruye a su hija en la Torá es como aquel que la instruyera en cosas frívolas”, y sostenía la superioridad del varón y el padre porque “tanto el individuo como la madre están obligados a honrar al padre”.⁴⁴⁴ Las directrices rabínicas sobre el sexo, el matrimonio y la familia exaltaban el autocontrol del cuerpo y deseos como sello masculino que disponía para la vida disciplinada de la Torá. La formación de una familia y el cumplimiento de los deberes cívicos eran los fines de las nupcias. Por la similitud con las ideas grecorromanas al respecto, se cuestiona la existencia de una moral sexual y familiar propiamente judía.⁴⁴⁵ A pesar del influjo clásico sobre el judío en estos temas y la coincidencia de ambos modelos sociales, los sabios sostenían que la moral judaica tenía a Dios y las Escrituras como base.

Los maestros perfilaron posturas que indicaban diferencias del judío con el gentil. Por ejemplo, destacaron la limosna y la caridad como esenciales del judaísmo al ser formas solidarias con los menos favorecidos, ordenadas en la Biblia por Dios y gratas a él. Un rabino afirmaba que “esté abierta tu casa de par en par, que los pobres sean familiares de tu casa”.⁴⁴⁶ Esta reflexión se remonta a Egipto y Mesopotamia, donde había una tradición de socorro a menesterosos, viudas, huérfanos y extranjeros por los gobernantes y poderosos desde 2500 a.C. Se exponía tal conducta como precepto moral y parte de un gobierno justo, cuyas acciones serían premiadas por los dioses aquí y en el más allá. Los israelitas vivieron en ese medio y el judaísmo posterior adoptó las posturas favorables a los desposeídos como algo medular en su código moral.⁴⁴⁷ La sinagoga fue el sitio para plasmar los lineamientos favorables a la asistencia a los pobres mediante la captación de alimentos, dinero y ropa. Se costeaban casas de huéspedes, se ayudaba a los necesitados y sus familias, se mantenía a los huérfanos, se daban dotes a las mujeres pobres o sin padres, y se enterraba gratis a los indigentes. Como el acato a los progenitores, la caridad coadyuvaba a la salvación humana y no se fijaba límite alguno para ella, salvo que el donante no quedara en la miseria. La persona que ejercía obras compasivas al que no podía devolverlas y deseaba que otros las

⁴⁴³ *Pea*. 1.1. Cfr. *Sanedrín*. 7.4, 8; 8.1-3. *Keritot*. 6.9. *Shebuot*. 4.13.

⁴⁴⁴ *Sotá*. 3.4. *Keritot*. 6.9. Ello no significa que efectivamente no estudiaran la Torá. Ilan 2006: 643-644.

⁴⁴⁵ Satlow 2006: 613-617. Diamond 2008. 54.

⁴⁴⁶ *Abot*. 1.5.

⁴⁴⁷ MacMullen 2015: 494-499.

hicieran también, era calificada de piadosa.⁴⁴⁸ El contraste con Grecia y Roma era notable tanto por el concepto como por los beneficiarios. La caridad era un mandato divino para los judíos, lo que le daba un sustento sobrehumano, y los favorecidos eran los vulnerables que no podían subsistir por sí mismos ni pagar el favor recibido. En cambio, la evergesis clásica era una forma socioeconómica que se esperaba de los nobles y pudientes para validar y reforzar su posición, y consolidar u obtener renombre en el cuerpo cívico. Además, no se dirigía a los desvalidos o pobres, sino a los ciudadanos que no dependían de los donativos y que, conforme a su rango, daban servicios, prestigio o gloria al donante. En la mentalidad antigua ayudar al necesitado –quien no podía proporcionar algún beneficio de vuelta– era inconcebible.⁴⁴⁹

Los maestros usaron sus interpretaciones de la Ley para subrayar la superioridad moral y social del judaísmo frente a los demás cultos y naciones. Debido al orgullo de ser el pueblo elegido, por oposición los *goyim* eran inferiores en conducta y valores. Los versados en la corriente rabínica afirman que la literatura bíblica y talmúdica poseía una actitud abierta a los prosélitos, exhibía ejemplos notables de piedad de los gentiles y aceptaba que éstos podían salvarse sin convertirse si tenían un talante justo y ético aceptable a Dios. Por esto rechazan que el judaísmo exhibiera una postura contraria a las naciones.⁴⁵⁰ Empero, tales observaciones se contraponen con la clara identificación negativa del *goy* en la Misná. Se sugería no dejar ganado a su cuidado porque eran proclives a la bestialidad, ni una mujer en su compañía porque eran sospechosos de incontinencia y tampoco dejar a un varón solo con ellos porque tenían inclinaciones homicidas. La impureza gentil, al no seguir los ritos bíblicos, hacía que los sabios prohibieran productos y alimentos contaminados por manejos impropios o haber sido ofrecidos a los dioses. En algunos casos, Rabí prohibía unas cosas de los gentiles, pero no sacar beneficio de ellas.⁴⁵¹

Los maestros vedaban los negocios y préstamos con los *goyim* días antes y después de las fiestas para evitar que las transacciones sirvieran para la adoración de los dioses; que

⁴⁴⁸ *Pea*. 1.1. *Abot*. 5.13. La sinagoga como espacio de auxilio: Adler 1964: 102-103. Stemberger 2011: 104. Momigliano 2011: 189. Epstein 1959: 170. Lightstone 2007: 375-376. Según Raisin 1953: 40-42, 210-211. los sabios exhortaban que la caridad y justicia se ejercieran con judíos y gentiles. Aunque Tácito y el cristiano Arístides (*Hist.* V.5.2. *Apol.* 14.3.) reconocían las prácticas solidarias entre los judíos, éstos fueron mostrados como mendigos por Juvenal. 3.14-15; 6.543-547.

⁴⁴⁹ Hands 1968: 37-42, 74-75. Veyne 1976: 690-694. Brown 1989: 255-256. Liebeschuetz 1979: 187. Yavetz 1987: 146-147.

⁴⁵⁰ Vidal 2000: 146-147. Epstein 1959: 143-144. Adler 1954. 119. Raisin 1953: XIX-XX.

⁴⁵¹ *Abodá Zará*. 2.1.-7; 3.7-10; 4.8-12.

las judías ayudaran a las gentiles en el parto o que amamantaran a sus hijos para impedir que alguien naciera o se criara para la idolatría; y que un judío fuera sanado por un gentil si era gratis. La limitación del contacto con las naciones señala que eran vistas como una amenaza a la santidad espiritual y moral de Israel, el sentido de superioridad de los sabios y su escasa estima hacia los demás.⁴⁵² La Misná aclara que si uno quería matar a un gentil y mataba a un judío sin intención, no era culpable de homicidio; se prohibían las nupcias con los *goyim* y sólo se dejaba a los conversos casarse con judías hasta la tercera generación. Incluso los prosélitos eran percibidos de forma inferior al vedar a los varones de familias sacerdotales casarse con estériles al llamarlas ramerías, porque únicamente tenían relaciones sexuales sin procrear, y tampoco con conversas.⁴⁵³ Jacob Raisin admitía la existencia de dichos contrarios a los prosélitos en la Misná y el Talmud, pero negaba que representaran el pensamiento rabínico, pues decía que los maestros resaltaban el talante universal del ideario judío, que Dios gozaba más con las buenas obras del converso que con las de un judío de nacimiento, que un gentil estudioso de la Torá valía igual que el sumo sacerdote y que todo el que se opusiera a la idolatría era judío.⁴⁵⁴ Sin embargo, el que se esmere tanto en indicar la buena disposición rabínica a los *goyim* apunta a que había fuertes tensiones y debates, y que ciertas corrientes defendían actitudes adversas a los que no habían nacido como judíos.

La Misná recogió las anotaciones hostiles a las naciones cuando la desconfianza hacia los *goyim* estaba fresca por las medidas temporales contra los judíos de Judea, luego Siria Palestina, lo que se suavizó en tiempos de la redacción del Talmud con citas más positivas a los gentiles. Si los pasajes rabínicos se traducían en actitudes negativas por parte de algunos a las naciones, y es probable que no sólo fueran palabras al aire, los escritores clásicos las tomaron como muestra del separatismo judío, de su negativa a convivir con los demás y de su hostilidad a otros. Al apoyo mutuo judío, Tácito oponía su odio a los pueblos restantes; Juvenal alegaba que los maestros instruían a ayudar sólo a los suyos y perjudicar

⁴⁵² *Idem.* 1.1-3, 2.1-2.

⁴⁵³ *Sanedrín.* 9.2. *Yebamot.* 6.5, 8.3. Para las discusiones sobre los derechos de los prosélitos para acceder a cargos ceremoniales y ciertas restricciones de los conversos y sus descendientes, *vid.* Raisin 1953: 223-224, 229-230. El Talmud sostiene que un prosélito es plenamente judío tras haber pasado por la circuncisión y el baño ritual. Empero, Bardy 1990: 126. señala que el Talmud declaraba al prosélito inferior al descendiente de Abraham, por más derechos que tuviera, pues no podía participar en ciertos ritos y oraciones. Cfr. para la participación de los conversos. Novak 2006: 660-661. El tema de Abraham como génesis de Israel y la importancia de pertenecer a éste para ser justo y salvo provocó la afirmación cristiana de ser el verdadero Israel y los reales receptores de las promesas dadas por Dios al patriarca. Cfr. Ramírez Batalla 2013: 21-26.

⁴⁵⁴ Raisin 1953: 208-211, 219-222. Para las reacciones rabínicas a los gentiles, *vid.* Novak 2006: 652-653.

a los otros y Celso que sus creencias eran absurdas por haberse aislado de los demás.⁴⁵⁵ Su animosidad al extranjero era vista como misantropía y atribuida al rencor por haber sido expulsados de Egipto, lo que hizo que adoptaran usanzas distintivas. Su talante antisocial se veía en la nula disposición de compartir a su dios con otras naciones, y su exclusividad y arrogancia de verse como únicos.⁴⁵⁶ Las aseveraciones adversas de la Misná a los gentiles son paralelas a la ponderación de hábitos estimados como judíos por los autores clásicos.

Las amonestaciones rabínicas son tan puntillosas y detalladas que seguirlas al pie de la letra era prácticamente imposible. Para hacerlo era forzoso su conocimiento escrupuloso, lo que únicamente podían los propios maestros. Si obedecía sus advertencias acerca de los oficios dignos, entonces el judío poseía una baraja limitada de opciones. Tal preocupación y las pautas desarrolladas por los sabios son similares a las que cristianos como Tertuliano –en su *De Idolatría*– delineaban para las relaciones entre sus correligionarios y el medio cívico-religioso de entonces. Ello revela inquietudes y respuestas parecidas de cristianos y judíos al mismo tiempo. El entorno urbano hacía ineludibles los lazos con los gentiles, aun en contextos ligados raramente con el judaísmo. Algunos ocupaban puestos públicos en las ciudades y estaban presentes en el culto cívico aunque las leyes los eximían de eso. Está constatada la asistencia judía a teatros, anfiteatros, circos y gimnasios pese a los objetos culturales en ellos.⁴⁵⁷ El constante hallazgo de mosaicos y pinturas en sinagogas, casas y cementerios –incluso en Judea– con desnudos humanos, escenas mitológicas griegas, representaciones de dioses y signos zodiacales que coexistían con sucesos bíblicos, objetos litúrgicos, y motivos animales y vegetales no eran gratas a los rabinos, inhábiles de imponer sus ideas al grado que preferían ignorar las implicaciones religiosas de los adornos helenos, y revelan la apropiación de elementos gentiles. Es resaltable el patrocinio de *goyim* notables a las sinagogas, lo que indica los buenos vínculos que podían darse con los judíos. Los contactos muestran una mayor disposición judaica de interactuar con el entorno clásico y adoptar algunos de sus componentes socioculturales sin que fuera visto como traición a su

⁴⁵⁵ Tac. *Hist.* V.5.2. Juv. 14.104-105. Cels. *AL.* 45. Para el recelo judío hacia los gentiles. Raisin 1953: 207.

⁴⁵⁶ Schäfer 1997: 16-17, 34-35.

⁴⁵⁷ Eliav 2006: 577. Fredriksen 2006: 595. Lightstone 2007: 360-361. Desde la época helenística hay noticias de judíos aportando recursos para las fiestas de Dionisio y colaborando en el remozamiento de teatros. Momigliano 1983: 338, 345. Asimismo, los judíos establecidos en el Egipto saíta tenían sus escritos sagrados, desarrollaron formas sincréticas con la religión egipcia y levantaron un templo en Elefantina, destruido en 410 a.C. Después de huir de Jerusalén, el sumo sacerdote Onías o su hijo fundaron un templo en Leontópolis, clausurado en 73 d.C. Momigliano 1999: 184-188. Schäfer 1997: 121-135. La identificación de Yahvé con Zeus/Júpiter no fue solamente gentil, sino también judía. Simon 1976: 56-66.

religión y, asimismo, la propensión de la literatura rabínica por encapsular la vida judía en paradigmas legales que reflejaran su interpretación de la Torá, aunque la gente tomara unas cosas de la Ley y dejara otras.⁴⁵⁸ Pese a ello, el acento social y moral de los sabios destacó prácticas y aspectos expuestos como típicamente judíos que fortificaron una imagen y un sentido de pertenencia que contribuyó a la definición de lo judío en los siglos II y III.

3.4. En el mundo, pero no del mundo: la distinción social y moral del cristianismo.

“Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero su ciudadanía está en el cielo. Obedecen las leyes establecidas, pero con su modo de vida sobrepasan las leyes”.
Carta a Diogneto.

3.4.1. ¿Vino nuevo en odres viejos? Sexualidad y caridad en el cristianismo.

El cristianismo nació en el entorno rural del judaísmo galileo, pero muchos de sus grupos crecieron en los medios urbanos del Imperio romano. La confluencia de influjos hizo que los cristianos desarrollaran varias posturas respecto a las convenciones sociales y la moral grecorromana a partir de su interpretación de las Escrituras, las hebreas y las aceptadas en sus colectivos, de la visión sobre su religión y los antecedentes personales de cada escritor.

Una crítica intelectual al cristianismo era su nulo compromiso con la sociedad de su tiempo y su rechazo a participar en las actividades cívico-religiosas. Independiente de las acciones ruines de las que eran acusados, eran antisociales en el mejor caso o misántropos en el peor. Para Celso los cristianos eran improductivos e inútiles porque se rehusaban a cumplir los deberes cívicos y culturales que daban sentido y cohesión a las ciudades del mundo romano, por lo que debían integrarse plenamente o esfumarse.⁴⁵⁹ Algunos trataron de desmentirlo y mostrar una imagen socialmente aceptable del cristianismo, por lo que acentuaron el talante moral de su religión, tomando ciertos atributos judíos, y formando los propios. Ignacio de Antioquía y Policarpo sugerían a las casadas ser fieles a sus maridos, recatadas frente a los demás y educar a sus hijos según las ideas cristianas, y recomendaban la castidad como excelente vía de seguir a Cristo. El obispo antioqueno pidió que la boda se

⁴⁵⁸ Eliav 2006: 578-579. Stemberger 2011: 219-224. Rajak 1997: 21-25. Schwartz 2001: 344-345.

⁴⁵⁹ Cels. *AL*. 110.

hiciera frente al obispo para mostrar que era conforme al Señor, no a la lujuria. Se decía que Policarpo abrazó el celibato por su deseo de dedicar su vida enteramente a Dios, y para evitar cualquier distracción y molestia derivadas del cuidado de la esposa y los hijos. Por ello aconsejaba la virginidad como el estado más puro y grato a Dios, y presagio de la vida bienaventurada futura, aunque admitía un solo matrimonio para quien no tenía la suficiente voluntad de ser célibe.⁴⁶⁰

Pseudo Bernabé y Arístides indicaban que no fornicar, no cometer adulterio, no practicar la pederastia, no abortar ni matar a los hijos eran preceptos divinos. El autor de la *Carta a Diogneto* escribía que los cristianos no se distinguían por signos externos, pues adoptaban los usos locales y regionales, sino por su conducta ejemplar que superaba toda convención. Se casaban y engendraban, mas no exponían a sus hijos.⁴⁶¹ Hermas confesaba haber deseado a su ama por su hermosura y poco tiempo después fue acusado por ella, en una visión, de pecar por esas malas inclinaciones. Se asimilaba la virginidad a la inocencia y pureza de los niños, mientras que la crítica al deseo de una mujer que no fuera la esposa, basada en un dicho de Jesús, le hizo tachar de pecado el pensar sexualmente en una mujer: “Te mando que guardes la castidad y no suba a tu corazón deseo alguno de mujer ajena ni de fornicación alguna ni de otras semejantes maldades. Porque si eso hicieres, cometerás un gran pecado; mas si en todo momento te acordares de tu mujer, jamás pecarás”.⁴⁶² Afecto a la cultura clásica, Justino enfatizó que los cristianos eran un dechado de virtudes por su elevada vida sexual y moral al rechazar la pederastia y la prostitución, toleradas en el orbe clásico. Decía que sus correligionarios se casaban con el único objetivo de tener hijos, no exponían a sus vástagos y, en caso de no casarse, eran castos toda la vida.⁴⁶³

Atenágoras hacía gala del ejercicio rígido de la sexualidad, la adhesión a la entidad marital y el fomento de la castidad como rasgos ejemplares de su religión. El desprecio del placer y su elevado código moral eran claros “teniendo cada uno de nosotros por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros han sido establecidas y ésta con miras a la procreación de los hijos. Porque al modo del labrador, echada la semilla en la tierra, espera

⁴⁶⁰ Egn. *Ad. Polyc.* 5.1-2. *Polyc. Phil.* 4.2. *Vit. Polyc.* 14-15.

⁴⁶¹ Ps. *Ber.* 19.4-5. *Aristid. Apol.* 15.2-4. *Ad Diog.* 5.7.

⁴⁶² *Herm. Mand.* IV.1.1. Cfr. *Vis.* II.2-8. *Aten. Leg.* 32. El dicho de Jesús en *Mt.* 5.28. Hermas aceptaba que los viudos volvieran a casarse aunque era mejor permanecer solo. *Mand.* IV.2.2. En cambio, era pecado casarse de nuevo si se repudiaba al cónyuge infiel. *Mand.* IV.1.8-10. Aun en contra de otro dicho atribuido a Jesús en que lo permitía. *Mt.* 5.32. Para el contexto de Hermas, *vid.* Brown 1993: 106-109.

⁴⁶³ *Just. Apol.* I.27.1-4; 29.1. Cfr. *Teoph. Ad Aut.* I.2.

a la siega y no sigue sembrando, así, para nosotros, la medida del deseo es la procreación de los hijos. Y hasta es fácil hallar muchos entre nosotros, hombres y mujeres, que han llegado célibes a la vejez, con la esperanza de más íntimo trato con Dios”.⁴⁶⁴ Como Hermas, creía ilícito desear a quien no fuera la esposa. Rebasaba la convención social al marcar un solo matrimonio y la virginidad como las únicas opciones porque las segundas nupcias, incluso provocadas por la muerte del cónyuge, eran adulterio disimulado según su glosa de citas bíblicas. Además, reprobaba la homosexualidad, la exposición de infantes y el aborto, éste por ser homicidio.⁴⁶⁵ Tertuliano reprobaba el aborto y decía: “un cristiano tampoco cambia de mujer para satisfacer el sexo [...] el cristiano nace varón sólo para su esposa [...] conservando los ojos, no ve a las mujeres; su ánimo está ciego a la pasión”, e inquiría “¿Qué asesino, qué ratero, qué sacrílego, o seductor o saqueador de bañistas está allí registrado que sea también cristiano?”⁴⁶⁶

Clemente reiteradamente indicaba que el coito debía ceñirse al matrimonio y sólo con objetivos reproductivos, y prohibía el aborto y el abandono de niños. Ello desplazaba la pederastia y la sexualidad fuera de las nupcias: con esclavos, prostitutas y gente del mismo sexo.⁴⁶⁷ Su insistencia en estos tópicos se plasma en que las relaciones sexuales no debían ser una vorágine de placer y deseo, sino ejemplo de mesura y control, propio del cristiano que no vive para la propia complacencia. Decía que la dignidad debía exponerse con todos, pero “mucho más debemos mostrarla con nuestra esposa, evitando abrazos indecentes [...] porque no es posible ser considerado casto por la esposa, a la que no se da testimonio de castidad en medio de aquellos placeres picantes”.⁴⁶⁸ Censuraba el arreglo centrado en las joyas y el maquillaje, gusto común en prostitutas y hetairas que usaban su sexo como arma, y alentaba el cultivo de cualidades religiosas y morales. Para ello recomendaba las tareas habituales femeninas como el hilado, el cuidado de la casa y la atención de los hijos. Esta idea de lo femenino conllevaba la admisión de su rango inferior y voluble frente al talante masculino superior, pues “se deduce la necesidad de retener a las mujeres en una vida ordenada y de atarlas a un recatado pudor, a fin de que, por su vanidad, no se desvíen de la

⁴⁶⁴ Aten. *Leg.* 33.

⁴⁶⁵ *Idem.* 33-35. La opinión sobre las segundas nupcias sería compartida después por Tertuliano.

⁴⁶⁶ Tert. *Anima.* 25.4. *Apol.* 44.2, 46.10-12. Cfr. 39.11-13. Tac. *Or.* 32-33.

⁴⁶⁷ Clem. *Paed.* II.83-92, III.30.2. “No es justo abandonarse a los placeres amorosos, ni estar ávido por los deseos sensuales [...] Sólo le está permitido al hombre casado sembrar, como a un labrador, cuando la semilla pueda ser recibida con oportunidad”. II.102.1. Cfr. la igualdad de términos con Atenágoras, nota 464.

⁴⁶⁸ Clem. *Paed.* II.97.2-3. Y tomaba el código moral del Decálogo como propio del cristianismo. III.89.1.

verdad”.⁴⁶⁹ Cipriano enaltecía la castidad que liberaba a las féminas de los pesares del matrimonio y la maternidad como el dominio del marido y los partos al conseguir una condición semejante a los ángeles que no se casaban. Decía que, si bien Cristo no ordenó la continencia, sí señaló que las vírgenes accedían a mejores sitios y recompensas superiores en el reino celestial por haber cercenado los deseos carnales.⁴⁷⁰

Un aspecto ligado al medio judío fue la caridad. Desde su fundador y los apóstoles, los cristianos desarrollaron mecanismos de socorro a los desamparados, los presentaron como un deber religioso que los distinguía de otros, y retomaron los dichos evangélicos y apostólicos sobre el cuidado del prójimo. Este cariz sacro y moral fue resaltado sin cesar: la *Didaché*, Ignacio de Antioquía y Ps. Bernabé exhortaban al cuidado de pobres y viudas; el último decía: “no seas de los que extienden la mano para recibir y la encogen para dar”.⁴⁷¹ Hermas exponía que los ricos ganaban galardones en el cielo al dar a los mendigos por las preces de éstos a favor de aquellos. Teófilo de Antioquía alentaba a no amar el dinero y Justino aseveraba que, al fin de sus reuniones dominicales, los cristianos voluntariamente contribuían para el socorro de viudas, huérfanos, enfermos, viajeros y presos bajo la guía de sus líderes.⁴⁷² Arístides y Tertuliano señalaban la existencia de cajas comunes en que cada quien cooperaba acorde a sus recursos para dar de comer a los menesterosos, enterrar a los pobres, sostener a huérfanos y ancianos, asistir a los náufragos y forasteros, y procurar a los condenados a minas o prisión por la fe. Estos actos probaban el afecto entre cristianos y validaban el mote de hermanos en sus reuniones.⁴⁷³

Clemente comentaba que el mejor empleo de la riqueza era el consejo evangélico de usarla a favor de los pobres para acumular bienes en el cielo y que el rico verdadero era el que actuaba con justicia y rectitud. Una forma de cumplirlo era alimentar, dar de beber, vestir, acoger y visitar a los indigentes, sedientos, hambrientos, forasteros y cautivos, pues era lo mismo que hacerlo con Cristo y ello contribuía a la salvación. La caridad se volvía signo propio del cristiano en su vínculo con los correligionarios menos favorecidos, pues

⁴⁶⁹ Clem. *Paed.* III.58.1. Cfr. III.5-8; 49.6; 66-67. “La barba, por la que se muestra hombre, es más antigua que Eva y es el símbolo de una naturaleza superior”. III.19.1.

⁴⁷⁰ Cipr. *Hab. Virg.* 23-24. Esta tensión cristiana entre el estímulo al matrimonio enmarcado en la fidelidad y la procreación, y la exaltación de la virginidad es expuesta por Robert 1999: 285-287.

⁴⁷¹ Ps. Ber. 19.9. *Didaché.* 6. (“Que tu limosna sude en tus manos, hasta que sepas a quién das”). Egn. *Ad Polyc.* 4.1. Los falsos maestros no se ocupaban de la caridad según Egn. *Smyrn.* 6.2. Cfr. *Vit. Polyc.* 4, 8.

⁴⁷² Herm. *Comp.* 2.5-10. Teoph. *Ad Aut.* I.2. Just. *Apol.* I.67.5-6. Cfr. “da con sencillez a los necesitados, sin titubear sobre a quién darás y a quién no”. Herm. *Mand.* II.2.4.

⁴⁷³ Arist. *Apol.* 15.5-7. Tert. *Apol.* 39.5-11. Luciano atestigua estas prácticas cristianas en *Pereg.* 12-13.

“no es rico el que tiene dinero y lo conserva, sino el que lo reparte”.⁴⁷⁴ También Cipriano marcaba el apoyo al mendigo como privativo del cristianismo. Si bien dedicó expresamente un tratado al tema, en varios recomendó encarecidamente la limosna. Afirmaba que si el benefactor que pagaba juegos y espectáculos en el mundo romano no escatimaba recursos para obtener prestigio, el cristiano debía ser más generoso para sostener a su prójimo ya que era precepto divino y un modo de propiciar la propia salvación. No eran meras palabras; Cipriano organizó colectas para sustentar a viudas y huérfanos, asistir a los encarcelados por su fe –sobre todo a los pobres– y pagar el rescate de los capturados por los bárbaros, llegando a poner sus propios recursos.⁴⁷⁵ Lactancio subrayó que los principales deberes del hombre eran adorar fielmente a Dios y procurar el bien a los humanos. La asistencia debía dirigirse principalmente a los que no tenían lo indispensable para vivir y eran incapaces de procurárselo por sí mismos. Instituyó una lista de acciones caritativas: nutrir a los ciegos, cojos y necesitados, brindarles techo y cobija, rescatar a los prisioneros por los bárbaros, proteger a huérfanos y viudas, cuidar enfermos, y sepultar a indigentes y viajeros.⁴⁷⁶ La misericordia al prójimo solamente estaba detrás de la adoración pura a Dios como responsabilidades del cristiano, lo que se justificaba en la sentencia de Jesús sobre que la Ley se sintetizaba en amar a Dios sobre todo y amar al prójimo como a uno mismo.

La postura de estos intelectuales cristianos ante los temas expuestos revela actitudes ambivalentes frente a su medio. El ejercicio sexual regulado entre dos personas casadas, la reproducción y crianza de hijos como objetivo primordial del matrimonio, la censura de las relaciones extramaritales, y el consejo a las féminas de centrarse en las labores domésticas y sujetarse al varón eran parte del código moral y social de las élites romanas, influido por el ideario estoico.⁴⁷⁷ Las imágenes cristianas del lazo y la armonía conyugal y la insistencia en la procreación como fin primario de las nupcias, no el placer en las relaciones sexuales,

⁴⁷⁴ Clem. *Paed.* III.35.5. Cfr. III.93.4-5.

⁴⁷⁵ Cipr. *Ad. Don.* 12. *Hab. Virg.* 11. *Orat. Dom.* 20. *Op. et. Elee.* 2-22. *Ad. Dem.* 10. *Ep.* 5.1.2; 7.1.2; 13.7; 62.2-4. Respondió a un obispo que lo consultó sobre un histrión que enseñaba su oficio para subsistir, que éste no propagara un trabajo que lo hacía vestir como mujer y representar inmoralidades. Para ser cristiano, debía dejar esa ocupación e inscribirse en la lista de pobres de la Iglesia para recibir manutención. *Ep.* 2.2.2-3.

⁴⁷⁶ Lact. *Div. Inst.* VI.10-13. En el siglo III la iglesia de Roma mantenía a 1500 pobres. Euseb. *HE.* VI.43.

⁴⁷⁷ El influjo estoico en paradigmas sociales y sexuales cristianos en Rhee 2005: 109-113. Holland 2008: 68. Veyne 2010: 130-136. 2004: 157-165. Robert 1999: 243-250. El pudor del marido y la disciplina necesaria para la reproducción de ambos cónyuges en Rouselle 1989: 20-25. Grimal 2000: 115-118. La censura de la *porneia* –vista como toda práctica sexual extramarital– es el zócalo de la sexualidad cristiana desde Pablo, según Harper 2012: 379-382. 2016: 88-93. Empero, se ha sostenido que Pablo, al igual que los judíos de su tiempo, no incluía el uso sexual de esclavos en *porneia*. Ello ocurriría en el siglo II. Glancy 2015: 226-229.

no distaban de las grecorromanas. A veces la influencia es tal que, a no ser por los pasajes bíblicos intercalados en los tratados y cartas cristianos, y la mención de Dios como hacedor del matrimonio, que tomaba el lugar de Juno o Hera como deidad favorable a las nupcias, no habría diferencia entre los libros cristianos y los clásicos. Esto ha revelado que la rígida sexualidad y la unión marital para la procreación defendidas por los cristianos debe más a los moralistas platónicos y estoicos que a las ideas de Jesús o Pablo.⁴⁷⁸ La convicción de la pronta vuelta de Cristo a la Tierra con el reino de Dios motivó a unos cristianos a preferir la soltería. Por el contrario, las prédicas de Pablo y otros buscaban acercarse a los modelos sociales antiguos. Las cartas paulinas y pseudopaulinas defendían el papel de los sexos en el orbe clásico y judío que validaban el dominio varonil sobre los miembros de la casa y las estructuras de poder como atención afectuosa y la subordinación como arreglo solidario. La coincidencia de términos y nociones en la literatura cristiana con los letrados clásicos no es casual y es posible hablar de adopción –calca a veces– de sus valores, lo que apunta a su consciente deseo de relacionarse con el mundo antiguo al tomar parte de sus convenciones sociales y morales.⁴⁷⁹ Esto era importante no solamente porque permitía rebatir la denuncia intelectual de la subversión cristiana de los valores antiguos, sino también remarcar la pureza sexual cristiana ante lo que presentaban como la depravada sociedad imperial. Ahora bien, lo que exhibían como típico de su religión era la adaptación del código moral y social de su época, pero usando pasajes bíblicos para brindarle una base divina.

Tal ideario no solamente se utilizó para contraponer el virtuosismo cristiano frente a la pretendida inmoralidad de la sociedad imperial, sino también contra sus correligionarios que supuestamente realizaban prácticas impúdicas y criticadas en esa época. Por ejemplo,

⁴⁷⁸ Muson. *Disert.* XIII.64.1-4, XIIIa. 67. Plut. *Praec. Conj.* 140C, 144B, 145A. “En lo relativo a los placeres amorosos mantente puro, en la medida de lo posible, antes del matrimonio. Y si te acercas a ello, que sea en la medida de lo legal, pero no te hagas pesado a quienes los practican ni los censures y no andes por todas partes contando que tú no los practicas”. Epict. *Ench.* 33.8. “El hombre ha nacido para la fidelidad y el que subvierte esto subvierte lo propio del hombre”. Epict. *Disert.* II.4.1. Para el código sexual del siglo II. Rhee 2005: 117-123. Brown 1993: 183-187. Veyne 2006: 38-43. Markschie 2001: 139-141. Foucault 1987: 38-68. Grimal 2011: 116. Debe recordarse el influjo judío en estos tópicos según Harper 2012: 371, 373, 376.

⁴⁷⁹ Sawyer 1996: 107-114, 151-152. Osiek, MacDonald y Tulloch 2007: 198-204. Markschie 2001: 138-139. Las ideas de Atenágoras y Clemente sobre la volubilidad femenina y la mesura sexual incluso con la esposa como formas de temprarla y educarla eran las mismas de Plutarco. Clemente coincidía en limitar a las mujeres para que no cayeran en deseos ni fueran torpes, pues las ricas tendían a someter a sus maridos y las pobres a entregar a cualquiera. Los dos abogaban por educar a las parejas para vigilar su apetito irracional e instruir a los hijos. Markschie 2001: 144-145. La sexualidad disciplinada como mezcla de pautas bíblicas y estoicas tuvo un punto alto con Clemente. Brown 1993: 188-190. Rhee: 2005: 119-120. En cambio, Harper subestima los influjos filosóficos de Clemente al afirmar que su ideario sexual es puramente cristiano y dependiente de Pablo. 2016: 104, 107-117. Parece ignorar que las ideas del apóstol contenían nociones sociales clásicas.

Ireneo acusó a los discípulos de Valentín de sostener que los espirituales se salvaban por su esencia, no por conducta, por lo que los psíquicos –o sea, quienes tenían ideas similares a Ireneo y sus allegados– necesitaban las buenas obras para la salvación. Entre otras cosas, tal convicción los llevaba a quitar mujeres a sus maridos para cohabitar con ellas.⁴⁸⁰ Señaló su desorden sexual al afirmar que el rito de la cámara nupcial era una careta para poseer a féminas sin empacho alguno, aunque arguyeran que era parte de su experiencia espiritual y signo de su talante pneumático. Atribuyó la seducción lasciva de mujeres a Marcos, y la provisión de afrodisiacos y filtros para exaltar la unión carnal, llegando al abuso sexual. Ligó el uso de pócimas amorosas con los adeptos de Simón Mago y a los de Menandro con conductas voluptuosas porque, aducían, las obras de la carne eran indiferentes al cristiano. Culpó a los alumnos de Carpócrates y Nicolás de ser lujuriosos porque el alma debía hacer toda clase de actos en las transmigraciones para liberarse del cuerpo. El ejercicio de la sexualidad era indiferente debido a que no había cosas malas por naturaleza.⁴⁸¹

Hipólito repitió casi textualmente las invectivas de Ireneo contra esos cristianos por su inmoralidad sexual. En la misma línea, en su diatriba contra quienes consideraba herejes, Tertuliano inculpó a Apeles de incontinente, a su profetisa Filomena de prostituta y a los seguidores de Nicolás de fornicar en su afán de denostar su nula calidad moral.⁴⁸² Lo que pretendían estos autores era imputar delitos y prácticas denostados en la sociedad imperial a quienes llamaban herejes con el objetivo de zaherir a estos últimos con los crímenes con que las masas culpaban a todos los cristianos. Ello fue una estrategia retórica para tomar en exclusiva el título de cristianos y negarlo a otros.⁴⁸³ En tales imputaciones estos cristianos acusaban a otros de conductas sexuales indignas partiendo básicamente del mismo código moral que los pensadores y filósofos de su tiempo para descalificar a sus correligionarios de ideas diferentes, y presentarse a sí mismos como los únicos que presentaban una moralidad apegada al Evangelio y superior a cualquier otra. Asimismo, paradójicamente, hacían esas acusaciones a otros grupos cristianos, mismas que se hacían a todos en lo referente a orgías y restantes actos escandalosos para la moral prevaleciente en la sociedad romana imperial de los siglos II y III. El que ciertos cristianos tomaran ese patrón como suyo para separarse

⁴⁸⁰ Iren. *Adv. Haer.* I.6.3. Para el sentido gnóstico de la cámara nupcial: Pagels 2004: 162.

⁴⁸¹ Iren. *Adv. Haer.* I.13.3-5; Cfr. I.6.3; 21.3; 23.4; 24.5; 25.4-5; 26.3.

⁴⁸² Hipp. *Ref.* VI.20.1, VII.30.5-8.; 36.3. *Tert. Praes.* 30.5-6.

⁴⁸³ Rives 1996: 119-120. Aunque el autor hace tal apunte respecto a la adjudicación del consumo ritual de niños entre los montanistas, aplica cabalmente para las imputaciones sexuales y morales.

de su medio pretendidamente decadente y otros grupos cristianos demuestra su interés de apropiárselo, y exhibirlo como propio, de origen divino, y parte esencial de su identidad.

Algo diferente sucedía con la continencia, cuyo encomio no formaba parte del culto romano ni del judío, puesto que ambos aplaudían la inserción del hombre en su medio y parte de ello era el matrimonio y la procreación. Al centrarse en el consejo paulino –mas no orden– de que era mejor casarse que abrasarse en la pasión, las nupcias fueron una defensa contra el deseo, lo que se alejaba de las posturas positivas del medio romano y judío que buscaban socializar el instinto sexual y animar las muestras cariñosas entre cónyuges.⁴⁸⁴ En cambio, la sexualidad mostraba un impulso corporal que revelaba la lucha entre espíritu y carne como eco de la resistencia humana a la voluntad divina. El cuerpo estaba a la sombra de la carne, fuerza enfrentada al espíritu, y propensa al pecado. Para algunos, en tanto que carne “las debilidades y las tentaciones del cuerpo son el eco de un estado de desamparo e incluso de rebelión contra Dios, mucho más importante que el cuerpo en sí”.⁴⁸⁵ Esto explica que, si bien los autores no marcaron la castidad como requisito indispensable para la buena vida cristiana, sí la definieron como modo superior que proveía mejores galardones frente a las nupcias. Éstas se volvían la opción inferior para los incapaces de refrenar el deseo y buscar una vida más pura, necesaria para quienes no ponían como prioridad el reino divino, cuya inminente llegada se esperaba con Cristo a la cabeza. Aunque no era algo negativo, sí había un desdén al estado marital.⁴⁸⁶ La virginidad significaba la ruptura de la idea clásica sobre la familia y el matrimonio, fundamentales para la preservación del Estado, lo que causaba fisuras entre cristianos y sus parientes que no lo eran. A pesar de que la adopción de la continencia no fue masiva, fue mayor que en otros círculos religiosos y lo bastante visible como para ser objeto de debate en las ciudades romanas, sobre todo cuando los notables locales dejaban de lado sus responsabilidades comunitarias para tomar el celibato, moralmente mejor que las nupcias según la óptica cristiana.⁴⁸⁷

Un asunto parecido fue la caridad. Los cristianos insistieron en que era diferente y superior a la *evergesis* antigua. Ésta buscaba reconocimiento colectivo para el donante en forma de estatuas, inscripciones, asientos particulares y gratitud del cuerpo ciudadano. Para

⁴⁸⁴ Brown 1993: 87-88. Marksches 2001: 142-143. Harper 2016: 92.

⁴⁸⁵ Brown 1993: 79. Cfr. sobre la ruptura de esta postura con el mundo grecorromano en Harper 2016: 85.

⁴⁸⁶ Rouselle 1989: 219-220. Robert 1999: 282-284. Brown. 1993: 88. Rhee 2005: 115-116. El autodomínio sexual mostraba una capacidad espiritual superior por quien preservaba su virginidad. Holland 2008: 72.

⁴⁸⁷ Cameron 1998: 91-92.

ello usaban medios populares como los juegos y espectáculos que reunían masas y eran los espacios idóneos para las muestras públicas de respeto. A cambio de dinero, usualmente cuantioso, el benefactor anhelaba prestigio y quedar en la memoria colectiva, validando su posición o aspirando a mejorarla.⁴⁸⁸ El cristiano mostraba la limosna de forma distinta. Era un signo de arrepentimiento por parte del fiel para la remisión de sus pecados; con esto se daba una justificación religiosa y moral al uso de bienes. Se invitaba a todos, no solamente a los pudientes, a aportar su riqueza a las iglesias para el beneficio de los más vulnerables. Lejos de ser una fría transacción monetaria, la limosna arraigó estructuras mentales que la hicieron un gesto penitencial justo. Al dar al incapaz de mantenerse a sí mismo,

la limosna contribuía a hacer visible sobre la tierra una mínima parte de los infinitos desvelos de Dios por la humanidad. El tremendo absurdo que suponía dar algo a gentes que, como los mendigos, no podían entregar nada a cambio subrayaba la enorme trascendencia de Dios [...] El ademán de tender la mano misericordiosa al pobre se consideraba un reflejo -capaz de provocar otro a la recíproca- del gesto que el pecador esperaba que hiciera el propio Dios, de suerte que también su mano se extendiera hacia él para entregarle el don supremo del perdón. La limosna se daba con regularidad porque también el pecado se cometía regularmente.⁴⁸⁹

Esta mimesis divina fue reconocida por la *Carta a Diogneto*. En ésta se admitía que el amor que Dios sentía por la humanidad podía ser imitado por el hombre que ayudaba a otros. En la dinámica paradójica de la caridad, al menos a los ojos gentiles, el humano podía emular a Dios en una forma concreta: “El que toma sobre sí la carga de su prójimo; el que está pronto a hacer bien a su inferior en aquello justamente en que él es superior; el que suministrando a los necesitados lo mismo que él recibió de Dios, se convierte en Dios de los que reciben de su mando, ése es el verdadero imitador de Dios”.⁴⁹⁰ Vista así, no buscaba la ventaja personal social o económica, sino el perdón divino y la ayuda al prójimo, a quien se reconocía como igual. Los cristianos insistieron en que sus objetivos eran disímiles a los de la evergesis, a la que censuraban por su afán de gloria y gasto nimio en sangrientos combates, representar escenas inmorales y excitar emociones vanas en el público.⁴⁹¹ Hace años John Whittaker advertía que los dichos cristianos a favor de los desvalidos no eran originales al registrar una cantidad importante de declaraciones de autores antiguos, sobre

⁴⁸⁸ Dio Chrys. *Or.* 31.16. Apul. *Apol.* 14. Para la satisfacción subjetiva y social del donante como esencial en la evergesis: MacMullen 1990: 19-23. Veyne 2006: 99-101, 105-107. Ramírez Batalla 2012: 57-58, 185-187.

⁴⁸⁹ Brown 1997: 37.

⁴⁹⁰ *Ad Diog.* 10.6.

⁴⁹¹ Tac. *Or.* 22-24. Tert. *Apol.* 39.14-15. *Scorp.* 6.2-5. Cipr. *De Op. et Elee.* 21.

todo estoicos, que invitaban al buen comportamiento y cuidado de los demás, inclusive a quienes mostraban una actitud hostil. Por lo tanto, escribía, los cristianos no reclamaban que la caridad fuera un rasgo exclusivo de ellos.⁴⁹² Aunque es correcto que en el ámbito clásico se incitaba a comportarse de forma generosa con otros, esas declaraciones no se tradujeron en instituciones y prácticas que, como ocurría con judíos y cristianos, socorrieran a los necesitados. Los cristianos ponderaron la caridad como mandato divino y sello propio de su religión. Exceptuando al apologista Arístides, ignoraron los usos solidarios que los judíos afianzaron en el tiempo; salvo los pasajes de las Escrituras que ordenaban la caridad, hay pocas menciones a las usanzas judaicas de los siglos II y III. Al desconocer la deuda con esas formas de apoyo y remarcar el origen divino del socorro al prójimo, los cristianos configuraron las obras de misericordia como signo único de su religión frente al medio grecorromano y judío del momento.

3.4.2. Ruptura y cuestionamiento cristiano de los valores clásicos.

Como en otros temas, la reacción cristiana ante los patrones sociales y morales clásicos no fue uniforme. Ello obedeció a la interpretación de los escritos sagrados, la imagen creada de sí mismos y su medio, y su visión del cosmos. Estos factores condicionaron las posturas cristianas frente a las prácticas comunitarias que daban sentido y cohesión a las ciudades romanas, mismas que mostraban diversos desafíos e inquietudes a los dirigentes cristianos.

El matrimonio y la procreación fueron temas álgidos. Si se recuerda que había concepciones negativas sobre el creador del mundo, la materia y el cuerpo, todo lo ligado a ellos era malo, incompleto e imperfecto por naturaleza, un mero remedo de la auténtica realidad, el Pleroma. La sexualidad formaba parte del mundo material, obra defectiva del Demiurgo y condenada a la destrucción. Las uniones sexuales perpetuaban la estructura híllica e inconclusa del cosmos, definida por el sufrimiento, la muerte, la procreación y el placer.⁴⁹³ Su origen no era la divinidad trascendente. Según una versión, la serpiente no enseñó a Adán a comer del árbol del conocimiento, sino el acto sexual, repelido como “el vicio de la generación y la apetencia de la corrupción”; atribuía la violación de Eva por un

⁴⁹² Whittaker 1979: 212-218, 222.

⁴⁹³ *EvV. 17. Evangelio de María. (EvM.) 8.1-10. TestV. 30.1-20; 38-39.1-10. Cfr. para este tema, Ehrman: 2009: 184-189.*

arconte, lo que ocasionó que ella sintiera deseo sexual y mediante “la copulación suscitó la generación de los cuerpos y los gobernó por medio de su espíritu contrahecho”.⁴⁹⁴ En los dos pasajes la sexualidad era denostada como una acción surgida de las potencias inferiores que sometían a los hombres mediante ella, como débil e imperfecto reflejo de los pares del Pleroma. El coito imitaba el orden cósmico nacido de la soberbia y el error del Demiurgo, trampa que apelaba a lo irracional y animal de los humanos. Era calificado como “un frotamiento impuro, o sea, desde el fuego terrible que proviene de lo carnal en ellos”.⁴⁹⁵ El deseo sexual era visto en algunos círculos como evidencia del alejamiento del verdadero conocimiento y de la caída en la muerte iniciada por el creador del mundo: “Yo [Adán] experimenté un dulce deseo de tu madre, y entonces la fuerza de nuestro conocimiento eterno se desvaneció dentro de nosotros, y la debilidad nos invadió. Por eso se abreviaron los días de nuestra vida y supe que había caído bajo el poder de la muerte”.⁴⁹⁶

Como fin inexorable del ser humano, la muerte seguiría en este mundo pálido y reflejo deforme del Pleroma mientras que el coito y la procreación continuaran. Una forma de acabar con ese ciclo negativo era llevar una vida continente como Cristo, cuya llegada marcaba el fin de la vida sometida a la materia. Según esta visión, Jesús dijo a Salomé que “habrá muerte tanto tiempo cuanto sea, el que las mujeres engendren”.⁴⁹⁷ Esas expresiones condenaban la reproducción y exhortaban a reprimir la sexualidad para alcanzar un estado similar a los ángeles. Piñero aclara las implicaciones de la muerte en el medio gnóstico cristiano: “es sobre todo símbolo del dominio de lo carnal, de la materia, de la obra del pecado y la concupiscencia, que conduce a la ignorancia de la verdadera sabiduría”.⁴⁹⁸ Debido a su origen corrupto, debía romperse el ciclo de muerte y corrupción, y desmarcarse de todo hábito sexual para mostrar el cariz espiritual cristiano.

Esto incluía al matrimonio al formar parte del dolor y la confusión derivados del mundo material: “La mujer siguió a la tierra; entonces el matrimonio ha seguido a la mujer y la generación ha seguido al matrimonio; la disolución siguió a la generación”. Por otro lado, se decía que, cuando tuvo a su hija, Pedro vio que Cristo le advertía que había nacido una gran tentación a los hombres y un gran daño para muchas almas si su cuerpo subsistía

⁴⁹⁴ *ApocJn.* 22.10, 24.30. Cfr. 30.10.

⁴⁹⁵ *Sabiduría de Jesucristo.* (*SabJC.*) 108.10-11.

⁴⁹⁶ *ApAd.* (*Apocalipsis de Adán.*) 67.1-12.

⁴⁹⁷ *Exc. Teod.* 67.2.

⁴⁹⁸ Piñero 2007: 128. Cfr. *TAt.* 141-142. *TrTrip.* 118-119. *Int.Con.* 14.25.

sano. A los diez años, alguien llamado Ptolomeo ordenó que se la llevaran para casarse con ella, pero la niña quedó paralítica. El apóstol agradeció que fuera librada de esa “mancha” y “vergüenza”, y el Señor se apareció a Ptolomeo para decirle que, refiriéndose a la doncella, “los vasos de Dios no han sido dados para la ruina y corrupción”.⁴⁹⁹ Frente a los que aceptaban las nupcias como medio de frenar los instintos sexuales, opción secundaria o a regañadientes, con distintos acentos otros –Saturnilo, Marción, Basíldes y Taciano –las creían fundación diabólica o del dios inferior para la continuación del mundo material y la perdición del hombre; por lo tanto, “la unión de una mujer y un hombre es algo muy malo y contrario a la doctrina”.⁵⁰⁰

Para los cristianos encratitas Adán y Eva poseían el espíritu divino que los apartaba de los animales. Al alejarse del espíritu, se condenaron a morir y ligarse entre ellos de forma no planeada por Dios y que lo excluía continuamente. Se atribuyó la pérdida del espíritu al acto sexual, lo que degradó a Adán y Eva a la animalidad al compartir con las bestias el consumo de carne y la sexualidad. El matrimonio no era natural, sino secuela de la caída humana a la condición similar a la animal, lo que se reforzaba cada que uno se casaba y reproducía. Ante quienes incluían las nupcias en el plan de Dios, otros decían que el matrimonio y el sexo “bajo cualquier forma, lícita o ilícita, hace presente la separación actual en que se halla la humanidad con respecto al Espíritu de Dios”.⁵⁰¹ Brown afirma que la moral cristiana favorable al ejercicio sexual equilibrado fue expuesta más para defender opiniones moderadas contra las más radicales, que como reacción a la presunta inmoralidad gentil, oponiéndose códigos morales diferentes que se reflejaban en identidades diversas.⁵⁰² Sin embargo, todas las intenciones envueltas fueron relevantes en la discusión. La visión adversa al matrimonio y al sexo era cardinal para la identidad cristiana de los defensores de que la Iglesia debía formarse por personas que domaran sus impulsos carnales: la estricta

⁴⁹⁹ *Hija de Pedro*. (AcPe.) 135.1-10; 137.1-10. Brown 1993: 160-166. defiende que la sexualidad fue un tema secundario para cristianos como Valentín al insistir en la superación de lo masculino y lo femenino en los espirituales, y en el uso de imágenes conyugales para exhibir sus ideas. Es cierto que su cosmogonía alineaba los eones en parejas y practicaban el rito de la apolutrosis, unión que conectaba a la persona con la divinidad. *Iren. Adv. Haer.* I.21.3. Cfr. Pagels. 2004: 161-162. Sin embargo, no aprecia del todo que el empleo neutro –a veces positivo– de las nupcias por Valentín y sus alumnos era analógico y metafórico, no un aprecio a la institución conyugal en sí misma. *TrGSSt.* 57.15-20; 66-67. *EvFlp.* 65.20. Un tratado polémico gnóstico censuraba a los simonianos por tomar esposas y tener hijos. *TestV.* 58.1-10.

⁵⁰⁰ *Hipp. Ref.* V.7.14. Cfr. VII.28.7; 30.3; VIII.16; 20.1-2. *Iren. Adv. Haer.* I.24.2; 28.1. *Clem. Strom.* III.1.1-13. *Euseb. HE.* IV.29. Cfr. para este tema: Rhee 2005: 128-131.

⁵⁰¹ Brown 1993: 141.

⁵⁰² *Idem.* 288.

supresión sexual y la castidad eran claves para la salvación. Tal actitud los enfrentó con quienes admitían las nupcias, como los líderes de los grupos verticales formados por gente casada y respetable. Por ende, chocaron visiones opuestas sobre la dirección de las iglesias, y lo que significaba ser cristiano y vivir como tal.

Si la defensa a ultranza de la continencia y la invitación a no casarse era molesta y sospechosa para algunos, era más inquietante que se indujera a la quiebra de los deberes sociales por los casados; máxime cuando la literatura y enseñanzas de tal corriente tenían a las mujeres como principal foco de atención. En los *Hechos de Pablo y Tecla*, el apóstol incitaba a las féminas a dejar a sus maridos y abrazar la castidad como hacían los cristianos gnósticos y encratitas ofuscados por la renuncia sexual. Los enemigos de la Nueva Profecía acusaban a Maximila y Priscila de dejar a sus esposos para profetizar supuestamente con Montano, aunque el grupo animaba a la vida casta por el inminente regreso de Cristo.⁵⁰³ Si eran esposas de un incrédulo, estallaban conflictos con sus maridos y con el medio familiar y comunal. La ruptura conyugal implicaba declinar los ancestrales papeles de madre y esposa, cardinales en la sociedad romana al garantizar la conservación de la especie y del modelo cívico-social imperante. Había un conflicto de intereses entre la sociedad romana y los anhelos cristianos de llevar una vida rigorista y alejada de las cargas sociales.

Era justo lo que Celso reprochaba a los cristianos cuando les exigía comprometerse con Roma al casarse, tener hijos, y cumplir los deberes civiles y religiosos.⁵⁰⁴ Porfirio creía alarmante y repulsiva la loa cristiana de la castidad como prueba del llamado de Dios y su favor al individuo. Indicaba que tal opinión era contraria a lo que Pablo pensaba al recalcar que su exhortación a no casarse era una sugerencia, no un mandato. Recuperó la aserción pseudopaulina de que sujetos extraviados prohibirían las nupcias para criticar el encomio de la castidad como desviación disciplinaria e inquiría: “¿Y cómo es que algunas que guardan la virginidad alardean de ello como algo importante y dicen que están llenas del Espíritu Santo igual que la que parió a Jesús?”⁵⁰⁵ La cita porfiriana revela que, con distintos tonos, la continencia era expuesta por como un diferenciador valioso de la religión cristiana, mas el tirio pensaba que trastocaba las responsabilidades familiares y cívicas en pro de una vida

⁵⁰³ Euseb. *HE*. V.16. Para los *Hechos de Pablo y Tecla*: Tert. *Bapt.* 17. La postura cristiana encratita era regular en Siria, mas no en otros sitios. Cfr. Ehrman 2009: 60-67. Piñero 2007: 131-133. Rhee 2005: 125-128.

⁵⁰⁴ Cels. *AL*. 116. Por ello la alabanza de la continencia desafiaba el orden social. Rhee: 2005: 132-135.

⁵⁰⁵ Porph. *Chr.* 33H. (86R.) Para él era más importante la abstención del consumo cárnico que la castidad como se nota en *Sobre la abstinencia*.

que rompía los lazos con su medio. Compartía el parecer de Celso: la virginidad, entre otras cosas, era un desafío cristiano a las estructuras sociales vigentes.

El reto a las formas sociales era más visible cuando se anteponía la fe cristiana a las lealtades tradicionales. La educada y noble Vibia Perpetua pertenecía a una renombrada familia, estaba casada y tenía un hijo de pocos meses cuando fue arrestada por ser cristiana. Su padre intentó convencerla de sacrificar para librarla de la pena capital, por lo que adujo los lazos familiares tan caros en el Imperio romano: “Compadécete, hija mía, de mis canas; compadécete de tu padre [...] Mira a tus hermanos; mira a tu madre y a tu tía materna; mira a tu hijito, que no ha de poder sobrevivirte”.⁵⁰⁶ Su padre acompañó las palabras con besos, súplicas, abrazos y lágrimas, y no la llamaba hija, sino señora. Después Perpetua lo vio con su hijo en brazos, rogándole que se apiadara de él, lo que hizo que el procurador Hilariano le recordara el deber con su familia: “Ten consideración –dijo– a las canas de tu padre; ten consideración a la tierna edad del niño. Sacrifica por la salud de los emperadores”.⁵⁰⁷

Como *paterfamilias*, el progenitor de Perpetua tenía la responsabilidad de garantizar el prestigio de su familia, al que debían contribuir todos sus miembros, incluidas las hijas. La distinción familiar sería manchada si su hija afrentaba el buen nombre con su condena. Como jefe de familia, tenía la patria potestad sobre ella, pero, en vez de usarla, recurrió a los lazos afectivos forjados a través del tiempo, la súplica y llamarla señora en vez de hija. Helen Rhee y Joyce E. Salisbury han destacado que los gestos y voces paternos recordaban el vocabulario empleado por los grecorromanos a los dioses. La actitud suplicante frente a su hija era impensable en eventos regulares, por lo que era subversiva y molesta al orden y sensibilidad sociales de la época.⁵⁰⁸ Su identidad cristiana se imponía a todo nudo por más relevante que fuera –madre, esposa o hija– de modo que lo demás era intrascendente. La primera vez que su padre pretendió persuadirla a sacrificar, ella le preguntó si las cosas podían llamarse con otro nombre. Al negarlo, Perpetua declaró: “Pues tampoco yo puedo llamarme con nombre distinto de lo que soy: cristiana”.⁵⁰⁹ Tal aserción enfática suponía el rechazo de los papeles habituales fijados a la mujer en su tiempo. Los vínculos familiares,

⁵⁰⁶ *Pass. Perp. et Felic.* 5.

⁵⁰⁷ *Idem.* 6. La misma alusión al cuidado del hijo fue hecha a Agatónica, quien, al ver la fortaleza de algunos cristianos ejecutados, se entregó voluntariamente al martirio. Cuando le dijeron que pensara en su hijo, dijo que Dios le proveería, “pero yo, ¿para qué me quedó aquí?”. *Pass. Carp. Pap et Agaton.* 44.

⁵⁰⁸ Salisbury 1997: 89-90. Rhee 1995: 149.

⁵⁰⁹ *Pass. Perp. Et Felic.* 3. La misma afirmación ante Hostiliano en *idem.* 7. La discusión sobre si Perpetua realmente escribió las visiones y el relato previo de su martirio en Vierow 1999: 601-606.

base de las comunidades romanas, no eran suficientes para inclinar a Perpetua y otros de seguir cultos y roles que fortalecían el modelo dominante. Su categoría cristiana los hacía subvertir las normas morales de la sociedad imperial al rebatir el *mos maiorum* por adverso ética y religiosamente al cristianismo. Tal postura marcaba la ruptura del orden romano y redefinía las relaciones gregarias que ahora desembocaban en sus pares cristianos.⁵¹⁰ Éstos se interesaron en resaltar los casos extremos que ignoraban las necesidades tradicionales y expectativas colectivas en el modo más enfático al hacerse individualmente responsables de su moral, lo que exigía libertad de los convencionalismos.⁵¹¹ Sus acciones rompían el tejido social, y causaban el escándalo y desconcierto de su entorno.

3.4.3. La excepcionalidad del cristianismo.

La insistencia cristiana en su conducta moral tenía la intención de acentuar el carácter único de su religión. Tomaron el concepto judío de pueblo elegido y le dieron un matiz universal al integrar personas de varios orígenes étnicos y culturales. Ello motivó a unos a resaltar que su moralidad tenía un papel significativo en el mantenimiento del mundo y que éste sólo tenía sentido por el cristianismo. Arístides comentaba que su comportamiento ejemplar hacía gratas sus oraciones a Dios y los volvía los mejores intercesores para aplacar su ira provocada por la adoración de los ídolos, y procurar la continuidad del mundo para justos e injustos porque “para mí, no ofrece duda que el mundo se mantiene por las súplicas de los cristianos”.⁵¹² Justino retomó su papel benéfico en el mundo porque su presencia dilatava el castigo de Dios a los inicuos por sus cultos a los demonios. El mártir escribía que “de no ser así, no tendríais vosotros poder para no hacer nada de lo que vosotros hacéis ni seríais manejados como instrumentos de su acción por los malvados demonios, sino que, bajando el fuego del juicio, ya lo habría discriminado todo sin excepción”.⁵¹³

La *Carta a Diogneto* revela una convicción similar al calificar a los cristianos como alma del mundo. Así como el cuerpo aborrecía el alma porque no le dejaba gozar el placer,

⁵¹⁰ Humphries 2006: 201. Salisbury 1997: 82-83, 90-91. Rhee 2005: 150-153. Vierow 1999: 615-617.

⁵¹¹ Harper 2016: 86. Ante las preguntas sobre su patria, estatus y edad, un mártir de Lyon sólo respondía “soy cristiano”. Euseb. *HE*. V.1.19-20. Estos casos extremos oscurecen ejemplos diferentes y fuentes identitarias alternativas, pero reflejan la obsesión de los autores por las visiones exclusivamente centradas en la identidad cristiana como única, total e innegociable. Perkins 2009: 30. Rebillard 2012: 50-58. Lieu 2016: 226-227.

⁵¹² Aristid. *Apol.* 16.6. Cfr. una convicción semejante en Tert. *Apol.* 40.12-15.

⁵¹³ Just. *Apol.* II.6.2.

el mundo odiaba a los cristianos. Pese a la animosidad, el alma sustentaba el cuerpo, así como los cristianos abogaban por la conservación del mundo: “El alma está encerrada en el cuerpo, pero ella es la que mantiene unido al cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo, como en la cárcel, pero ellos son los que mantienen el trabazón del mundo”.⁵¹⁴ Aunque el concepto “alma del mundo” tenía un origen filosófico, fue adaptado para afirmar que, con su conducta cabal, los cristianos daban consistencia a su sociedad y cumplían una función de conservadores del mundo por retardar el castigo a la humanidad pervertida por el pecado y hostil a Dios y sus seguidores. Ese conjunto de humanos era “el mundo” en un sentido restrictivo.⁵¹⁵ Tal aseveración sostenía que el cosmos era mantenido por su moralidad irreprochable y, por ende, cumplían un papel preservador y ordenador. El universo persistía por la presencia y actuación cristianas, volviéndose su sostén, similar al lazo paradójico del alma con el cuerpo en que la primera ama al segundo, aunque éste la odie.⁵¹⁶ Una noción netamente filosófica fue reinterpretada por el autor de la carta para dotar de una precisión moral y social a la forma en que los cristianos se definían a sí mismos. Su excelencia moral fue un argumento crucial para ello.

Esta importancia asignada a sí mismos fue esencial a la formación de su imagen que les concedía un rango central en el plan divino para la salvación humana. Algunos llevaron esta consideración más allá y afirmaron que el mundo sólo tenía sentido por los cristianos y había sido creado especialmente para ellos. El autor de la *Segunda carta de Clemente* afirmaba que la Iglesia espiritual fue creada antes que el sol y la luna para manifestarse en tiempos recientes y salvar a la humanidad. Por su parte, Hermas vio a una anciana que se identificó como la Iglesia. Su figura senil obedecía a que “fue creada antes que todas las cosas. Por eso aparece vieja y *por causa de ella fue ordenado el mundo*”.⁵¹⁷ Arístides decía que los bienes del mundo habían sido hechos para los cristianos, y la *Carta a Diogneto* que el cosmos había sido creado para el hombre, pero el contexto apunta a que los principales favorecidos de él eran los cristianos que tenían un lazo especial con Dios.⁵¹⁸ Estos dichos dejan ver el influjo rabínico que defendía que las realidades terrenas tenían su arquetipo

⁵¹⁴ *Ad Diog.* 6.7. En esta analogía, el autor expresa el carácter opaco de la identidad social cristiana que no se distingue externamente, al ser simbiótica e invisible, y respondía a la crítica judía de que no se diferenciaban de los gentiles. Lieu 2016: 196-197. Los cristianos afirmaban no necesitar signos externos como los judíos.

⁵¹⁵ Para el origen filosófico de esa expresión y su adaptación cristiana, *vid.* Churruga 1998: 142-148.

⁵¹⁶ Ramírez Batalla 2013: 39-40.

⁵¹⁷ *Herm. Vis.* II.4.1. Cursivas añadidas. 2 *Clem.* 14.1-2.

⁵¹⁸ *Aristid. Apol.* 16.1. *Ad Diog.* 10.1; 11.2-7.

celestial y que determinados seres habían sido creados antes del mundo. Esto era aplicado a la Ley –criatura preferida de Dios, aparecida antes que todo, usada por Dios para hacer el universo, el cual surgió únicamente por y para ella–, a la Sabiduría y a Israel, al que se le reconocía una función principal en la conservación del cosmos.⁵¹⁹

La exaltación cristiana de su moral y su papel en el universo fue parte esencial de su representación, aun mostrándose dispuestos a sufrir por su labor benéfica en el mundo, pese a que éste los odiaba: eran una comunidad de sufrientes.⁵²⁰ Tal autoestima fue notada por sus críticos. Celso calificaba de burda e incoherente la disputa cristiana y judía de ser el pueblo elegido que conocía los designios divinos. Los asemejaba a animales peleando por quiénes eran los favoritos de Dios y estaban en el centro del cosmos, y los hacía proferir: “Es a nosotros a quienes Dios revela y predice todas las cosas. Del resto del mundo él no se preocupa; deja el cielo y la tierra rodar para preocuparse por nosotros. Somos los únicos seres con los que desea establecer intimidad porque Él nos hizo a su imagen y semejanza. Todo nos está subordinado, la tierra, el agua, el aire, los astros; fue hecho para nosotros y destinado a nuestro uso...”⁵²¹ El tono mordaz del filósofo no debe desviar la atención del hecho que los cristianos se dieran una función fundamental en la conservación del mundo y el propósito del mismo. Siendo parte de grupos minoritarios y despreciados, pensaban que su cosmovisión y moral eran superiores a todo lo anterior. Esto despertaba la molestia, incompreensión y burla de los doctos en los siglos II y III que consideraban su tradición intelectual, moral y religiosa como la más acabada.⁵²² Celso no exageraba: los cristianos se creían los predilectos de la divinidad y que el mundo sólo tenía sentido por la conducta irreprochable y adoración verdadera que practicaban.

Celso fue más allá al indicar que ni siquiera el hombre era el centro del universo. Afirmaba que el mundo no estaba dispuesto para una parte, sino para el todo, por lo que no podía decirse que algo era malo debido a que seguramente era útil para algún componente del cosmos o para la totalidad en sí.⁵²³ Cuestionaba el antropocentrismo al señalar que los animales eran superiores a los humanos en varios campos y sólo empleando las habilidades y características que la naturaleza les había proporcionado. Sus destrezas y capacidad de

⁵¹⁹ Churruca 1998: 136. Stemberger 2011: 125

⁵²⁰ Perkins 1992: 264-265.

⁵²¹ Cels. *AL* 44.

⁵²² Sordi 1998: 149-151.

⁵²³ Cels. *AL* 50.

organización lo hacían adjudicarles lenguajes, sentido común, conocimiento de lo divino y uso de la razón.⁵²⁴ Ella no era privativa del hombre y éste no era excepcional. Estas razones lo llevaron a defender que se debía “rechazar esa idea de que el mundo ha sido hecho para el hombre [...] Fue hecho de modo que fuese perfecto y bien rematado como convenía a la obra de Dios; y es porque cada una de las partes que lo componen no están ajustadas a la medida exacta entre cada una de ellas, sino que cada una se combina a expensas del conjunto y dependiente de la totalidad. Es de este todo del que Dios cuida...”⁵²⁵ Si el mundo no tenía destinatario, mucho menos existía para los cristianos y el notable papel que se otorgaban. Porfirio partía de ideas similares al reprochar una cita paulina que ponía al hombre en el centro de la atención divina y marginaba a los animales. Decía que Pablo “ofende gravemente la sabiduría del Creador, al pensar que su providencia no llega a los seres que en otro tiempo creó”.⁵²⁶ Sin su carácter central el hombre no era tan desigual a los animales y también se desplomaba la pretensión cristiana de poseer un papel protagónico en los planes divinos y que el cosmos giraba en torno suyo.

Si en el ámbito cívico importaba más lo que atañía a la comunidad y un ciudadano no debía sentirse dañado si la ciudad no resultaba afectada, tanto más había que pensar que lo sucedido era justo y ocurría por el bien del todo, no de la parte. Marco Aurelio escribía: “las obras de los dioses están llenas de su providencia, y en cuanto a las de la fortuna, no caen fuera de la naturaleza, o están entretreídas e implicadas en los sucesos regidos por la providencia, de la que todo fluye [...] Para cualquier parte de la naturaleza, el bien encierra la esencia del todo y la conserva”.⁵²⁷ La natura era buena como conjunto y cada acción individual tendía a la mejoría del todo. Las afectaciones singulares podían parecer injustas o malas, pero eso era la perspectiva de la parte. Para esos pensadores los cristianos imaginaban erróneamente al hombre como la razón del universo y se arrogaban un talante único con sus ideas sobre la creación y la redención que era adversa a la justicia divina.⁵²⁸ Sin embargo, resultaron insistentes y exasperantes para los intelectuales y conservadores

⁵²⁴ *Idem.* 55.

⁵²⁵ *Loc. cit.*

⁵²⁶ Porph. *Chr.* 29H. (80R.) Aunque por otros motivos, en el libro III de *Sobre la abstinencia*, defendía que los animales eran racionales, que tenían nociones de justicia y organización, y que estaban mejor dotados sensitivamente que los hombres. La diferencia entre ambos era de grado, no de esencia. *Abst.* III.7.1-4.

⁵²⁷ M. Aur. II.3. Cfr. IV.10, V.22. Epicteto también escribía: “¿No puede nadie aprender por razonamiento y demostración que la divinidad creó todo lo existente en el mundo y al propio mundo entero sin trabas y perfecto, y sus partes para el uso del todo?” *Disert.* IV.6.6.

⁵²⁸ Shaw 1985: 36. Norris Cochrane 1992: 264-265.

religiosos que veían arrogante su certeza de ser el objeto final del mundo. En vez de admitir que existía para el bien de todos los seres que lo habitaban y que Dios se ocupaba de la totalidad, se atribuían un protagonismo insultante y aberrante al creerse su centro.⁵²⁹

Independientemente del grupo específico al que pertenecían, los cristianos estaban persuadidos de ser únicos. Sea como conjunto o solamente un sector, poseían la convicción de que su papel era fundamental en la prosecución de los designios divinos y que el mundo tenía sentido por su religión como medio salvífico. El cristianismo se exhibía excepcional por ostentar un conocimiento exacto sobre Dios revelado por Cristo –esto era subrayado en ciertas vertientes gnósticas al grado que la salvación se obtenía solamente por la gnosis y por la naturaleza del sujeto–, y por su conducta ejemplar y superior que revelaba un origen divino como sostenían eclesiásticos, proféticos, rigoristas y unos gnósticos. A diferencia de judíos y gentiles, ellos no destacaban por algo externo, sino por su proceder original: “no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás [...] dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por profesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias casas, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña”.⁵³⁰ Sus valores colectivos y morales se sumaron a sus prácticas culturales y fueron piedra angular en su conformación identitaria frente a otras agrupaciones culturales y sociales de los siglos II y III.

3.5. La confluencia de la moralidad con la religión en los siglos II y III.

“A nuestras mentes piadosas y religiosas parecen muy venerables esas cosas que por las leyes romanas casta y santamente fueron establecidas y que por la eterna religión deben ser observadas.”
Coll. Leg. Mos. Et Rom.

Aunque la religión estatal romana tuvo un carácter ritual, su organización validaba el orden sociopolítico prevaleciente, dadas las relaciones cercanas entre los medios social y religioso en la Antigüedad clásica. Incluso sin un código explícito o libros sagrados, el culto cívico

⁵²⁹ Ramírez Batalla 2013: 40.

⁵³⁰ *Ad Diog.* 5.1-5.

reflejaba una visión particular de la sociedad y ciertos valores aceptados de forma colectiva, con lo que se sancionaban mutuamente. Ahora bien, en las centurias II y III se nota que, gradualmente, los escritores antiguos se interesaron en incluir elementos morales al culto estatal. La preocupación de unir moralidad con religión no llevó a la ruptura del importante y vetusto aparato ritual, sino a apoyar procederes considerados válidos y deseables en el entorno imperial. Esto incluyó a la figura imperial, ya que hubo voces que sostenían que la adecuada actuación del príncipe en materia moral y religiosa era crucial para la buena marcha del Imperio. Los propios príncipes mostraron su interés en exhibir su religiosidad y moral en conjunto, y fomentar los viejos cultos y pautas morales que reforzaban el tejido social de acuerdo con su visión de la sociedad. Si bien no fue sistemático y articulado como en las religiones dogmáticas y reveladas, hubo intentos de acercar la práctica religiosa con líneas morales compatibles con los valores sociales prevalecientes.

El judaísmo creía que, como sus ritos, su moralidad era producto de una revelación divina. La Torá dada a Moisés por Dios proporcionaba los lineamientos conductuales que separaban al judío del mundo clásico que se reflejaban en normas superiores. La caridad fue remarcada como esencialmente diferente y superior a la *evergesis* grecorromana porque atendía a los judíos vulnerables y era considerada un mandato divino. Las implicaciones morales y sociales de la noción judía de pureza ocasionaron percepciones negativas hacia los *goyim*, quienes eran impuros en ambos planos y quedaban por debajo de los patrones delineados por los maestros. Por ende, los judíos poseían valores más elevados que los gentiles. Empero, la realidad social rebasaba la recreación textual de la Misná, lo que revela un medio flexible y dinámico frente al mundo grecorromano, incluso presto a adoptar componentes clásicos relativos a la sexualidad, el matrimonio y la jerarquía social, y que iba más allá de las directrices rabínicas. No obstante, la imagen forjada por los sabios no fue inútil o irreal porque se basaba en un legado social y escriturario vetusto, no inventado por ellos, pero sí reforzado. A nivel conceptual, el realce en la pureza moral y religiosa de Israel fue trascendental al aportar un fundamento divino a las características que hacían únicos a los judíos y validaron un marco común de creencias y prácticas que sería definitorio para el judaísmo de los siglos venideros. La santidad se convirtió, con muchos problemas, en un rasgo vital de la representación judía de vida y un elemento cohesivo de sus comunidades a lo largo del Imperio romano.

El cristianismo bebió del medio clásico y judío para forjar su representación grupal. Del entorno grecorromano adoptó numerosas pautas en torno a la sexualidad y las formas verticales de organización, y del judío las acciones benéficas a los desvalidos y pobres. Sin embargo, los cristianos minimizaron esos influjos al ostentar que su religión y moralidad eran excepcionales por su origen divino y poseer un código moral superior, el cual a veces chocaba con los valores sociales del orbe romano. Sostuvieron que su conducta era única frente al pretendido talante decadente y degradado del medio gentil, cuya imagen fue denigrada. Esta postura exacerbó la identidad cristiana a tal grado que promovió –y se centró en– los ejemplos en que otros sentidos de pertenencia eran rebasados, fracturando las convenciones sociales de la época. Aunque ello no siempre ocurría, esos casos límite fueron presentados como arquetípicos del proceder que todos seguían y debían seguir. Pocos o muchos, fueron lo suficientemente visibles y públicos para despertar la admiración de unos y el rechazo de otros por sus implicaciones colectivas.

Los pensadores cristianos delinearon un proceder distintivo y ejemplar que buscó separarlos de su entorno, aunque en la práctica ello era más complicado. Si se atuviera a lo dicho textualmente por ellos, entonces el cristiano no solamente debía expresar un proceder virtuoso, sino también controlar su forma de reír y soñar, según Clemente de Alejandría en su *Pedagogo*. Resulta evidente que pocos podían cumplir tales directrices al pie de la letra, por lo que la convivencia con su ambiente sociocultural fue mayor al que las fuentes están prestas a admitir. La adopción de patrones morales formó parte de la interacción con la sociedad imperial romana, aunque la tarea de los moralistas y teólogos no fue superflua porque ayudó a difundir y afianzar acciones y actitudes que esbozaron una imagen ideal del cristianismo. Precisamente la apropiación y realce de elementos morales y sociales, y no signos externos o étnicos, favoreció y justificó la universalidad de la religión cristiana para procurar un sentido de grupo a sujetos con diversos orígenes. Con diferentes tonos los tres casos analizados en el capítulo muestran el interés de integrar cultos con líneas morales que repercutieron en la representación de sí mismos que conllevaba una visión específica de su sociedad, y cómo deseaban presentarse y mostrar a los demás en una época marcada por los influjos mutuos.

Capítulo 4. La dimensión política de las religiones antiguas.

Con muchos problemas la Modernidad trajo consigo la separación del ámbito político del religioso en su intención de definir esferas de influencia y participación. La consolidación de los Estados nacionales occidentales ha favorecido, entre otras cosas, la delimitación del orden civil para tomar distancia intencionalmente de posturas religiosas y, de este modo, no tener relación oficial con las iglesias o confesiones presentes en su territorio. La disociación del Estado y las iglesias se ha convertido en fundamental para la conformación de un orden netamente político en varias naciones con el objetivo de regular los vínculos entre los ciudadanos, señalar sus derechos y obligaciones, y remarcar los compromisos del cuerpo cívico con el Estado para fortalecer esa relación lo más posible. La religión se ha deslizado a un asunto personal que puede ser compartido con otros, teniendo en cuenta las leyes de cada país y obteniendo los permisos gubernamentales para realizar sus actividades que no deben alterar la paz pública.

Como se ha mencionado en capítulos anteriores, la religión tenía nudos distintos con la esfera pública en la Antigüedad clásica. El nacimiento y consolidación de la polis griega estuvo ligado a la hegemonía, no total en términos prácticos, del Estado sobre las formas e intereses familiares y tribales que, si bien no desaparecieron, fueron supeditados a la ciudad de forma paulatina. Para fortalecer su autoridad, y como parte de sus atribuciones, el Estado procuró apropiarse de ciertos cultos y establecer la normatividad pertinente de las maneras correctas de adoración pública entre la comunidad ciudadana. El vínculo resultante de esta dinámica entre política y religión fue íntimo en el ámbito público, pues resultaba de interés estatal. El objetivo de este capítulo es dilucidar la evolución de las relaciones entre ambos campos en los siglos romanos II y III, desentrañar las maneras en que sujetos y grupos percibían sus prácticas culturales y cómo influían en sus formas de identificarse, y si ello –y

cómo— repercutió en sus vinculaciones con el Estado; con los deberes y lealtades que tenían a nivel local, al interior de sus ciudades, y a nivel imperial. Esto permitirá aproximarse a los modos en que ciertos sectores entendían sus relaciones con lo sagrado, sus interacciones con otras personas con inquietudes espirituales en común, y los tratos con las autoridades y concepciones políticas tradicionales.

4.1. Definiendo lo romano en la religión.

[Camilo] “los sacrificios solemnes tienen fijados tantos lugares como días para su celebración. A todos estos dioses públicos y privados, Quirites, ¿los vais a abandonar?”
Tito Livio.

4.1.1. Religión y ciudadanía romana.

La injerencia de las autoridades romanas en el aparato religioso oficial es algo sabido como se apuntó en el primer capítulo. Roma compartió el modelo griego en lo concerniente a la supervisión y el control de los cultos y dioses adorados públicamente. Todo lo tocante a esos aspectos —su regulación, las ceremonias, los sacerdocios, las divinidades admitidas y el apoyo económico— caía bajo la responsabilidad de la Urbe porque era de interés estatal demarcar los elementos sagrados convenientes para mantener y procurar los beneficios que recibía la comunidad de las fuerzas divinas. En este sentido se puede hablar plenamente de religión oficial y expresiones cívico-religiosas porque formaban parte del mismo esquema de comprensión de la realidad política y religiosa.

Actualmente una persona puede identificarse de acuerdo con su preferencia religiosa a partir de su pertenencia a una asociación determinada o no tener alguna. Hay una amplia gama de “ismos” u otras variantes que marcan la vinculación con una religión organizada. En los sistemas dogmáticos el fiel debe poseer ciertos conocimientos y un comportamiento específico para pertenecer al grupo y ser visto como miembro de él. En cambio, como John Scheid apunta, la religión romana existía sólo en Roma o donde había romanos. Se debía ser *civis Romanus*, no había proceso de conversión o proselitismo; o se nacía o se llegaba a ser por la concesión de ciudadanía romana.⁵³¹ Ésta jugó un papel esencial en la integración

⁵³¹ Scheid 1991: 11-12. Scheid 2007: 112.

del extenso Imperio romano, pues se esperaba que sus poseedores aceptaran a los dioses de Roma, sobre todo en las colonias romanas fundadas como extensiones de la *Urbs*; al tomar a Roma como nueva patria, era implícito que veneraran a sus deidades. Por los estatutos coloniales y municipales hallados, y otros hallazgos epigráficos y arqueológicos, se sabe que, a finales de la República y el Alto Imperio, las colonias romanas adoptaban dioses y colegios sacerdotales de la *Urbs* o los tomaban como modelos para su estructura cívico-religiosa, e incluían sus ritos y festividades en el calendario.⁵³² La capital brindaba formas, contenidos y conceptos propios de la *religio* romana a los núcleos recién fundados o que habían ganado el estatuto colonial o municipal, aunque se dejaba un amplio margen para los usos locales; había adaptación, mas no calca. A pesar del incremento de las opciones religiosas en el Imperio, la identificación de la religión con el Estado se mantuvo: quien era romano en lo cívico también lo era en lo cultural.⁵³³ Sin ser únicos, los criterios políticos eran relevantes para señalar si uno podía participar en los cultos romanos, como ocurría en la resolución de la autoridad competente sobre los dioses que podían tener ritos y templos dentro o fuera del pomerio, esto es, si se les permitía rebasar el ámbito personal. Así, ser parte de la religión de la *Urbs* estaba ligado con asuntos de nacimiento u obtención de la ciudadanía romana.

Ser ciudadano romano conllevaba tomar parte de los ritos, ceremonias y sacrificios que los magistrados cívico-religiosos, siendo el emperador la figura más importante, habían marcado como aptos para llevar buenos lazos con los dioses y que éstos fueran propicios a Roma. Como señala James B. Rives, era un signo de identidad porque “pertenecer a una comunidad en el mundo grecorromano significaba adorar las deidades de esa comunidad y participar en sus rituales, sobre todo el sacrificio y la comida acompañante”.⁵³⁴ Ser parte del colectivo político implicaba cumplir responsabilidades compartidas con los demás de forma

⁵³² En Galia, África e Hispania, Roma proveyó modelos culturales mediante la directa intervención imperial y provincial, o por el ejemplo de municipios y colonias romanas entre los siglos I y III. Tal ascendente no se dio solamente en las provincias más occidentales, pues también en Dalmacia y Siria hubo casos parecidos. Woolf 1998: 222-228. Van Andringa 2007: 89. Rodríguez Neila 2010: 143-147.

⁵³³ Beard, North y Price 1998: v.1. 315-317. Los autores ofrecen otros factores y ejemplos que explican la adopción y adaptación de las formas religiosas romanas como proceso creativo de adaptación y cambio en las provincias, y el enriquecimiento de su vida religiosa en v. 1. 331-337. Una postura similar sobre la inspiración del modelo capitolino, no copia ni reproducción tal cual, en las ciudades recién fundadas en Van Andringa 2007: 87-92. Rodríguez Neila 2010: 142-143. Woolf 2009. 247. Rüpke 2006: 19-21. Price 2012: 3.

⁵³⁴ Rives 2007: 128. (“To belong to a community in the Greco-Roman world meant to worship the deities of that community and to participate in its rituals, especially sacrifice and accompanying meal”). Cfr. Bispham 2007: 237. Müller 2002: 174. Woolf 1998: 59.

prescrita, sin coerción y según las normas ancestrales. Como se dijo en el segundo capítulo, la creencia articulada tenía un carácter marginal en el culto estatal, mientras que los *sacra* – la suma de prácticas y rituales públicos– tenían mayor peso en la Antigüedad al ser parte consustancial y definitoria de las obligaciones cívico-religiosas.⁵³⁵ La clave para denotar la membresía al cuerpo cívico era la intervención pública en sus asuntos relevantes como la observancia religiosa habitual. Ello volvía indisociables el compromiso civil y el sagrado, siendo inútil pretender separarlos: el rango de *Romanus civis* iba a la par con el seguimiento de los ritos romanos por las potestades reconocidas desde tiempo inmemorial. Nadie habría preguntado sobre la religión de un ciudadano romano, pues la integración en la Urbe incluía ambos planos, máxime si se era hijo o descendiente de *Romani cives*. Esa pregunta carecía de sentido.⁵³⁶

Dada esta yuxtaposición, la religión era inseparable del orden político y no una entidad autónoma en la esfera pública. Esto tenía fuertes repercusiones colectivas, pues como escribe Peter Brown, “la *religio*, el culto apropiado de cada divinidad, comportaba un reforzamiento –incluso una idealización– de la cohesión social y exigía la transmisión de las tradiciones en el seno de la familia, en las comunidades locales, y en la memoria de las ciudades y naciones orgullosas de su pasado, respaldado por siglos y siglos de historia”.⁵³⁷ La religión romana era un repositorio de recuerdos colectivos con historias fundacionales sobre sus valores e instituciones. Realizados de forma periódica, los cultos contribuían a la confianza de los partícipes mediante su constante apelación al pasado. Las dinámicas sociopolíticas generadas y las narrativas históricas forjaban un fuerte sentido de identidad para los integrantes de la comunidad.⁵³⁸ Cumplidas metódicamente por todos bajo la batuta de los nobles y con dinámicas sociales complejas que no pretendían fracturar la jerarquía imperante, las formas religiosas de las ciudades romanas “ofrecían un importante espacio de sociabilidad, y fomentaban la cohesión entre los habitantes de la ciudad, propiciando la solidaridad en una situación de igualdad, que atenuaba al menos temporalmente las grandes diferencias económicas, culturales y jurídicas que existían dentro de la población. Eran una

⁵³⁵ Rüpke 2006: 16. Scheid 2007: 112-113.

⁵³⁶ Así como se transmitía la condición de ciudadano romano de padres a hijos en una línea ininterrumpida, a menos que fuera retirada, ocurría lo mismo con la participación en las formas propias de la religión romana. Es curioso que hoy, aunque por diferentes motivos, la adscripción religiosa tenga parámetros similares: al menos por costumbre es una herencia familiar.

⁵³⁷ Brown 1997: 29.

⁵³⁸ Rüpke 2014: 37-38.

institución básica en el desarrollo de la conciencia comunitaria, pero también en el fomento de determinados valores, proyectando una imagen muy elocuente del orden político y social de Roma”.⁵³⁹

El acercamiento a la religión romana era diferente a la griega, la cual reiteradamente remitía al mito y la poesía. Mientras Apolodoro utilizó estas fuentes para su sistematización de la mitología helena, Varrón recurrió a las instituciones estatales como festivales, colegios sacerdotales y templos para su estudio de la religión romana.⁵⁴⁰ El referente histórico –al menos tomado así– y la simbiosis con la organización política apelaban al pasado glorioso de Roma que probaba el apoyo de los dioses en su nacimiento, crecimiento y grandeza. Los sucesos en que los dioses habían favorecido a Roma, la intervención del aparato religioso y las muestras de piedad ejemplar de los antiguos romanos remitían a eventos significativos para los ciudadanos, coadyuvando a crear y consolidar una fuerte identidad cívico-religiosa con un sentido de pertenencia y orgullo. Así, cuando Momigliano, al partir del paralelismo cristiano entre un Imperio y un Dios, preguntaba si los antiguos veían –y cómo– alguna relación entre el politeísmo y el Imperio romano, enfocaba erróneamente el fenómeno.⁵⁴¹ Para los romanos era evidente que sus victorias, conquistas, edificios, templos, santuarios, relatos y héroes exponían que los dioses existían, protegían a Roma en sus guerras y fomentaban la concordia interna. No requerían una interpretación sistemática del Imperio romano a la manera de los cristianos que vieron conveniente reflexionar sobre él.

El convencimiento de la relación entre los dioses y Roma, la *pax deorum* y la pertinencia del aparato religioso romano eran incuestionables para varios. Cicerón preguntó “¿quién es tan insensato [...] o bien, si ha aceptado la existencia de los dioses, no piense que gracias a su poder nació, creció y se ha conservado este imperio tan grande?”⁵⁴² Siglos después Tertuliano recogió la lógica de los tradicionalistas religiosos cuando expuso la idea que “los romanos han conseguido el dominio del orbe entero porque con su consideración a las religiones han merecido una soberanía duradera y nadie les supera en piedad”.⁵⁴³ Por último, se atribuyó a Aureliano la disposición de consultar los libros sibilinos y recurrir a

⁵³⁹ Rodríguez Neila 2010: 170.

⁵⁴⁰ Feeney 1999: 27-28. Lo mismo ocurrió con Cicerón, pues sus menciones religiosas estaban relacionadas con eventos de la historia romana. Cic. *Rep.* II.16, 26. Para Varrón: Tert. *Ad Nat.* II.8.1-7. August. *CD.* VI.9.

⁵⁴¹ Momigliano 2011: 236. Una perspectiva opuesta en Scheid 1991: 114-115. Cfr. Liv. V.51.4-10.

⁵⁴² Cic. *Har. Resp.* 19. Según Tito Livio, Camilo dijo: “Tenemos una ciudad fundada después de tomar los auspicios y los augurios; no hay en ella rincón alguno que no esté lleno de cultos y dioses. Liv. V.52.2.

⁵⁴³ Tert. *Ad Nat.* II.17.2. Cfr. la misma noción en Min. Fel. 6.2.

las antiguas ceremonias en sus combates contra los bárbaros, “pues no es ningún baldón vencer al enemigo con la ayuda de los dioses. Así es como nuestros mayores comenzaron y concluyeron muchas guerras”.⁵⁴⁴ Los hechos y recuerdos de un pasado escogido hablaban por sí mismos y reforzaban la asociación cívica-religiosa.

4.1.2. Religiones ¿orientales? en el Imperio romano.

Desde finales del siglo XIX se presentó como un rasgo sustancial de la época imperial, la proliferación y el avance de religiones procedentes de la parte oriental del Imperio. Ello fue considerado como parte de la crisis imperial por la relación conflictiva con el culto cívico. Burckhardt se refería a una invasión de dioses y cultos extranjeros que, si bien no tenían los mismos orígenes, llegaba a presentarlos como una sola religión porque tenían mayor influjo e interés en la vida y moralidad del individuo, aseguraban un lazo más íntimo con deidades específicas y prometían inmortalidad en el más allá, aspectos que facilitaron el triunfo del cristianismo al satisfacer las inquietudes individuales de mejor forma.⁵⁴⁵ A inicio del siglo XX, Franz Cumont desplegó sistemáticamente la noción de “religiones orientales” y su propagación como el hecho capital de la historia imperial. Su irrupción marcó la sustitución de la cultura itálica por la asiática y la destrucción del paganismo grecorromano que llevó a preparar la victoria final del cristianismo. Para él, las religiones orientales ofrecían ritos más bellos, doctrinas más verdaderas, una moral más pura, la idea de purificación espiritual y la esperanza de la eterna felicidad a sus fieles; además, expresaban una fe personal y apelaban a las emociones.⁵⁴⁶ Una idea crucial de su análisis fue la oposición esencial de los cultos orientales con los estatales de modo que el progreso de los primeros significó el retroceso de los segundos, considerados decadentes, exiguos e insatisfactorios para las necesidades subjetivas.

Las reflexiones de Cumont fueron influyentes para analizar la historia religiosa del Imperio romano. Siguiendo sus planteamientos, Cyril Bailey señalaba que el culto de Mitra defendía una moral con base teológica y religiosa que atraía al hombre común. Esta unión de la moral con la teología y la religión era más consistente y consciente que en la religión

⁵⁴⁴ SHA. *Aurel.* 20.7.

⁵⁴⁵ Burckhardt 1996: 145-148, 179-183, 238-239.

⁵⁴⁶ Cumont 1987: 9-15, 23, 30, 47-48. La misma idea del triunfo del cristianismo en Turcan 1997: 194.

cívica, y, por ende, más atractiva.⁵⁴⁷ Por su lado, Jean Bayet sostenía que las necesidades espirituales del siglo II d.C. surgieron de una sensibilidad ansiosa y una individualidad más consciente que no hallaba eco en los rituales y ceremonias de la religión estatal. Se buscaba aprehensivamente una liga personal con dioses específicos y los sujetos deseaban unirse a los cultos de misterios que fueron introducidos en Italia como devociones personales y después en la vida religiosa romana. Según Bayet, aunque se respetaba la libertad cultural, se imponía el culto político, en especial al príncipe, con lo que se oponían dos tipos de religión, cuyo conflicto era encubierto por la tolerancia de que cada quien tuviera sus deidades favoritas, pero con el apoyo convencional a la adoración estatal.⁵⁴⁸

Tales perspectivas exhibían dos clases de religiones esencialmente diferentes y en constante pugna durante el periodo imperial. Los cultos orientales constituían un elemento exógeno, y totalmente novedoso y ajeno a la primitiva religiosidad romana. Empero, ¿qué tan “orientales” eran? Es evidente que sus dioses procedían de otras latitudes y no formaban parte del vetusto panteón romano ni de otros pueblos itálicos. Sus primeros adoradores normalmente eran inmigrantes del Oriente helenístico que, por numerosas razones, llegaron a Roma u otras partes, y llevaron consigo sus propios dioses y ritos.⁵⁴⁹ No obstante, ciertas formas culturales pasaron por un proceso de interacción con las helenas, ocasionado una “aclimatación” en el mundo clásico. Los propios propulsores del concepto de “religiones orientales” lo reconocían. Por ejemplo, Burckhardt indicó que, partir de Alejandro, el trato entre Grecia y Oriente produjo la amalgama de dioses helenos y asiáticos en las ciudades fundadas por los diádocos y las existentes, lo que se exacerbó con el dominio romano.⁵⁵⁰ Bailey sostenía la *supplicatio* al modo griego, introdujo la emoción pública y popular en la Roma republicana, y cambió el vínculo hombres-dioses, sobrio y formal en la “verdadera religión romana”.⁵⁵¹

Por lo que toca a la época imperial, Bayet decía que la yuxtaposición de elementos orientales enriqueció la experiencia religiosa romana y le permitió instaurar un lenguaje mediterráneo común para hacerse captar en varias partes. Los cultos orientales impactaron Occidente porque fueron reinterpretados en Grecia y puestos en términos aprehensibles a

⁵⁴⁷ Bailey 1972: 210-211. Cfr. Turcan 1997: 8-9.

⁵⁴⁸ Bayet 1984: 208-211, 290.

⁵⁴⁹ Rostovtzeff 1993: 240. El papel de la movilidad de la gente en la difusión de cultos en Price 2012: 4-7.

⁵⁵⁰ Burckhardt 1996: 151-152. En el mismo sentido Friedlaender 1945: 1014.

⁵⁵¹ Bailey 1972: 127-128.

Roma. Tal almacén grecolatino aseguró su continuidad y difusión en las provincias.⁵⁵² En los últimos años del siglo XX se recuperaron y desarrollaron las consideraciones sobre el cariz oriental de las religiones, cuestionando tal apelativo. A tales apuntes se ha añadido que esos cultos fueron rápidamente helenizados en términos, conceptos y ceremonias, incluso antes de su expansión en el Imperio romano, por lo que es difícil establecer una distinción nítida y tajante entre las formas presuntamente orientales y las grecorromanas. Ambas reflejaban múltiples vías de acercarse a lo divino en las comunidades del Imperio, pero compartían ciertos atributos que hicieron plausible su comprensión a griegos y romanos.⁵⁵³ Beard, North y Price sistematizaron estos puntos para rechazar el mote de “religiones orientales” porque, si bien varias reclamaban un origen asiático o egipcio, usualmente eran versiones romanas que diferían de sus ancestros del Mediterráneo oriental. Sostienen que el culto de Serapis en Roma, a pesar de su asociación con Isis, era más griego que egipcio: había ingresado desde Alejandría y no del interior de Egipto, y su sacerdocio era griego en forma. Asimismo, varios aspectos egipcios del culto eran ornamentales como la música, la escritura jeroglífica, la decoración con cocodrilos y esfinges, y el uso de obeliscos que proveían una atmósfera “egipcia” y exótica.⁵⁵⁴ También se han hecho anotaciones similares acerca del culto a Mitra. Varios de sus santuarios estaban ubicados en cuevas o lugares oscuros que recreaban el sitio donde el dios había dado muerte al toro en el sacrificio primordial; la vestimenta e iconografía que recordaba su origen persa, y el uso de voces rituales y títulos que marcaban los grados de iniciación eran elementos que evocaban la raíz extranjera de la deidad y sus formas de adoración.⁵⁵⁵ Estas indicaciones llevaron a dichos autores a defender que se debía matizar y reevaluar la noción de cultos orientales.

Inclusive los autores clásicos se fijaban más en los modos externos de los dioses y cultos del Este romano para denotar su carácter extranjero. De forma sesgada e irónica, Juvenal enfatizaba los aspectos más evidentes de los cultos asiáticos y egipcios en Roma: los bailes y las cabelleras de los adoradores de Cibeles que les daban una apariencia frigia, el empleo de sistros por los oficiantes de Isis y la iconografía animal de las deidades egipcias. En su repaso y crítica de divinidades orientales, Luciano resaltaba la presencia de

⁵⁵² Bayet 1984: 290-292.

⁵⁵³ Bispham 2009: 256. Van Andringa 2007: 84. Frankfurter 2007: 562. En contraste con las maneras culturales de Heliogábalo que eran menos formales y más vinculadas a una importación directa de Oriente a Roma.

⁵⁵⁴ Beard, North y Price 1998: v.1. 246-247, 254, 264.

⁵⁵⁵ Gordon 2007: 393, 398-399. Beard, North y Price 1998: v.1. 266, 279-280.

objetos y atuendos frigios de Adonis, tracios de Sabacio, persas de Mitra –de quien decía jocosamente que ni siquiera entendía cuando lo llamaban al no hablar griego–, y los rasgos animales de los dioses egipcios.⁵⁵⁶ Celso expresaba los aspectos más visibles de los templos y rituales egipcios: patios, amplios vestíbulos, imponentes peristilos y ornamentaciones con monos, gatos, cocodrilos, bueyes y canes. Apuleyo mostró atributos reconocibles de los sacerdotes itinerantes de la diosa Siria o Atargatis: vestidos y calzado de diferentes colores, bailes frenéticos al compás de flauta y tambor, utensilios para infligirse heridas y el traslado de la imagen de la deidad; algo similar hacía con el culto de Isis.⁵⁵⁷ Es evidente que estos cultos no se reducían a esas superficialidades, pero sí les proveían un carácter foráneo.

El acercamiento de Plutarco a Isis y Osiris revela su deseo por conocer los aspectos egipcios del culto, pero también un interés filosófico en sus misterios. Las privaciones a las que se sometían sus seguidores para obtener la pureza ritual tenían el objetivo de alcanzar “el conocimiento del Ser primero, del Señor, del Inteligible, a quien la diosa invita a buscar como si estuviera y conviviera junto a ella y con ella”.⁵⁵⁸ Al analizar las cualidades de Isis, recurre conscientemente al vocabulario platónico para hablar de la razón, la materia, el bien, las emanaciones, la esencia, el ser, el principio inteligible y el mundo perceptible, ya que decía que su tratado “se propone sobre todo conciliar la teología de los egipcios con esta filosofía”.⁵⁵⁹ Las reflexiones antiguas y modernas apuntan a que los modos culturales de Oriente no llegaron sin alteraciones a Roma y sus dominios, sino que habían pasado por los “filtros” de las inquietudes y maneras clásicas que eran parte integral de los mecanismos de comprensión religiosa de la cultura grecorromana y básicas para la apropiación de nuevos elementos. La constante reelaboración y enriquecimiento de las religiones conformaron la experiencia espiritual del mundo romano.

Como dice Turcan “un fenómeno que es complejo y diverso (en espacio y tiempo) siempre corre el riesgo de simplificar implícitamente su naturaleza y tipo, reduciendo los aspectos de varios cultos a una tipología abstracta o incluso una ahistórica”.⁵⁶⁰ El mote de “religiones orientales” supone un carácter homogéneo y monolítico que agrupa diferentes

⁵⁵⁶ Juv. 2.110; 6.515; 13.94; 15.1-15. Luc. *Deo. Asam.* 9-10.

⁵⁵⁷ Cels. *AL.* 34. Apul. *Met.* 8.27-28. 11.10-11.

⁵⁵⁸ Plut. *De Isid.* 352A.

⁵⁵⁹ *Idem.* 371A. El empleo del vocabulario filosófico para la figura de Isis y otros dioses en 372E-374B.

⁵⁶⁰ Turcan 1997: 7. “a phenomenon that is complex and diversified (in space as well as time) always carries the risk of implicitly simplifying their nature and range, reducing the aspects of the various cults to an abstract typology or even one that is ahistorical”.

formas que no siempre coincidían en los mismos objetivos e intereses. Algunos enfatizaban el trato cercano del fiel con una deidad, otros se centraban en la iniciación individual y unos más se concentraban en la salvación personal.⁵⁶¹ Para Rives las iniciaciones prometían experiencias religiosas más intensas que las formas típicas de culto. Los ritos de Cibele, Isis y Mitra, entre los orientales, y Deméter y Dionisio, entre los helenos, brindaban una relación privilegiada e íntima con la deidad propicia. El vínculo era personal y emocional, se participaba de modo constante en el culto y se adoptaban signos externos de adhesión.⁵⁶² Se recibía el cuidado especial del dios y, en algunos, se esperaba algo mejor en el más allá.

También se ha sostenido que muchos cultos ofrecían nuevos sentidos de comunidad al formar parte de grupos que se identificaban por la adoración de un dios común y ejecutar los mismos rituales. La asistencia al santuario y el paso por los diferentes grados facilitaban la sensación de pertenecer a un sector especial como el caso de los adoradores de Mitra. Ciertos cultos, como Isis y Mitra, pretendían influir en el día a día del fiel y, a la par, proponían visiones más específicas de la existencia después de la muerte. El futuro del alma dependía, en parte, de lo que el sujeto hacía en la Tierra. Empero, otros no prometían una vida futura después de este mundo. En el caso de Júpiter Doliqueno no hay certidumbre de que ofreciera la inmortalidad a sus seguidores.⁵⁶³ Inclusive el nivel de influjo variaba en las expresiones culturales. En los de Mitra y Júpiter Heliopolitano se buscaba intervenir en el comportamiento de sus integrantes de acuerdo con los principios defendidos en ellos de tal modo que se perseguía la mejoría moral del sujeto al oponerse al mal.⁵⁶⁴ En cambio, ello es más dudoso en el de Isis porque sus iniciados eran llevados a adorar devotamente a la diosa durante su vida, a obedecer las reglas del grupo y ser puros. Sin embargo, la pureza tenía más tintes rituales que morales al destacar signos externos de limpieza como la cabeza afeitada del iniciado. Al comentar los rasgos de la adoración de Isis en el mundo clásico, R.E. Witt decía que “la responsabilidad moral del individuo jamás ocupó la mente de Egipto como con los filósofos de Grecia”.⁵⁶⁵ Los cultos foráneos poseían varias formas de ligar a sus adeptos entre sí y con deidades específicas, y múltiples modos de satisfacer

⁵⁶¹ Price 1998: 191. Bispham 2009: 257-258.

⁵⁶² Rives 2007: 172-174.

⁵⁶³ Para estos temas: Beard, North y Price 1998: v.1. 288-290.

⁵⁶⁴ Gordon 2007: 399. Rives 2007: 139.

⁵⁶⁵ Witt 1971: 226. (The individual's moral responsibility never occupied the mind of Egypt as it did the philosophers of Greece.) Una nota similar sobre los ritos egipcios en Pelusio en Tert. *Bapt.* 6.1. Lucio se rapó, no comió carne, ni bebió vino como parte de la limpieza exigida por Isis. Apul, *Met.* 11.19.3; 23.2-3; 30.1.

inquietudes y necesidades de las personas y, por ende, distintas formas de membresía. Es claro que unos rasgos eran compartidos y otros no.

4.1.3. Interacción de los cultos extranjeros en territorio romano.

Como se refirió en párrafos anteriores, la proliferación de las religiones que presumían un origen foráneo fue interpretada como muestra del agotamiento y desgaste del culto estatal que no satisfacía las inquietudes de los habitantes del Imperio romano, ávidos de nuevas opciones espirituales que les facilitaran mayores certezas en una época de ansiedad, como la calificara E.R. Dodds.⁵⁶⁶ El avance oriental se debía a sus características intrínsecas: se ocupaba del individuo, le daba un sentido de grupo, apelaba al sentimiento, era más moral y prometía una mejor existencia en el más allá. En cambio, la vetusta religión era repetitiva, anquilosada y fría, centrada en la participación colectiva formal, sin lazo con la conducta humana y anclada en los intereses del Estado. El decadente culto romano quedó rebasado por las vigorosas religiones orientales, absolutas vencedoras en esta contienda espiritual.

En estos términos el vínculo expuesto era de confrontación, ya que el éxito de uno suponía la merma del otro, como si fueran esencialmente antagonistas. Se ha supuesto que la expansión de las religiones orientales fue un ataque al culto oficial anquilosado porque generó nuevos colectivos con sus propios sentidos de pertenencia que se contraponían a la religiosidad cívica y que chocaban con las identidades habituales. No obstante, es dudoso que los tratos entre los cultos fueran predominantemente conflictivos o adversos, ni siquiera había petición de exclusividad, pues se podía participar en más de uno al mismo tiempo, por lo que es difícil que hubiera un espíritu de competencia.⁵⁶⁷ Elio Arístides decía que un sacerdote de Asclepio en Esmirna también lo era de Isis, Juvenal y Epicteto censuraban a quienes adoptaban usos judaicos sin llegar a la plena conversión, llamándolos falsos judíos, y la *Historia Augusta* atribuyó a Adriano un dicho sobre el exacerbado clima religioso en Alejandría en que los adoradores de Serapis eran cristianos al mismo tiempo, y que judíos, cristianos y samaritanos eran astrólogos también.⁵⁶⁸ Más allá del anacronismo de la última referencia, sugiere que lo usual era que las personas participaran en diferentes cultos.

⁵⁶⁶ Dodds 1975: 24-26. Misma postura en Bravo, Martínez Pinna y Montero 1987: 350-351

⁵⁶⁷ Espluga y Miró 2003: 120-121. Frankfurter 2006: 564. Gordon 2007: 400. Rives 2007: 130, 180.

⁵⁶⁸ Aristid. *Or.* 47.25. Juv. 14.96-107. Epict. *Disert.* II.9.19-21. SHA. *Firm. Sat. Proc. et Bon.* 8.2-4.

La adhesión personal y profunda con una divinidad tampoco implicaba el rechazo de las demás. Entre otras cosas, Elio Arístides es conocido por su vínculo con Asclepio, a quien muchas veces llama Salvador y Dios a secas por los favores recibidos, sobre todo en la sanación de sus constantes padecimientos. Los sueños en que le daba remedios para sus enfermedades fueron reiteradamente expuestos por el sofista, incluso frente a la duda y el asombro de los médicos. Despierto o soñando, con su salud quebradiza, le dirigía “diversas invocaciones y entre otras cosas lo aclamé como ‘Legislador del destino’, puesto que es el que asigna el destino a los hombres”.⁵⁶⁹ El lazo entre ambos fue planteado como la atención de la deidad al cuidado físico y la recuperación de la actividad oratoria de Elio Arístides, no en promesas de vida extraterrena ni perfeccionamiento moral. El lazo era esencial para el orador, pues, según Judith Perkins, “el ‘yo’ ya no es más controlado por sí mismo o por la sociedad, sino directamente por el dios. Arístides atribuyó todos sus actos y éxitos a Asclepio. En este texto el ‘yo’ es borrado por el poder de lo divino”.⁵⁷⁰ Empero, la abierta devoción por Asclepio no le impedía honrar a otros dioses. Estando en Esmirna, soñó que aquel dios le ordenó sacrificar un buey a Zeus, mientras que en Pérgamo y Esmirna, Serapis e Isis también se le aparecían en sueños para prescribirle curas a sus malestares, por lo que ofreció sacrificios a esas deidades.⁵⁷¹

Apuleyo expuso el proceso por el que el personaje de Lucio se integró al culto de Isis tras sus peripecias. El fervor del protagonista fue exhibido conmovedoramente en una oración que terminaba así: “Una sola cosa es posible para el alma piadosa por pobre que sea, y al menos en eso seré fiel cumplidor: los rasgos de tu divino rostro y tu sacratísima imagen tendrán un templo en el fondo de mi corazón y en mí un adorador perpetuo”.⁵⁷² Aún sin suponer que la novela sea autobiográfica, su contenido indica que Apuleyo conocía las promesas de una existencia bienaventurada más allá y las exigencias rituales del culto de Isis. Si se acepta que fue un iniciado –y es probable que así haya sido–, ello no le impidió adorar a otros dioses; al contrario, se mostraba interesado en distintas opciones espirituales.

⁵⁶⁹ Aristid. *Or.* 48.31. Cfr. la narración de su curación milagrosa por Asclepio en *Or.* 47.64-68. Sobre los tratamientos rigurosos de Asclepio, *vid.* M. Aur. 5.8. Dos siglos después, Juliano todavía decía que Asclepio lo había curado muchas veces al prescribirle remedios. *Gal.* 235C.

⁵⁷⁰ Perkins 1992: 261-262. (“the ‘self’ is no longer controlled by either self or society, but directly by the god. Aristides attributed all his actions and achievements to Asclepius. In this text the ‘self’ is erased within the power of the divine”.)

⁵⁷¹ Aristid. *Or.* 49.39-50.

⁵⁷² Apul. *Met.* 11.25.6. Como ocurrió en el caso de Elio Arístides, el favor de la diosa se plasmó en el éxito forense y prosperidad del personaje de Lucio. 11.30.2.

Él mismo se jactaba de haber participado en varios rituales durante su estancia en Grecia, guardar símbolos y objetos sacros dados por los sacerdotes, y conocer señas para identificar a los partícipes del culto. Asimismo, deja entrever que era un ferviente seguidor de Liber y Esculapio, y conocía sus ritos.⁵⁷³ Aseveraba que era hábito suyo portar consigo la imagen de un dios adónde se trasladara, y suplicarle con vino, incienso y una víctima cuando era posible. En el juicio por magia, llevaba una estatuilla de Mercurio. Ello probaba que “por amor a la verdad y devoción hacia los dioses, he aprendido múltiples cultos, muchísimos ritos y variadas ceremonias”.⁵⁷⁴ No hay señal de que la adopción de numerosos cultos y el entusiasmo a diferentes dioses fuera un problema para los habitantes del Imperio romano.

En los lugares de adoración no se honraba sólo a la deidad favorita, sino que podían incluir otras. El santuario de la Gran Madre en Ostia tenía un templo para ella y Atis, un altar de Belona, y estatuas de Pan, Baco, Venus y Ceres. En el de Júpiter Doliqueno en el Aventino de Roma había representaciones del dios y otros procedentes de Dolique, mas también de deidades clásicas como Diana, Apolo y Hércules, egipcias como Isis y Serapis, y persas como Mitra. En el templo de Isis en Pompeya se hallaron estatuas de Dionisio y Venus, y en el santuario de Mitra hallado debajo de la iglesia de Santa Prisca en Roma se desenterraron imágenes de Hécate, Fortuna, Dionisio y Asclepio, y cabezas de Serapis, Venus y Marte. El santuario de Júpiter Heliopolitano ocupó el lugar de Furrina en el Janículo de Roma, donde se hallaron inscripciones en honor de Juno Celeste, Fortuna, Hércules, Mitra y Júpiter Doliqueno.⁵⁷⁵ Era común que si los seguidores de estos dioses se trasladaban a otros sitios, adoraran también a las deidades nativas, afianzando la unión con los lugares de origen y la adaptación a los de arriba por parte de comerciantes, soldados y migrantes. Esto es particularmente constatable con los adeptos de Mitra, quienes a veces tenían nombres teóforos que revelaban su devoción al dios, su procedencia, sus raíces culturales y los lazos con su pasado.⁵⁷⁶ Todo ello apunta a la permeabilidad de los cultos que tenían buenas relaciones entre sí, no en ambiente hostil o de rivalidad mutua. Aunque es probable que surgieran desavenencias por el contacto entre grupos diferentes, debieron ser coyunturales y esporádicas por su carácter no exclusivo.

⁵⁷³ Apul. *Apol.* 55-56.

⁵⁷⁴ *Idem.* 55. Cfr. sus hábitos rituales en 63.

⁵⁷⁵ Beard, North y Price 1998: v.1. 280-282. Turcan 1997: 190. Scheid 2007: 121-122. En Galia y Germania, las inscripciones latinas refieren dioses locales, romanos, griegos y orientales. Woolf 1998: 228.

⁵⁷⁶ Rives 2007: 137-140. Price 2012: 7-10. Campos Méndez 2016: 141-142.

4.1.4. Fronteras dinámicas en Roma: religión cívica y cultos foráneos.

Desde la etapa monárquica, la sociedad y religión romanas estuvieron expuestas a influjos externos, tanto de Italia como fuera de ella. En el amplio territorio dominado por Roma y en la misma *Urbs* durante los siglos II y III, la presencia de personas con diferentes cultos y procedencias ocasionó que el ambiente religioso se caracterizara por la convivencia entre múltiples opciones espirituales. Algunas expresiones fueron vistas en páginas anteriores y ahora toca acercarse a los tratos habidos entre las formas extranjeras y la religión estatal romana, dirigida por el emperador y por las autoridades ciudadanas.

Se refirió anteriormente que durante algún tiempo se defendía que las expresiones religiones romanas y orientales eran antagonistas, y que el avance de las segundas significó un golpe severo al culto cívico porque era frío, repetitivo, sin sentido y sin injerencia en la vida personal. La expansión de los dioses y de la religiosidad extranjeros fue vista como un factor del declive y posterior caída del Imperio romano.⁵⁷⁷ Sin embargo, eso es dudoso. El caso más claro son los propios emperadores, varios tenían sus dioses favoritos y mostraban interés por cultos foráneos. Adriano se inició en los misterios de Eleusis durante su estancia en Atenas y fue conocido por su curiosidad por varias opciones religiosas, pero también reconstruyó el Panteón de Agripa, y dedicó el templo de Venus y Roma como parte de sus atribuciones usuales como cabeza de la religión romana.⁵⁷⁸ Los Severos favorecieron los cultos orientales, nada raro considerando sus raíces africanas y sirias, y fueron abiertos a los sincretismos que buscaban puntos de confluencia entre varias tradiciones, pero ello no impidió que siguieran dirigiendo el aparato cultural romano con sus ceremonias, sacrificios y ritos.⁵⁷⁹ Galieno propulsó algunas deidades orientales, pero también acuñó monedas para proclamar su devoción por los dioses vetustos romanos, quienes lo protegían. La principal novedad religiosa de Aureliano fue el impulso del Sol como protector del Imperio y del príncipe, pero está atestiguada la continuidad de los sacerdocios y ritos de las divinidades romanas. El emperador adoró a Júpiter, Hércules y Marte, entre otros, y acuñó moneda en

⁵⁷⁷ Entre otros, Walbank 1978: 124-126.

⁵⁷⁸ SHA. *Adr.* 10.1-2. *Tert. Apol.* 5.7. *Jul. Caes.* 311d.

⁵⁷⁹ Septimio Severo expresó una adhesión personal a los dioses más importantes de Cartago como Saturno y Juno Celeste, quienes –a su vez– habían tomado rasgos de Baal Hamón y Tanit, mientras que el ejemplo típico de apertura religiosa de Severo Alejandro fue la presencia de Orfeo, Pitágoras, Abraham y Jesús en su larario, junto con los buenos emperadores deificados. SHA. *Alex.* 29.2. Para la política sincrética de los Severos, *vid.* Dodds 1975: 149-150. Sordi. 1988: 85-91.

su honor; así mantuvo y solidificó la estructura religiosa estatal. No fue un subversor del orden, sino integró el nuevo culto dentro de las instituciones oficiales.⁵⁸⁰

La excepción fue Heliogábalo, a pesar de que, según Adam Kemezis, las fuentes no literarias no apoyan la idea de la imposición de su deidad, pues la evidencia es confusa e irregular, por lo que asevera que sus medidas religiosas no molestaron a la gente piadosa del Imperio romano. Para él, el tradicionalismo religioso y el *mos maiorum* es un utensilio retórico que se toma literalmente de forma fácil.⁵⁸¹ No obstante, su perspectiva es debatible porque, dejando de lado las fuentes no literarias que no dan una perspectiva definida del tema, los autores clásicos sí son muy claros en criticar las acciones cultuales del emperador porque, a los ojos de la nobleza, actuó más como un rey-sacerdote oriental al impulsar la adoración de su deidad con medios que herían la susceptibilidad romana en cuanto a la relación con los dioses.⁵⁸² Precisamente una idea primordial en el ataque al joven príncipe fue su práctica cultual extravagante más que el fomento a su deidad predilecta, por lo que la aseveración de Kemezis sobre el mero uso retórico del hábito religioso es errónea.

Tampoco las posturas religiosas de los órdenes superiores subvertían el orden. Sus integrantes eran activos partícipes de los colegios sacerdotales en Roma y las ciudades del Imperio, y desempeñaban importantes papeles en el culto al emperador. Ello no fue traba para que personalmente ordenaran inscripciones que exhibieran su apego a dioses romanos, itálicos, locales, griegos u orientales, y que participaran en su culto. La presencia de varios elementos religiosos se delineó en el siglo II, perduró en el III y tuvo su máxima expresión en el IV.⁵⁸³ Su ostentación pública indica que no era visto como un ataque a la tradición religiosa romana. La integración en varias formas de adoración por senatoriales, caballeros y curiales era congruente con su papel directriz de los cultos en las ciudades romanas y como fieles de las deidades ancestrales. Es notable que el senador Rogaciano en el siglo III renunciara a la pretura, abandonara sus posesiones y adoptara un estilo ascético de vida debido a sus convicciones filosóficas, pues su posición senatorial era incompatible con sus estudios neoplatónicos. Várhelyi afirma que fue el primer caso de un senador que dejó su

⁵⁸⁰ Magdalena Anda 2017: 300-306. Watson 1999: 201-202.

⁵⁸¹ Kemezis 2016: 376-377. Una crítica a la marginación del *mos maiorum* en Ramírez Batalla 2007: 265-266.

⁵⁸² Hdn. V.5.3. (“Y al punto cayó en éxtasis y empezó a ejecutar las desenfrenadas danzas rituales del dios de Emesa, a cuyo culto había sido consagrado.”) V.5.7. (“Ordenó a todos los magistrados romanos y a todos los que ejecutaban sacrificios públicos que dieran la precedencia al nuevo dios Elagábalo, delante de los demás dioses a quienes invocaban los oficiantes de los sacrificios.”)

⁵⁸³ Várhelyi 2010: 101-150. Martin 1989: 7-8.

posición política por motivos intelectuales.⁵⁸⁴ Aunque no sea lo mismo, esto recuerda que Séneca confesó que un tiempo no consumió carne por su proximidad con el pitagorismo, si bien desistió de tal abstinencia por petición de su padre. En tono afín, Tácito decía que Julio Agrícola admitía que en sus años mozos se habría abocado a la filosofía si su madre no hubiese moderado su ánimo ardiente para evitar que se dedicara a su estudio a un grado mayor al conveniente para un senador romano.⁵⁸⁵ Sin caer en juicios absolutos, ello sugiere que el acercamiento a la filosofía era considerado más riesgoso para el cumplimiento de los deberes cívico-religiosos y sociales de un romano que el seguimiento de dioses extranjeros.

La continuidad de los variados cultos en el Imperio romano y su adopción por los ciudadanos romanos no significaron una amenaza para el Estado. La participación de sacerdotes y dioses en ciertas asonadas en Galia, África y Egipto fue esporádica y obedeció a coyunturas específicas de cada levantamiento. Los rebeldes no luchaban contra los dioses romanos, y los cultos y sacerdocios locales eran vigilados o integrados al medio religioso, lo que obliga a matizar la noción de oposición religiosa al Imperio romano.⁵⁸⁶ Las pocas rebeliones en el Imperio, y aún menos con presencia religiosa, insinúan que la persistencia de distintos cultos no fue peligrosa para Roma, cuyo gobierno regularmente permitía varias religiones en su dominio y tomaba unos de sus componentes. Apuleyo recreó la ceremonia de Isis a la entrada de su templo en que un escriba “desde un elevado púlpito, leyó en un libro oraciones por la felicidad del gran emperador, del senado, del orden ecuestre, y de la totalidad del pueblo romano, así como también por la de todos los marineros y las naves que acatan la autoridad de nuestro Imperio”.⁵⁸⁷

Se ha subrayado que ciertos valores vinculados a Mitra reafirmaron el concepto de lealtad y obediencia al orden constituido por los soldados y burócratas que lo abrazaban. Con ello cumplía un papel regularmente vinculado al culto estatal: ser agente del poder romano. Las dedicatorias ofrecidas por los generales senatoriales a Mitra indican que no percibían su adoración como distante al culto romano, ni opuesta a los dioses ancestrales o los emperadores. La participación senatorial en dicho culto acompañó el seguimiento de

⁵⁸⁴ Várhelyi 2010: 4-5. Para el episodio de Rogaciano, *vid.* Porph. *Plot.* 7.32-38.

⁵⁸⁵ Sen. *Ep.* 108.22. Tac. *Agr.* 4.5.

⁵⁸⁶ Momigliano 2011: 202-216. Scheid 2007: 115. Los romanos toleraron los sacerdocios que no cuestionaran su poder y los integraron en el esquema cívico local. También supervisaron y controlaron los sacerdocios en Egipto, mientras que en el caso judío el sumo sacerdote era nombrado con el aval romano y, tras el 70 d.C. el patriarca debía ser reconocido por Roma. Rüpke 2006: 22-23. Gordon 1990a: 240-245.

⁵⁸⁷ Apul. *Met.* 11.117.3. Para la toma de elementos externos en el ámbito cívico, *vid.* Scheid 2007: 117-119.

ritos y ceremonias en los lugares que habitaban. De este modo, la religión de Mitra era compatible con la tradición romana.⁵⁸⁸ Muchas opciones culturales conformaron una parte integral de la vida cotidiana de los habitantes del Imperio romano, el cual pretendía estar unido frente a un medio exterior amenazante por los continuos ataques bárbaros del siglo II en adelante.⁵⁸⁹ Así, los nuevos cultos ayudaban a sustentar el orden político-religioso sobre un imperio universal y revelaban los vínculos de Roma con los demás pueblos al integrar parcialmente sus formas religiosas. La adopción de cultos no significaba el abandono de los antiguos, ya que Roma enriquecía su patrimonio político y religioso.⁵⁹⁰ En líneas generales, las religiones extranjeras no fueron factor de inestabilidad para el Imperio romano. Si bien tampoco eran necesariamente complementarias de la experiencia oficial, no se contraponían a ella y rara vez cuestionaban sus fundamentos y procedimientos.

Las identidades generadas en los colectivos religiosos muestran gran permeabilidad al alejarse de posturas exclusivistas. Es significativo que la mayoría de los cultos presentes en el Imperio romano carecía de una denominación para referirse a sí mismos; de hecho, eran más comunes los apelativos para designar el papel individual en el grupo. Por ejemplo, se ha llamado la atención que el término mitraísmo es un constructo moderno que sugiere la idea falsa de una religión separada, pero los adeptos de ese dios no se llamaban mitraístas y no hay un vocablo cercano a él en las lenguas clásicas. Entre las religiones más extendidas, solamente los adoradores de Isis, judíos y cristianos poseían nombres propios, si bien no eran inequívocos.⁵⁹¹ El hecho de que muchos cultos carecieran de designaciones propias no implica forzosamente que no tuvieran un sentido de pertenencia o de grupo, pero sí apunta a que sus integrantes estaban abiertos a otras opciones y tenían una actitud flexible.

Complemento de lo anterior, la plasticidad romana permitía la coexistencia de cultos diversos y su celebración pública. Aunque varios dioses tenían sus raíces en lugares fuera de Italia y fueran vistos con recelo por algunos, ganaron aceptación de forma progresiva porque las fronteras entre una religión lícita y una superstición eran negociables, y nuevos cultos podían ser reconocidos. En consecuencia, no se les veía como rivales de la religión cívica, sino como parte integral del bagaje religioso de Roma que se enriquecía con nuevas

⁵⁸⁸ Várhelyi 2010: 145-146. Martin 1989: 8-9. Alföldy 1987: 243-244. Una mirada útil sobre cómo han visto los historiadores el carácter de los lazos entre cultos foráneos y religión estatal en Momigliano 2011: 263-265.

⁵⁸⁹ Brown 1987: 52-53.

⁵⁹⁰ Scheid 1991: 104-105.

⁵⁹¹ Beard, North y Price 1998: v.1. 307-308. Gordon 2007: 394.

expresiones.⁵⁹² Los cultos foráneos adoptaban elementos romanos para ser más asequibles y tender puentes con otras formas religiosas. En el santuario ubicado en el Aventino de Roma, Júpiter Doliqueno era adorado con los epítetos de Óptimo y Máximo, propios de la deidad tutelar de Roma, para denotar su superioridad frente a las demás divinidades que también eran adoradas ahí. Lo mismo pasó durante el siglo II en el santuario del Janículo en Roma, donde los adoradores de Júpiter Heliopolitano le daban los adjetivos de Óptimo y Máximo. La mezcla de elementos es más compleja en tal caso porque la sede original del culto era Heliópolis, que formaba parte de Beirut, importante colonia romana de veteranos y sede de una escuela de derecho romano en la región, por lo que es probable que la adoración de Júpiter Heliopolitano fuera en parte una adaptación de los mismos colonos.⁵⁹³ Dichos fenómenos eran aceptados porque, en la óptica romana, los sacrificios y ritos ofrecidos a Júpiter ratificaban el poder de Roma en el mundo y reconocían la dependencia del favor romano por parte de los participantes y oferentes.⁵⁹⁴

La presencia de otros dioses en aquellos santuarios y la integración de componentes rituales demuestran la permeabilidad de esos cultos, así como el constante diálogo con la religión estatal. Del mismo modo, las inscripciones dedicadas por ciudadanos romanos, aun senadores y miembros del orden senatorial, a esas deidades expresan que la participación en sus ritos y la adhesión a ellos no era una traición a la tradición religiosa romana, ni que era incompatible con la misma, ya que también aparecen divinidades de múltiples orígenes.⁵⁹⁵ Recordando que las autoridades romanas –el príncipe, el senado, los curiales– se arrogaban el derecho de definir lo aceptable e inaceptable públicamente en términos religiosos, por ende también podían mover los límites entre uno y otro para permitir diferentes prácticas culturales en el territorio romano. Para Beard, North y Price, esto refleja nuevas formas de definir lo que era romano y lo que no, o sea, en este caso, las visiones cambiantes de la romanidad de los cultos.⁵⁹⁶ Es llamativo que el Estado romano –a nivel imperial, provincial y ciudadano– permitiera el ejercicio público de diferentes cultos en la idea de que no eran

⁵⁹² Leppin 2007: 97. Ello era parte del andamiaje religioso romano según se atribuía a Camilo: “como teníamos presentes las viejas tradiciones religiosas, trasladamos a Roma dioses extranjeros e instauramos otros nuevos.” Liv. V.52.10. Así, “la introducción de divinidades foráneas no era novedad ni ruptura, sino debe entenderse como un hecho romano”. Scheid 1991: 101.

⁵⁹³ Beard, North y Price 1998: v.1. 281-283. Price 2012: 16-17.

⁵⁹⁴ Masri 2016: 340.

⁵⁹⁵ Várhelyi 2010: 144-149.

⁵⁹⁶ Beard, North y Price 1998: v.1. 212-215. Los romanos llamaban al Capitolio el lugar de todos los dioses. Min. Fel. 6.3. Para los cristianos era el templo de los demonios. Tert. *Spec.* 12. Lact. *Div. Inst.* I.11.49.

opuestos a sus intereses y formas religiosas; además, regularmente en templos y ceremonias convivían elementos de diversas procedencias. Por ejemplo, en Galia el dominio romano generó las condiciones necesarias para que Isis, Cibeles y Mitra fueran adorados junto con dioses romanos, indígenas y sincréticos de forma parecida a otras provincias. Tampoco es poca cosa que, salvo el judaísmo, el cristianismo y el maniqueísmo, las restantes opciones no se hallaran fuera de las fronteras imperiales, lo que indica que, allende su raíz foránea, eran esencialmente “romanas”.⁵⁹⁷ La presencia de cultos que no cuestionaban la estructura cívico-religiosa y la capacidad romana de asimilarlos fueron reconocidas por Tertuliano al calificar a Serapis de romano y Baco de itálico porque sus cultos públicos fueron aprobados por el Estado tras haber sido prohibidos en algún momento.⁵⁹⁸ Aunque su intención era irónica, subraya que la expansión de los dioses y cultos extranjeros fue un rasgo romano al propagarse en sus dominios y aprovechar lo que podía mejorar el aparato cívico-religioso, lo cual se apegaba a la propia usanza romana. De tal modo, esas religiones pueden ser analizadas como romanas o, si se desea, como imperiales al divulgarse en esa época y ese territorio.

4.1.5. El afianzamiento de la unión entre política y religión.

La experiencia religiosa no es solamente individual, sino también colectiva, sobre todo en el mundo clásico donde las personas se asumían como parte de grupos. La subsistencia de reglas e instituciones, prácticas ejemplares, y mecanismos de control enmarcaban la vida individual y grupal. Ello contemplaba tanto la cohesión colectiva como jerarquías internas. Los rituales servían para reforzar la identidad cívico-religiosa de la población, por lo que las formas culturales mostraban la membresía a la comunidad y el lugar ocupado en ella. Las procesiones tocaban los lugares emblemáticos de las ciudades y los habitantes participaban en estricto orden, mostrando los distintos integrantes de las *civitates*, y un ideal político expuesto y preservado cuidadosamente.⁵⁹⁹ La ejecución de los asuntos sagrados era parte esencial de las ciudades y estaba firmemente arraigada en ellas: no había ciudad sin dioses y al revés. No había mecanismos formales para forzar la participación en el culto cívico,

⁵⁹⁷ Woolf 1998: 236-237. Beard, North y Price: 1998: v.1. 303. Price 2012: 6.

⁵⁹⁸ Tert. *Apol.* 6.10.

⁵⁹⁹ Rives 2007: 106-107, 114-116, 128-129. Rüpke 2014: 20, 118-119. Price 1998: 110-112.

sino solamente presiones sociales. La gente practicaba los ritos, asistía a las ceremonias y los sacrificios porque era parte esencial de sus actividades y así había sido desde tiempo inmemorial. Dada la fuerza de los hábitos religiosos y al estar unido con los aspectos cívicos, difícilmente alguien tendría motivos serios para no participar en ellos.

La apertura a otras formas religiosas y el plan del gobierno romano de proyectar su poderío a nivel imperial en los siglos II y III fortalecieron el cuidado del aparato cultural que mantenía la *pax deorum*, asegurando el bienestar en tiempo de paz y las victorias en época de guerras externas y problemas internos. El culto al emperador y la adoración de los dioses se afianzaron como muestras del apego al orden divino y humano resguardado por Roma. Para Polymnia Athanassiadi el momento clave fue la Constitución Antoniniana al impactar las estructuras administrativas de modo que las iniciativas políticas y religiosas comenzaron a pasar de lo local a lo universal, de la ciudad al Estado.⁶⁰⁰ Empero, conviene realizar un matiz a esa observación que toma el edicto de Caracalla como el detonante de la ampliación de las facultades cívico-religiosas a escala imperial con la decisión de dar la ciudadanía romana para que los habitantes del Imperio adoraran a los dioses inmortales. Más bien, sintetizó y concretó la intención de los príncipes de interferir más en los asuntos sagrados del extenso territorio romano, hecho más visible a partir del siglo II, puesto que ampliaban su influjo más allá de la *Urbs* e Italia.⁶⁰¹ La Constitución Antoniniana no causó que las medidas religiosas pasaran del nivel local a global, sino fue el resultado de la injerencia mayor de los príncipes en las cuestiones sacras y la proyección más amplia de la romanidad con alcances imperiales.

De igual modo, Athanassiadi señala que el edicto de Decio que ordenaba sacrificar en honor de los dioses fue el acto simbólico que expresó el programa anunciado décadas antes por Caracalla. Decio proclamó el paganismo romano como religión de Estado, y la indivisibilidad de la religión y la política al reflejar la convicción de que la piedad de los habitantes del Imperio aseguraba la *pax deorum*. El emperador creó la idea de religión de Estado que transfería los atributos religiosos de la ciudad al Estado.⁶⁰² Otra vez es forzoso realizar ciertas precisiones al respecto. El edicto de Decio no proclamó el culto cívico como religión de Estado con las cargas que el término tomó posteriormente. Ese culto era oficial

⁶⁰⁰ Athanassiadi 2010: 50.

⁶⁰¹ Cfr. Supra. Capítulo 1.

⁶⁰² Athanassiadi 2010: 51, 56. Una vinculación alternativa entre ambos emperadores en Rives 1999: 153.

porque Roma lo sostenía económicamente y lo ejecutaba de modo ancestral mediante sus magistrados religiosos encabezados por el emperador. La pérdida de su rango oficial pasó cuando Graciano fue el primer príncipe en retirar los fondos públicos para la celebración de los viejos ritos y el mantenimiento de los sacerdocios, y fue simbolizada cuando ordenó el retiro del altar de la Victoria de la curia y rechazó el título de pontífice máximo que había sido ocupado por príncipes cristianos.⁶⁰³ Los cambios fueron mantenidos por Valentiniano II y Teodosio. Además, la indivisibilidad de la religión y la política fue declarada por Decio en el sentido de que la hizo explícita, mas no porque fuera inexistente antes. Al contrario, era tan evidente y sabida que no había necesidad de pregonarla porque se daba por sentado que los integrantes de las comunidades cumplirían con sus deberes religiosos y cívicos, los cuales básicamente eran dos caras de la misma moneda al recaer en actos que reforzaban la unión interna. Más que una religión de Estado o la unidad de lo religioso y lo político, Decio expuso claramente la facultad del príncipe de fijar líneas de conducta religiosa en los dominios romanos.

El lazo íntimo del carácter cívico de la religión antigua se percibe en los procesos de los cristianos. En tiempo de Marco Aurelio, el procónsul de África, Saturnino, le decía a los cristianos presentados ante él: “También nosotros somos religiosos y nuestra religión es sencilla. Juramos por el genio de nuestro señor, el emperador, y hacemos oración por su salud”.⁶⁰⁴ La negativa a realizar tales actos fue calificada como abandono de la costumbre romana, lo que recuerda la expresión *mos maiorum*. Algo similar se le atribuyó a Perene, en tiempo de Cómodo, cuando dijo a Apolonio: “muda de sentir y sacrifica a los dioses, y a la estatua del emperador Cómodo”, y ante su rechazo nuevamente le aconsejó que “cambies de sentir y veneres y adores a los mismos dioses que nosotros, los hombres todos, adoramos y vivas con nosotros”.⁶⁰⁵ Por los fenómenos analizados en el presente capítulo, la frase “los mismos dioses que nosotros” tiene dos vertientes. La primera es la de romanos, esto es, las deidades adoradas por los ciudadanos romanos, empezando por el príncipe, quien también

⁶⁰³ Zos. IV.36.5-6. Symm. *Rel.* 3.3, 7, 11-15. Pruden. *C. Symm.* 2.910-915, 1000-1005.

⁶⁰⁴ *Pass. Scylit.* 3.

⁶⁰⁵ *Pass. Apollon.* 7, 13. Expresiones semejantes en *Pass. Carp. Pap. et Agat.* 4, 11, 21. En otro proceso, se dijo lo siguiente a un inculpado: “Tienes que amar a nuestros príncipes, puesto que vives bajo la protección de las leyes de Roma”, aclarando posteriormente lo que ello implicaba: “a fin de que el emperador conozca más plenamente tu obediencia, ofrécele sacrificio juntamente con nosotros”. *Pass. Pion.* 1. El interrogador señaló que el cristiano debía reconocer a los dioses conocidos por todos como Apolo, Juno y Júpiter, si bien al ser la versión latina de las actas, es más seguro que se refirieran los dos últimos a Hera y Zeus al encuadrarse la escena en la parte oriental del Imperio.

recibía culto. La segunda es la de las divinidades permitidas y reconocidas en las zonas gobernadas por los romanos, o sea, las formas religiosas que se practicaban en el Imperio – incluyendo el culto al emperador– y toleradas por las autoridades respectivas. Con ello se hacía explícito el carácter romano del culto y la integración de los demás.

Tal vinculación es corroborada cuando se analiza el edicto de Decio. El emperador mandaba que todos los habitantes libres del Imperio, ya ciudadanos romanos en virtud del edicto de Caracalla, adoraran a los dioses y recibieran certificados por alguna autoridad. Un libelo hallado en Oxirrinco en Egipto del 250 registra la fórmula usual de los *libelli*. Tras anotar nombre, procedencia y señas del individuo, decía: “Siempre he cumplido con los sacrificios a los dioses, y ahora en vuestra presencia, conforme a lo mandado por el edicto, he sacrificado, ofrecido libaciones y tomado parte en el banquete sagrado, y os suplico que así lo certifiquéis”.⁶⁰⁶ Es difícil que en una lejana aldea egipcia, se adoraran –e incluso se conocieran– a los dioses romanos, por lo que, según James Rives, Decio impulsó el culto de las deidades locales y encargó el cumplimiento de la ley a las autoridades urbanas y rurales.⁶⁰⁷ En las provincias donde los dioses romanos eran adorados, los Capitolios eran los lugares –aunque no eran lugares exclusivos para ello– donde se hacían tales ritos, pues recreaban el templo que albergaba a la principal triada tutelar de la *Urbs*; y eran símbolos de la pertenencia al mundo romano. Al menos en Cartago se hacía así según Cipriano.⁶⁰⁸ Lo relevante es que la adoración de los dioses locales se consideraba válida para los propósitos del edicto. Al no centrarse en los dioses romanos, aunque sin restarles importancia, y adoptar a los regionales, los príncipes admitían la validez de los cultos expuestos en los documentos preservados y que Roma reconocía las deidades adoradas en las zonas bajo su control. Ello reforzó la ampliación del espectro religioso romano, limitado originalmente a la Urbe y después a Italia, a una escala que englobaba el *Romanus Orbis*.

En el juicio de Cipriano se resaltó nuevamente la confluencia de religión y política, marcando sus alcances romanos e imperiales. El procónsul Paterno dijo: “Los sacratísimos emperadores Valeriano y Galieno se han dignado mandarme letras por las que han ordenado que quienes no practican el culto de la religión romana deben reconocer los ritos romanos”. Tiempo después, el procónsul Galerio Máximo recalcó el proceder religioso impropio del

⁶⁰⁶ *Apud.* Ruíz Bueno 2003: 474.

⁶⁰⁷ Rives 1999: 152.

⁶⁰⁸ *Ep.* 59.13.3. *Lapsis.* 8.24. La difusión de los Capitolios en el Imperio: Crawley y Wilson 2013: 167-168.

obispo cartaginés al subrayar que “durante mucho tiempo has vivido sacrílegamente y has juntado contigo muchísima gente, constituyéndote enemigo de los dioses romanos y de sus sacros ritos, sin que los piadosos y sacratísimos emperadores Valeriano y Galieno Augustos, y Valeriano, nobilísimo César, hayan logrado hacerte volver a su religión”.⁶⁰⁹ En la época de Diocleciano, se mandó a una cristiana: “dobla tu cabeza al culto de los dioses de Roma”, se le reprochó no querer “abandonar tu superstición y venerar a los dioses”, para reiterar el deber de que “en los sagrados templos, doblada tu cabeza, ofrezcas incienso a los dioses de los romanos”, y ordenarle: “Practica la religión romana, que observan nuestros señores los césares invictos y nosotros mismos guardamos”.⁶¹⁰ En estos pasajes la religión romana era la fomentada por el Estado, sobre todo por los príncipes que la protegían, reiterando su condición romana indisociable: el culto cívico y los dioses ancestrales reconocidos por las potestades constituidas daban a Roma su sello distintivo y eran su sostén. Tertuliano refleja ese enlace al “rechazar la acusación de que ofendemos la religión oficial y, especialmente, la romana”.⁶¹¹ Ambos planos quedaban tan integrados que negarse a ser parte de sus ritos era rechazar a la propia Roma

La dimensión imperial de esa unión es visible en el caso de Dionisio de Alejandría. El prefecto le dijo que los príncipes “os han dado el poder salvaros, con tal de que queráis volver a lo que es conforme a la naturaleza, adorar a los dioses salvadores de su imperio y olvidaros de lo que va contra la naturaleza”. Ante la réplica del obispo que los cristianos solamente adoraban al único dios, el prefecto señaló: “¿quién os impide adorar a ése, si es que es Dios, con los dioses que son por naturaleza? Pues se os manda dar culto a los dioses y dioses que todo el mundo conoce”.⁶¹² En los pasajes resaltan dos cosas. Una es el papel protagónico de los príncipes en el fomento del culto divino, convencidos que garantizaba el favor de las deidades a Roma. Otra es que tal culto es calificado “conforme a la naturaleza”, así como los dioses adorados por “todos”. Esos “todos” no eran únicamente los romanos de la Urbe y de Italia, sino también de las provincias, junto con los cultos locales bajo la égida de las autoridades competentes. De esto se desprende que las posturas políticas y religiosas

⁶⁰⁹ *Acta. Cipr.* 1, 4.

⁶¹⁰ *Pass. Crisp.* 1-2. Incluso en el siglo V, Prudencio guardaba eco del poder del emperador en materia cultural cuando hizo exclamar a jueces: “El rey mayor del orbe, que ostenta el trono de Rómulo, decretó que todo se sometiera a los antiguos cultos de los dioses”. *Perist.* 5.23-24. “Ha ordenado la voz del César Galieno que todos veneremos lo que venera el príncipe”. *Perist.* 6.40.

⁶¹¹ *Tert. Apol.* 24.1. Cfr. *Ad Nat.* I.10.3.

⁶¹² Euseb. *HE.* VII.11.7-9. Palabras, críticas y nociones muy parecidas en Porph. *Chr.* 1H. (15R.)

enarboladas por Caracalla, Decio, Valeriano y Diocleciano tendieron a aglutinar el universo religioso del Imperio a partir del siglo III y redefinirlo como romano o, si se prefiere, como parte de las religiones del Imperio romano.⁶¹³

El análisis de la acentuación del rango romano de los antiguos cultos realizados en la *Urbs* y la inclusión implícita de los practicados en las provincias en el esquema imperial demuestra la pervivencia y vigencia de las religiones antiguas en los siglos II y III. Empero, fue común en las décadas anteriores indicar el declive y desgaste de los cultos tradicionales para explicar la extensión del cristianismo en el Imperio romano, aduciendo la burla de los satíricos y la crítica cristiana que estereotipaba las formas religiosas ajenas. Se comentó que los escritores cristianos luchaban contra sombras o fantasmas, dioses que solamente vivían en mitos, obras teatrales y textos anticuarios, pero no eran parte de la experiencia cotidiana de las personas.⁶¹⁴ Empero, las iniciativas gubernamentales y las variadas muestras de la vida religiosa en el Imperio señalan que la actividad cultural era vasta, y la intervención de los hombres ciudadanos y rurales era constante. Si otras opciones pudieron difundirse en el orbe romano, en buena medida fue porque la incesante vida cultural alentaba la circulación de creencias, rituales y dioses. En tal sentido cabría inquirir si más bien quienes postulan el agotamiento de las religiones antiguas son los que pelean con quimeras.

4.2. Los vínculos entre religión y política en el entorno judío.

“Señalaré un lugar para mi pueblo Israel y lo plantaré, y realmente residirá donde está y ya no se le perturbará; y los hijos de la injusticia no volverán a afligirlo como lo hicieron al principio”.
2 *Samuel*.

La historia de los judíos bajo la dominación romana revela situaciones contrastantes. En el siglo I d.C. la provincia de Judea albergaba una gran cantidad de habitantes con sus propios ritos, instituciones, sacerdocios, templo y un arraigado sentido de pertenencia a la tierra que poseían. Asimismo, varias comunidades estaban dispersas en el Mediterráneo oriental, aunque también había en ciudades de la parte occidental, sobre todo en Roma. Dichos colectivos diseñaron diversos mecanismos de cohesión interna para forjar y guardar su

⁶¹³ La segunda opción es la elegida por Beard, North y Price: 1998: v.1. 241. Asimismo, tal evolución explica las críticas por parte de Celso y Porfirio a la negativa cristiana de apoyar política y religiosamente a Roma, y su aprobación de medidas punitivas en su contra. Cels. *AL*. 115. Porph. *Chr.* 1H (15R)

⁶¹⁴ Cumont 1987: 37-39. Alföldy 1987: 216. Homo 1941: 627.

identidad a la par que convivían con sus vecinos en entornos distintos al de su región de origen. Tener un territorio propio y comunidades en el Imperio romano no era raro, pues también ocurría algo similar con sirios, galos, ilirios e hispanos, entre otros, pero el caso judío tuvo ciertas particularidades en tal centuria y las subsiguientes.

A pesar de la gran capacidad de adaptación a distintos lugares, los judíos heredaron la idea de que el antiguo Israel era una tierra que su Dios había prometido a los hijos de Abraham; obtenida por derecho divino y bendecida por él, una “tierra que manaba leche y miel”.⁶¹⁵ Dentro del territorio Jerusalén poseía un estatus especial al haber sido la capital fundada por David, con quien Dios había establecido un pacto que aseguraba a su progenie la gobernación de Israel indefinidamente. El propio Dios había dicho: “escogeré a Jerusalén para que mi nombre resulte estar ahí, y escogeré a David para que llegue a estar sobre mi pueblo Israel”.⁶¹⁶ Además, a diferencia de otros pueblos con una gran cantidad de templos y santuarios, muchos judíos tenían la noción de que el único lugar donde se podía ofrecer sacrificios gratos a Dios y realizar ciertos ritos era el templo de Jerusalén. Esto reforzaba la condición excepcional de la ciudad y su templo al ser el lugar sagrado por excelencia, en el que la presencia de Dios se manifestaba y se harían realidad sus promesas de mantener a Israel como pueblo elegido y otorgar sus bendiciones a las demás naciones. Esto explica los celos a la adoración samaritana en el monte Guerizim y la existencia del templo de Leontópolis en Egipto, y el valor de las dos dracmas que todo varón judío estaba obligado a pagar para el sostén del templo en el siglo I d.C.⁶¹⁷

Pese a la crítica de ciertos grupos –como el de Qumran y los esenios– al carácter rutinario y formal de los sacrificios y ceremonias del templo, y que las sinagogas cumplían un papel fundamental en la vida comunitaria de la diáspora, muchos judíos de inicios de la era cristiana consideraban que Jerusalén y el templo eran insustituibles y tenían gran peso en la vida espiritual de Israel. Era la capital religiosa con el templo y en su interior estaba el Santísimo, que originalmente había alojado el Arca de la Alianza y la presencia divina. Solamente el sumo sacerdote podía entrar a ese lugar una vez al año, el día del perdón. El carácter sacro de los sitios descendía a partir de la cercanía o lejanía con el Santísimo. Además, la vida cultural del templo y la labor sacerdotal solamente podían realizarse ahí, lo

⁶¹⁵ *Ex.* 3.8.

⁶¹⁶ *2 Cro.* 6.6. Cfr. *2 Sam.* 7.12-16. *SalSl.* 17.4. Para este tema, *vid.* Armstrong 2005: 67-74, 85-86.

⁶¹⁷ Momigliano 1999: 172-173, 188-189. Cfr. *2 Reg.* 17.24-41. *Jn.* 4.20.

que validaba su talante excepcional.⁶¹⁸ Aunque el poder romano imponía límites a los sacerdotes e injería en la designación del sumo sacerdote, si bien más sutilmente que los seléucidas con Antíoco IV Epifanes, tal potestad tenía parcelas reales de poder e influjo en la vida religiosa judía, pues los romanos no se metían en sus asuntos internos a menos que pusieran en peligro el orden público y el cobro de tributos. Opuesto a lo que unos sectores creían, las autoridades judías conservaron cierta autonomía política, judicial y religiosa en la provincia.⁶¹⁹

La relevancia de los elementos relacionados al templo se puede ver en cómo Josefo expresaba los criterios de categoría social en su medio. Escribía orgulloso: “Mis orígenes no son oscuros, sino que provengo de casta sacerdotal. El distintivo de nobleza varía según los pueblos y, entre nosotros, formar parte del clero es prueba de la más ilustre raigambre. Pero mi familia no sólo pertenece al linaje sacerdotal, sino a la primera de las veinticuatro clases, que es muy diferente, y a la rama más noble dentro de esa clase”.⁶²⁰ La destrucción de Jerusalén y su templo en 70 d.C. supuso un fuerte golpe al culto tradicional al impedir la realización de ritos, sacrificios y ceremonias en un lugar estimado sagrado e hizo superflua la actividad sacerdotal. Asimismo, como había ocurrido con desgracias pasadas, tal evento desalentó a varios porque la ciudad santa había sido destruida, generó desasosiego y fue interpretado como castigo de Dios a Israel por los pecados cometidos. A pesar de esto, el recuerdo de la importancia del sacerdocio y del aparato ritual y sacrificial fue preservado en la Misná, pues conservó las directrices fortalecidas a través del tiempo en esas materias con la esperanza de que fueran restituidas en el futuro.⁶²¹

Aún con la existencia de comunidades dispersas en el Imperio romano y allende que hacían viable la vida social y religiosa judía en cualquier parte, existía la esperanza de grupos y personas que Dios enviaría un dirigente que expulsaría a los extranjeros de Judea e instauraría un gobierno propio, regularmente asociado a la casa de David. En el siglo I d.C. hubo figuras que se presentaron o fueron vistos como buscadores de la pureza religiosa judía que pedían el mayor apoyo posible –sobre todo de hombres y armas– para acabar con

⁶¹⁸ Goodman. 2008: 169-170. Stern 1988: 232-233. Armstrong 2005: 82-83. Cfr. Tac. *Hist.* V.8.3.

⁶¹⁹ Schäfer 2003: 107. Stern 1988:294-296. Churruca 1998: 44-52. Cfr. Joseph. *BJ.* 6.333-336.

⁶²⁰ Joseph. *Autobiog.* 1-2. Para la importancia del sacerdocio en los siglos I y II: Alexander 2017: 62-63.

⁶²¹ Para las reacciones a la pérdida del templo: Goldenberg 2006: 200-201. Hadas Lebel 1994: 192-193. Armstrong 2005: 209-212. La Misná, a pesar de guardar las normas rituales y sacrificiales, admitía que se habían perdido prácticas y ritos por la inexistencia del templo. *Sot.* 9.14. Además, el impuesto pagado antes al templo, el *fiscus Iudaicus*, ahora iba al templo capitolino en Roma. Joseph. *BJ.* 7.218. Suet. *Domic.* 12.2.

la dominación romana que impedía la presencia de un Estado independiente que cumpliera las normas sagradas de la Torá en la Tierra Prometida. Teudas, Judas el Galileo y un judío egipcio anónimo atrajeron multitudes a sus causas, pero no fueron los únicos.⁶²² La guerra del 66-70 ocurrió en un clima expectante por la consecución de una Judea autónoma y los romanos vieron su cariz mesiánico. Tácito decía que “muchos tenían la íntima convicción de que en los antiguos escritos de los sacerdotes se decía que, precisamente en aquel tiempo el Oriente se impondría, y que hombres salidos de Judea dominarían el mundo”, y Suetonio refería: “Se había extendido por todo el Oriente la vieja y firme creencia de que, según estaba escrito, por este tiempo el Imperio caería en manos de unas personas venidas de Judea”.⁶²³ La vinculación entre política y religión se nota en que, para algunos grupos, Dios era el auténtico dueño de Judea y la había dado para el beneficio exclusivo de su pueblo, por lo que la tasación romana era sacrílega al usurpar funciones divinas y pagar el tributo a Roma era un acto blasfemo porque se rechazaba la soberanía de Dios. La celebración diaria de sacrificios en el templo de Jerusalén por el bienestar del emperador y el pueblo romano mostraban la fidelidad judía a Roma y la honra exclusiva al príncipe, pues no se hacían a la familia imperial. Por esto la cesación de los sacrificios en la guerra de 66 d.C. fue una declaración evidente de ruptura con el poder romano.⁶²⁴

La importancia del origen regio es visible nuevamente con Josefo. Aparte de su procedencia sacerdotal, exhibía orgulloso que “por parte de madre soy de sangre real, pues los Asmoneos, antepasados suyos, fueron, durante un periodo de tiempo muy largo, sumos sacerdotes y reyes de nuestro pueblo”.⁶²⁵ Aunque la pertenencia a esa familia brindaba gran prestigio por su papel en la purificación del templo y la expulsión de los seléucidas en el siglo II a.C., pese a su carácter polémico, era aún más importante la liga con el rey David por las implicaciones mesiánicas. Había muchas visiones sobre el Mesías, incongruentes y contradictorias. La comunidad de Qumrán esperaba la llegada de un profeta previo al arribo de dos Mesías, uno político y otro sacerdote. El factor común de las versiones mesiánicas

⁶²² *Acta*. 5.36-37. *Joseph. AJ*. 18.8-9; 20.97-98. *BJ*. 2.261. Para más casos de líderes judíos opuestos a Roma: Goodman 2008: 389-396. Armstrong 2005: 200.

⁶²³ *Tac. Hist.* V.13.4. *Suet. Vesp.* 4.5. Cfr. *Joseph. BJ*. 6.312-315. *Oros.* VII.9.2.

⁶²⁴ *Joseph. C. App.* 277. *BJ*. 2.197. Cfr. Bermejo Rubio 2017: 46-52. Este autor defiende que el dicho de Jesús de pagar a César lo de César y a Dios lo de Dios fue una declaración inteligente para rechazar el pago de tributo. 55-63. Empero, su interpretación tiene varios supuestos (“la posibilidad” y “la altísima probabilidad”) que dependen de asumirlo como un nacionalista con pretensión mesiánica y hostil a Roma. Tal es una versión de su figura, pero no la única, ya que su representación en los Evangelios no es coherente.

⁶²⁵ *Joseph. Autobiog.* 2.

era dar protagonismo al plan divino de crear un gobierno mundial sin fin bajo la égida de Israel con una gloria mayor a la que tuvo con David y Salomón.⁶²⁶ Los *Salmos de Salomón* dicen: “Míralo, Señor, y suscítale un rey, un hijo de David [...] para que reine en Israel tu siervo. Rodéale de fuerza para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola, para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad...”⁶²⁷ El pacto entre Dios y el hijo de Jesé era indisoluble y eterno, al igual que entre Dios e Israel por medio de Moisés en el Sinaí; para algunos solamente el vástago de David tenía el derecho de restablecer el reino de Israel. En tiempo de agitación sociopolítica era frecuente que la figura mesiánica cobrara tintes escatológicos de un rey guerrero y victorioso que fundaría un reino judío mundial. Esto explica que las rebeliones usualmente tuvieran tintes mesiánicos, y generó la versión que Vespasiano y Domiciano buscaron a los descendientes de David para extirpar toda guerra guiada por alguien con linaje davídico.⁶²⁸ Ello revela la indispensabilidad de un gobierno sin interferencia foránea, cuestionando el poder romano en Judea, dirigido por un retoño de David para que los judíos cumplieran sus deberes culturales con Dios de forma cabal.

Empero, el tremendo impacto de la caída de Jerusalén y la destrucción del templo no significó el abandono de la idea de que Roma era un obstáculo para que Israel cumpliera el papel planificado por Dios. No todo estaba perdido porque los judíos seguían estando en Judea y otras partes. En unos círculos había descontento por las repercusiones de la guerra de 66-70, especialmente por el fin del templo y el *fiscus Judaicus* que era un recordatorio constante de la derrota y una afrenta al estatus judío. De hecho, el cambio de Nerva en su captación hizo que la condición judía fuera vista también por la profesión pública del culto y no solamente por el origen étnico.⁶²⁹ Esto debió molestar a varios si se considera que los judíos conservaron su vida social y religiosa en el Imperio y que, en términos generales, la

⁶²⁶ IQS. 9.11. La presencia de dos Mesías no era exclusiva de Qumrán. *Test. Lev.* 16.1; 18.1-19. *Test. Jud.* 21.1-8. *Test. Joseph.* 19. Para las visiones del Mesías en los siglos I y II: Ramírez Batalla 2013: 18-19. Humphries 2006: 104. Hengel 1981: 312-313. Goldenberg 2006: 60. Goodman 2008: 191.

⁶²⁷ *SalSl.* 17.21-22. Cfr. *Or. Syb.* 3.652-731. *IV Esdr.* 12.36-40.

⁶²⁸ Euseb. *HE.* III.12, 19-20.1-5. “Obligará a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo; glorificará al Señor a la vista de toda la tierra y purificará Jerusalén con su santificación como al principio, para que vengan las gentes desde los confines de la tierra a contemplar su gloria, trayendo como dones a sus hijos, privados de su fuerza, para contemplar la gloria del Señor, con la que Dios la adornó”. *SalSl.* 17.30-31. Cfr. Stern 1988: 297. Jesús fue ligado a David en las genealogías evangélicas y, por otro lado, se afirmaba que Judá ha Nasí, compilador de la Misná, era descendiente del rey. Para esto, *vid.* Goodman 2008: 339-340. Schäfer 2003: 168.

⁶²⁹ Goodman 1989: 42-44. No obstante, hay quienes rechazan que las implicaciones del *fiscus Judaicus* fueran decisivas para la conformación de una identidad judía por cuestiones religiosas. Boyarin 2013: 25.

diáspora no fuera reprimida por la rebelión de Judea, aunque se sospechara de su lealtad y se agravaran los estereotipos del lado de sus vecinos. El pago al templo capitolino en Roma era único, pues ningún otro pueblo o grupo estaba obligado a tributar por el mero hecho de serlo, y menos a efectuar contribuciones a un sitio sagrado ajeno, como si pagaran por ser judíos y practicar su religión.⁶³⁰ Tal malestar ocasionó expectativas nuevas de la llegada del Mesías, el fin de los malos, la restauración del Estado judío y del templo con un tono adverso a Roma. Se hallan dichos de este tipo a finales del siglo I e inicios del II: “Ay de ti, refinada hija dorada de la Roma latina, virgen, tantas veces embriagada en tus bodas que muchos pretendían [...] Repetidas veces tu dueño hará cortar tu delicada cabellera o para castigarte te arrojará a la tierra desde el cielo”; y “Llegó de las celestiales superficies un hombre bienaventurado, con un cetro en la mano que Dios le confió y a todos dominó con acierto [...] A la ciudad que fue el anhelo de Dios, la hizo más luminosa que los astros, el sol y la luna, la impuso adornos y creó su santa morada”.⁶³¹

Aparte de los enfrentamientos entre griegos y judíos en Alejandría, tal ambiente fue el telón de fondo para el surgimiento simultáneo de revueltas en Egipto, Libia, Chipre y Mesopotamia entre 116 y 117 cuando Trajano comandaba la guerra parta. En esta reciente provincia es probable que la sublevación se incrustara en la contraofensiva parta y mostrara la conformidad judía de ser parte de dicho imperio. En Libia los rebeldes fueron dirigidos por alguien reconocido como rey, lo que sugiere un aura mesiánica en el grupo, síntoma de la aspiración de libertad política de sectores que la creían forzosa para los planes de Dios sobre Israel.⁶³² La clave religiosa se nota en que los judíos atacaron templos, santuarios y estatuas, entre otros edificios, mostrando odio y saña considerables contra la población restante. Salamina de Chipre fue destruida y Adriano repobló con colonos zonas de Cirene que habían quedado deshabitadas por la rebelión. Los papiros y la epigrafía reflejan la ruina causada en ciudades y poblados durante las asonadas. La respuesta romana fue enérgica al grado que los judíos fueron prácticamente echados de Egipto –en Oxirrincos se celebraba una fiesta anual para conmemorar la victoria sobre ellos– y Libia, y confiscadas sus tierras. En Chipre fueron masacrados y se les prohibió la entrada a la isla.⁶³³

⁶³⁰ Tert. *Apol.* 18.9. Para otros recordatorios de la derrota: Armstrong 2005: 206.

⁶³¹ *Or. Syb.* 3.356-360; 5.414-422.

⁶³² Dio Cass. 68.32. Euseb. *HE.* IV.2.3-4. Cfr. Pucci Ben Zeev 2006: 93-94. Schäfer 2003: 142-143.

⁶³³ Pucci Ben Zeev 2006: 98-99. Crawley y Wilson 2013: 147-148. Cfr. Oros. VII.12.6-8.

Los cambios administrativos en Judea tras la guerra del 66-70, la creciente presencia militar romana en la provincia y las agitaciones bajo Trajano fueron el telón de fondo del trato a la población judía en Judea. La decisión de Adriano de fundar Elia Capitolina como colonia romana con todo lo que caracterizaba a una ciudad clásica que borrara su pasado cultural y espiritual fue considerada inaceptable por judíos que veían una profanación de la ciudad santa y provocó otra revuelta en Judea.⁶³⁴ Hay huella del cariz político y mesiánico de la sublevación. Conforme a los documentos del desierto de Judea, el líder era Simeón ben Kosiba, conocido como Bar Kochba –hijo de la estrella– que aludía a la profecía de Balaam y la interpretación mesiánica de Akiba y sus seguidores. El apoyo ideológico y práctico de Akiba fue crucial porque era un renombrado estudioso de la Ley y alumno de grandes rabinos, lo que validaba las ínfulas del cabecilla, cuyas victorias le atraían más simpatizantes. Según Justino, Bar Kochba mandó que los cristianos fueran castigados si no renegaban de Cristo, pues no apoyaron la sublevación ni admitieron el carácter mesiánico del dirigente.⁶³⁵

De 132 a 135 adoptó el título de *Nasi* (Príncipe o Patriarca) de Israel; acuñó moneda –cerca de quince mil– por motivos económicos y propagandísticos que declaraban la libertad de Israel con símbolos del arca de la alianza y el templo, con la ilusión de alzarlo de nuevo y restablecer los ritos y sacrificios, contó los años desde el inicio de la guerra e incitó a sus partidarios a tomar Jerusalén. Los militantes creían vivir cerca del momento en que Dios redimiría a Israel, lo que se traducía en la recuperación de la plena soberanía judía y la obediencia total a la Ley. La lucha armada coadyuvaba al plan divino al propiciar el advenimiento de la era mesiánica y/o apocalíptica con la derrota de los injustos, el fin del dominio de los malos sobre los buenos y el gobierno eterno del Mesías.⁶³⁶ Las órdenes de Adriano tras el triunfo romano revelan que buscó arrancar la raíz política de los alzamientos

⁶³⁴ Hanan 2006: 106-107. Schäfer 2003: 145-147. Armstrong 2005: 215-216. Las noticias de la prohibición de la circuncisión, la enseñanza de la Torá y la formación de rabinos son más dudosas, y recuerdan más la política de Antíoco IV Epifanes respecto a la religión judía que a la política habitual romana.

⁶³⁵ Just. *Apol.* I.31.6. Cfr. Oros. VII.13.3-4. Para el nombre de Bar Kochba: Euseb. *HE.* IV.6.2. Just. *Apol.* I.31.6. Cfr. Hanan 2006: 109-111. Schäfer 2003: 148-150. Safrai 1988: 386-387. Armstrong 2005: 217. Birley 2010: 342-343. Bauckham 2006: 231. La profecía decía: “Una estrella ciertamente saldrá de Jacob, y un cetro verdaderamente se levantará de Israel”. *Num.* 24.17. Se volvió una referencia habitual mesiánica en la literatura judía. También el título de *Nasi* tenía implicaciones davídicas y mesiánicas, ya que estaba escrito que “David mi siervo será su príncipe hasta tiempo indefinido”. *Ez.* 37.25.

⁶³⁶ Schiffman 2006: 1060-1061. Hanan 2006: 115. Schäfer 2003: 151-154. Birley 2010: 344-345. La gente de Qumrán también creía que sus ritos y forma de vida alentarían la llegada del Mesías, lo que indica que varios grupos consideraban importante la actividad humana para impulsar ese suceso. *IQS.* 8.12-19; 9.19-23.

al fomentar la colonización foránea para que los judíos no fueran mayoría en la región, reforzar la presencia legionaria en la provincia, renombrarla Siria Palestina y prohibir su ingreso a Elia Capitolina so pena capital, salvo en el aniversario de la caída del templo.⁶³⁷

Después de la guerra hubo castigos, recelo y hostilidad hacia los judíos de los alrededores, mientras que la diáspora no resultó particularmente afectada, que de forma paulatina fueron suavizándose en el gobierno de Antonino Pío. Empero, la derrota y las medidas efectivas de Adriano tuvieron profundos efectos en la posterior liga entre política y religión en el medio judaico. No estalló otra guerra contra Roma porque era claro que era imposible sacudirse su dominio. El anhelo de una Judea soberana e independiente fue desechado y el centro judío en el Cercano Oriente se trasladó a Galilea.⁶³⁸ La respuesta de los sabios fue marginar la idea mesiánica por su peso político, aunque no fue ignorada en la Misná. La exégesis de un texto bíblico decía que “los días de tu vida significan este mundo; todos los días de tu vida incluyen los días del Mesías”. Otro pasaje exponía: “En la cercanía de la venida del Mesías, la insolencia crecerá, la carestía alcanzará el máximo grado; la vid dará su fruto, pero el vino será caro”.⁶³⁹ Para los sabios era esencial aceptar la situación política vigente, y desalentar las ideas de repoblar Elia Capitolina y reconstruir el templo. Simón ben Eliezer advertía: “si os dicen ‘id a construir el Templo’, no hagáis caso”,⁶⁴⁰ pues ello era prerrogativa del Mesías a su llegada. Las pocas menciones reflejan los efectos de las guerras que llevaron a los rabinos a entrever otras formas de redención para Israel. Se abocaron más a la forma de vida que a la teología, por lo que el mesianismo fue alejado. Conforme a la óptica rabínica, no debía estimularse su arribo mediante actos políticos, ya que Dios lo promovería cuando Israel acatara la Ley. A raíz del elemento mesiánico de las revueltas, la presencia popular y la actividad profética, los maestros decidieron abandonar la interpretación política del Mesías y referirlo lo menos posible, si bien no implica que se dejara totalmente o que no hubiera quien lo esperara.⁶⁴¹ Pese a las pervivencias, los rabinos mermaron su figura para despolitizarlo. El sentido militar de *Nasi* con Bar Kochba adquirió

⁶³⁷ Just. *Dial.* 16. Euseb *HE.* IV.6.3. Cels. *AL.* 115. Tert. *Apol.* 21.5. Cfr. Harris 1926: 200-205. Eck 1999: 88-89. Safrai 1988: 389. Schäfer 2003: 159. Birley 2010: 351. El cambio de nombre en la provincia era inusual y la elección fue consciente porque Palestina aludía a los filisteos, enemigos acérrimos de los otrora israelitas.

⁶³⁸ Schäfer 2003: 159. Safrai 1988: 391.

⁶³⁹ *Sotá.* 9.15. *Berikot.* 1.5

⁶⁴⁰ Armstrong 2005: 221.

⁶⁴¹ Schiffman 2006:1063. Hedner-Zetterholm 2007: 58-60. Goodman 2008: 192. Cfr. “En cuanto al Mesías, si es que ha nacido y está en alguna parte, es desconocido y ni él mismo sabe de sí, ni tiene poder alguno, hasta que venga Elías a ungirle y le manifieste a todo el mundo”. Just. *Dial.* 11. Palabras atribuidas al judío Trifón.

uno religioso con Judá décadas después. El paso de lo político a lo religioso “encapsula el impacto decisivo de la revuelta de Bar Kochba en la historia judía”.⁶⁴²

El alejamiento del ideal mesiánico y el abandono de los proyectos políticos hicieron que las comunidades judías se estabilizaran y no hubiera campañas contra ellas. Ha sido lugar común sostener que los judíos tenían una actitud adversa al Imperio romano porque eran hostilizados por el medio gentil, pero debe matizarse tal dicho. Si bien las acciones romanas eran atroces cuando deseaban acabar con los últimos reductos e integrantes de la rebelión, eso no se tradujo en una persecución sistemática y oficial. Los relatos martiriales llevan al extremo la fidelidad judía a la Ley y Dios, así como la barbarie de la autoridad romana, persiguiendo más la ponderación de ideales que la exposición de los hechos, por lo que deben tomarse con cautela.⁶⁴³ Además, tal aseveración es cuestionable en la era ulterior a las sublevaciones. Los judíos fueron hechos ciudadanos romanos con todos los derechos y obligaciones por la Constitución Antoniniana. Sin embargo, no hay algo que señale que se les aplicara las penas fijadas en el edicto de Decio por no participar en los cultos romanos, por lo que seguramente fueron exentos de su aplicación. También se les eximió de formar parte de las ceremonias sagradas que se hacían al tomar un cargo público en las ciudades.⁶⁴⁴ Aun con la dispensa, unos intervenían en tales ocasiones, lo que sugiere que no se sentían ajenos al entorno clásico ni sentían repulsión por él.

Pinturas con escenas de Sansón destruyendo el templo filisteo de Dagón en una sinagoga de Dura Europos, ciudad fronteriza con Persia, han sido interpretadas como un ataque al uso gentil de imágenes con sentimiento particularmente opuesto al Imperio romano por su relación con la idolatría.⁶⁴⁵ Sin embargo, la crítica al culto de imágenes fue común en el medio judío, y no hay algo que revele un mensaje dirigido contra los romanos y favorable a los persas. Si hubo simpatía por los segundos debió esfumarse cuando la ciudad fue barrida por ellos en 256. Por otra parte, se reinstaló el sanedrín y el patriarcado fue visto por Roma como la máxima autoridad judía en Palestina al dársele tierras, y atribuciones fiscales, sociales y judiciales, lo que permitió la regularización de grupos y

⁶⁴² Hanan 2006: 127. “encapsulates the decisive impact of the Bar Kochba revolt on the Jewish history”.

⁶⁴³ Boyarin 1999: 188-189. Si *4 Macabeos* se fecha en el gobierno de Trajano, y no antes de la guerra de 66 a 70 como suele hacerse, entonces el texto exhortaría al martirio en un tiempo en que la relación de los judíos del Oriente era tensa con las autoridades romanas. La idea de hostilidad judía a Roma es defendida por Goodman 2008: 478-479 y negada por Armstrong 2005: 188-189, 220-221.

⁶⁴⁴ Rives 1999: 138. Lightstone 2007: 360-361. Eliav 2006: 577.

⁶⁴⁵ Goodman 2008: 480-481. Cfr. una visión diferente de las pinturas de Dura Europos en Fine 2014: 120-121.

órganos judíos en la provincia.⁶⁴⁶ Las obras judaicas normalmente soslayaron la ciudadanía romana al mentarla poco, pero ello no significa que fueran adversos a Roma; finalmente todos eran ciudadanos y no tenía caso exponerlo como en previas centurias. El alejamiento de la política fue resumida en la máxima de Samuel de Nehardea en el siglo III: “la ley del reino es la ley”.⁶⁴⁷ Daniel Boyarin afirma que no puede hablarse de judaísmo propiamente como religión hasta la Modernidad y que el cristianismo jugó un rol cardinal en ello, pero soslaya que los eventos bélicos del siglo II fueron claves para la afirmación gradual de los rasgos religiosos con los étnicos en detrimento de los políticos.⁶⁴⁸ Al carecer los judíos de Estado propio, dejaron el interés mesiánico y los factores restantes cobraron mayor peso en su definición como colectivos. De tal modo, las secuelas de las asonadas del siglo II fueron obviar la aspiración política, y subrayar los rasgos culturales y étnicos que unían a todos. Así, se fortalecieron las bases étnico-religiosas del judaísmo ulterior.

4.3. César y Dios. La disociación de la política y la religión en el cristianismo.

“Por lo tanto, paguen a César las cosas de César, pero a Dios las cosas de Dios”.
Mateo.

4.3.1. La opinión intelectual sobre la postura cristiana ante la religión estatal.

La cita bíblica se ha convertido en una expresión popular que frecuentemente ignora las implicaciones que tuvo en el medio y tiempo en que fue registrada. El orbe romano conocía las relaciones estrechas del campo religioso con el político en el ámbito público a tal grado que los sacerdotes eran magistrados del Estado. Las figuras que no tenían una magistratura religiosa podían cumplir funciones sagradas como dedicar templos, celebrar sacrificios y tomar los auspicios, tal era el caso de los cónsules. Los emperadores absorbieron varios de estos deberes al ser la máxima autoridad cultural y civil de Roma y del Imperio con el paso del tiempo. En el ambiente israelita, aunque los reyes no eran sacerdotes, sí intervenían en la vida religiosa al proporcionar los medios necesarios para el mantenimiento del templo y la manutención del personal asignado a su servicio. Con los Asmoneos un mismo sujeto

⁶⁴⁶ Schäfer 2003: 168-170. Safrai 1988: 393-395.

⁶⁴⁷ BT. *Baba*. 54b. *Apud* Novak 2006: 660.

⁶⁴⁸ Para la postura de Boyarin 2013: 27-28.

ocupó ambos oficios, sacerdote y rey, ocasionando el escándalo de ciertos sectores.⁶⁴⁹ Bajo el dominio romano, las tareas principales del sumo sacerdote y el sanedrín eran religiosas, pero también poseían poderes políticos, fiscales y judiciales. De este modo, el contexto cultural y religioso en que el cristianismo se desarrolló contemplaba lazos íntimos entre ambos terrenos.

Los cristianos tenían la particularidad de que poseían diversos orígenes y formaron grupos con creencias y prácticas comunes. Tal situación no era única porque había *collegia* con divinidades favoritas como objeto de adoración, incluido el príncipe.⁶⁵⁰ No obstante, a diferencia de esos colectivos, varios cristianos no adoraban otros dioses ni eran parte de las ceremonias y los sacrificios habituales en la ciudad y el campo. Ello generó desconcierto, malestar e incompreensión de quienes no estaban habituados a dicha negativa, pues nadie actuaba así. Celso pensaba que su rechazo a la participación en los eventos sacros era absurdo porque significaba poner en Dios sentimientos humanos como celos al no querer compartir honores con otros seres. Empero, Dios no reaccionaba así, mucho menos frente a entes puestos por él mismo, por lo tanto es “justo que quien adora a Dios venere también a los seres en los cuales él delegó el gobierno de las cosas de acá abajo”.⁶⁵¹ El filósofo lo comparaba a los homenajes dados a gobernadores y funcionarios romanos en provincias y ciudades sin que implicara merma o deslealtad al emperador. La aversión cristiana al culto cívico se debía a una visión falsa de Dios, quien era el mismo para todos. Preguntaba

¿Qué impide que los que le son más devotos tomen parte en las fiestas públicas, se sirvan las carnes consagradas y que participen en los banquetes de los ídolos, si esos ídolos nada son; qué mal hay en sentarse con toda la gente en el festín sagrado? Mas si son seres divinos, está fuera de duda que pertenecen también a los dioses, y que es necesario confiar en ellos, ofrecerles sacrificios, según las leyes establecidas, dirigirles preces para granjearnos su benevolencia.⁶⁵²

Su crítica también recalcaba las implicaciones políticas. No se trataba únicamente de que los dioses dejarían de proteger al Imperio si se rehusaba su adoración, sino también cuestionaban las bases sociopolíticas que enlazaban a sus comunidades. Celso indicaba que los cristianos se separaron de los judíos, quienes, a su vez, se escindieron de los egipcios. En cada ruptura se había producido el olvido de usos anteriores con secuelas políticas

⁶⁴⁹ Blázquez, Martínez-Pinna y Montero: 2011: 414-415. Liverani 2005: 406-409. Armstrong 2008: 162-163.

⁶⁵⁰ Van Nijf 1997: 8-9. Price 1998: 116-118. Rives 2007: 124-126.

⁶⁵¹ Cels. *AL*. 98.

⁶⁵² Cels. *AL*. 102. Por lo que Celso exhortaba a los cristianos a ser solidarios con el Imperio. Sordi 1988: 77.

porque “en uno y otro caso, la razón del cisma fue el espíritu de sedición contra el Estado. Eso hizo que unos egipcios se separasen de la madre patria para tornarse judíos, y que en el tiempo de Jesús otros judíos se separasen de la comunidad judaica para comenzar a seguir a Jesús. Ese espíritu de facción es tal aun hoy entre los cristianos”.⁶⁵³ La multiplicación de grupos le servía para declarar que el origen y desarrollo del cristianismo eran el ciclo de escisiones que solamente significaba problemas para el Imperio romano en las décadas de los desafíos en los gobiernos de Marco Aurelio y Cómodo. Para enfatizarlo retomaba el pasaje evangélico que decía que no podía servirse a dos amos al mismo tiempo y afirmaba que eran “palabras de facciosos que quieren hacer grupo aparte y separarse del común de la sociedad”.⁶⁵⁴ El cumplimiento de los *sacra* era signo de piedad y ello jamás era reprobable, ni jurar por el príncipe y apoyarlo en las funciones públicas. Con sus ideas y prácticas, los cristianos tenían la semilla de la discordia, lo único común entre ellos. La negación de los cultos iba a la par del rechazo de las obligaciones cívicas y del culto al emperador; si su ejemplo se extendía, y conocía su afán proselitista, Roma corría el riesgo de caer frente a los bárbaros.⁶⁵⁵ El oprobio de la religión oficial implicaba el ultraje a la organización sociopolítica del Imperio. Eran caras de la misma moneda: poner en tela de juicio una era socavar la otra.

La religión estatal tenía una importante carga emotiva porque concretaba los lazos existentes entre los integrantes de una colectividad. Observar las representaciones de los dioses, participar en las procesiones y comer la carne sacrificada eran signos visibles de pertenencia y componentes básicos de identidad, pues recordaban los lugares y eventos en que las deidades habían favorecido a los hombres, marcando el lazo indisoluble entre unos y otros.⁶⁵⁶ Las ciudades fortificaron su conciencia sociopolítica al afianzar el culto de sus deidades tradicionales junto con la exaltación de su glorioso pasado. Asimismo, se exhibían símbolos propios de las comunidades que les ayudaban a sus miembros a reconocerse como parte de ellas, pero también como integrantes del Imperio romano porque muchas veces los emperadores y Roma eran integrados en las celebraciones cívico-religiosas locales; el culto al príncipe indicaba esos aspectos en una dimensión imperial. Los grupos sociales cumplían

⁶⁵³ Cels. *AL*. 33.

⁶⁵⁴ Cels. *AL*. 99. La ruptura religiosa era el común denominador cristiano: “La aversión de los cristianos a los templos y los altares es como el signo y la señal, misteriosa y secreta, que entre sí intercambian”. 102.

⁶⁵⁵ Cels. *AL*. 114-115. Min. Fel. 8.4. Cfr. Clarke 1993: 153.

⁶⁵⁶ Brown 1997: 29. Blázquez, Martínez-Pinna y Montero 2011: 302-308. Rives 2007: 111-114.

sus papeles asignados en los eventos, lo que permitía a la élite mostrar su generosidad y piedad al igual que el resto del colectivo. Los actos sagrados concretaban la pertenencia a la comunidad cívica, pero remarcaban las diferencias sociales.⁶⁵⁷ Su impugnación contenía una carga sociopolítica; así, en otro contexto, se hacía ver a los epicúreos. Los negadores de la providencia divina también infravaloraban el matrimonio, la intervención política y la crianza de los hijos, según Epicteto, al notar las funestas consecuencias si se tomaban sus opiniones al pie de la letra: “¿Te imaginas una ciudad de epicúreos? [...] Esas doctrinas son perniciosas, *subversivas para la ciudad*, funestas para las casas, no convienen ni a las mujeres”.⁶⁵⁸ Si bien algunos filósofos expresaban actitudes recelosas hacia las formas habituales de culto, su impacto quedaba en sus propios círculos y no querían que el grueso de la población dejara la religión estatal.

No obstante, era diferente con los cristianos. Éstos procedían de varios lugares y no podían aducir una tradición nacional que los identificara a diferencia de los judíos, quienes, aunque despreciados, tenían un culto antiquísimo y eran los únicos exentos de formar parte de la religión cívica. De los demás, nadie se negaba a participar en los propios ritos y a integrar la religión romana en las ceremonias y fiestas locales. Debido a esto, rechazar los rituales, plegarias y dioses ancestrales significaba paralelamente impugnar el estatus de ciudadano de su sitio de origen o adopción y de integrante del Imperio, constituyéndose enemigo del orden humano y divino. Porfirio resaltaba esto al preguntar

¿Cómo no podrían ser en todos los aspectos impíos y ateos los que han renegado de los dioses patrios, gracias a los cuales se aseguraba la cohesión de todo el pueblo y del Estado? [...] ¿Qué perdón merecen los que se han revuelto contra las divinidades que desde siempre todos reconocen, griegos y bárbaros, en las ciudades y los campos, en toda clase de cultos, iniciaciones y misterios, por parte de reyes, legisladores y filósofos, y en cambio han elegido del patrimonio humano prácticas impías y ateas?⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Lozano Velilla 1992: 147-153. Gascó 1992: 168-169. Price 1998: 102-107, 110-112. Rives 2007: 128-129. Hopkins 1981: 241-246, 265-266.

⁶⁵⁸ Epict. *Disert.* III.7-19-20. Cursivas añadidas. Una tendencia similar era atribuida a Apolonio de Tiana por Filóstrato. VA. 4.40. No es casual que las actitudes antisociales y cuestionadoras de los usos religiosos tradicionales eventualmente asociaran a los epicúreos con los cristianos en la mente de algunos como señala Luciano en *Alex.* 25, 38. Vale la pena indicar que, contrario a lo que comúnmente se asevera, la acusación de ateos contra los cristianos no aparece en las fuentes clásicas, sino en las cristianas. Éstas emplean tal situación para descalificar los cultos antiguos y denigrar como ateos a sus practicantes por seguir religiones falsas al no adorar al Dios verdadero. Whitmarsh 2017: 287-292.

⁶⁵⁹ Porph. *Chr.* 1H (15R). Del mismo modo que Celso, recalca el afán separatista cristiano al romper con las religiones patrias y ni siquiera adoptar la judía como tal, sino “trazar un nuevo sendero y solitario, que no respeta las tradiciones de los griegos ni de los judíos”.

Las fiestas imperiales y celebraciones religiosas hacían más notoria la abstención cristiana en participar y causaban el escándalo colectivo al unir el delito político al religioso. Objetar la importancia de los cultos, ceremonias y ritos en ciudades fundadas por dioses o gente cercana a ellos, orgullo para sus habitantes, socavaba los cimientos de la sociedad antigua. El quebrantamiento de las pautas religiosas podía llevar a –o iba de la mano con– la transgresión del orden político. Para Porfirio el rechazo cristiano mostraba su carácter subversivo y desleal con el Imperio, y era un rasgo intrínseco al cristianismo.⁶⁶⁰ En el mundo antiguo era inconcebible desligar el plano político del sagrado en la esfera estatal, los individuos debían participar en los actos culturales del mismo modo que en la vida social, económica y política. Los dioses eran garantes de la prosperidad y el orden al propiciar las condiciones naturales y sociales para el bienestar y la concordia, al mismo tiempo que el príncipe, a la cabeza de los poderes constituidos, brindaba estabilidad al mundo. Los intereses del emperador coincidían con los de Júpiter y no se planteaba un conflicto entre ellos. Ambos planos quedaban firmemente entrelazados y no podían ser desligados, por lo que la falta en un campo regularmente tenía consecuencia en el otro.

4.3.2. La perspectiva cristiana sobre la unión entre religión y política en el mundo antiguo.

Frente a los ataques esporádicos en las ciudades y las persecuciones oficiales del siglo III, los cristianos solicitaban la libertad de practicar su religión sin ser molestados y sin que se les exigiera participar en los cultos cívicos. Resaltaban que los filósofos criticaban el culto estatal sin ser perseguidos y no eran limitados en su libertad de expresión. Por ello eran el único grupo al que se le impedía practicar su religión libremente a diferencia de los demás en el Imperio romano.⁶⁶¹ No obstante, tal petición era incongruente para el mundo antiguo debido a dos consideraciones. La primera, como se apuntó antes, los filósofos no pretendían que la gente abandonara los cultos tradicionales y en los siglos II y III varios intentaron conciliar la filosofía con la mitología y las muestras nacionales de piedad. La segunda fue la inconsistencia de la demanda cristiana de un trato que solamente tenían los judíos por la importancia geopolítica de Siria Palestina –la otrora Judea– y su situación fronteriza con

⁶⁶⁰ Porph. *Chr.* 75H (98R). 78H (101R) Cfr. Sordi 1998: 75-77. A finales del siglo I Flavio Clemente fue ejecutado por Domiciano por seguir supersticiones extranjeras y alta traición. Dio Cass. LXVII.14.

⁶⁶¹ Tert. *Apol.* 24. 7-9; 46.2-4. *Ad Nat.* II.8.8-10.

Partía y después Persia. Aunque eran despreciados y estereotipados a veces, los judíos eran un pueblo antiguo con sus costumbres y sentido de identidad, siendo el monoteísmo un elemento clave en ambos, por lo que recibían reconocimiento como tal.

Los cristianos no tenían esta particularidad. Eran individuos con distintos orígenes étnicos que no constituían un pueblo, pero exigían un tratamiento como si lo fueran. Los elementos esenciales de un pueblo en la Antigüedad fueron sintetizados por Heródoto al hablar de los rasgos griegos en común: “la misma sangre y de la misma lengua, comunes también las edificaciones de los dioses y los sacrificios y semejantes las costumbres”.⁶⁶² En cambio, los cristianos carecían de elementos regularmente asociados a la cuestión étnica. Si bien el concepto de etnicidad remite a la voz griega *ethnos*, es un neologismo que destaca el parentesco y territorio de miembros de un colectivo que forma su pertenencia. A diferencia de otras identidades sociales, la etnicidad sobresale “por su adscripción a un mito putativo de descendencia y linaje comunes, y su asociación con un territorio primordial”.⁶⁶³ Los cristianos se referían a sus correligionarios como pueblo, pero, como dicen Erich S. Gruen y Oskar Skarsaune, aunque vocablos como *genos*, *ethnos* y *laos* insinúan una definición étnica, no forzosamente aludían a la idea de nación con las características referidas arriba. De hecho, regularmente rebasaban la esfera étnica y racial al usarlos de forma metafórica para indicar que, frente a la idolatría y el politeísmo griego, y las prácticas y ritos judíos, los cristianos conocían la forma correcta de adorar a Dios. Eran el verdadero pueblo de Dios, el Israel espiritual, el Israel de Dios, la auténtica descendencia y el legítimo heredero de Abraham. En el Imperio romano, en vez de adoptar –parcial o totalmente– los complicados usos judaicos, se podía hacerse cristiano sin pasar por los ritos y las abstinencias judías. El empleo flexible de tales conceptos tuvo fines polémicos y propagandísticos.⁶⁶⁴

El uso de términos étnicos le sirvió a Eusebio para hablar de los cristianos como un pueblo al que Cristo le había otorgado su nombre y que poseía su propia historia, prácticas y textos. El obispo adoptó la forma anual de los historiadores clásicos, incluyendo a Josefo, para redactar la historia cristiana como la de una nación. Los personajes célebres que se habían conducido de forma ejemplar o dado su vida por sus Estados, los enemigos externos

⁶⁶² Hdt. 8.144.

⁶⁶³ Hall 2000: “by its suscription to a putative myth of shares descent and kinship and by its association with a primordial territory”. Para los sentidos de *ethnos* en griego: Gruen 2017: 235-236. Skarsaune 2017: 251-252.

⁶⁶⁴ Gruen 2017: 239-249. Skarsaune 2017: 256-262. A los pasajes utilizados por los autores para mostrar el uso cristiano de esos términos, habría que añadir *IClem.* 30 y Ps. Ber. 13.1; 14.1.

y malos ciudadanos que actuaron en su contra ocupaban parte sustancial de los registros históricos. Esta dicotomía fue sustituida por Eusebio con los mártires, escritores y obispos que velaban por la fe como los héroes, y los herejes y perseguidores eran los enemigos del pueblo cristiano, que reemplazó al judío cuya derrota y dispersión probaba su pérdida del favor divino por rechazar a Cristo.⁶⁶⁵ Es llamativo que la utilización metafórica de pueblo sirviera para resaltar el carácter original del cristianismo y revelar un sentido de identidad diferente y exclusiva por parte de sus propulsores.

La demanda cristiana de un trato religioso similar a los judíos no tenía sentido para las autoridades e intelectuales romanos porque no constituían un pueblo reconocido con leyes e instituciones propias, sino personas que se reunían para llevar cabo ciertas acciones culturales. Ante la insistencia clásica de asociar los componentes étnicos, cívicos y culturales indisolublemente, los cristianos reaccionaron desmarcando el plano religioso del político con el fin de rebatir la acusación de que eran enemigos del Estado y factor de desequilibrio. Varios autores tomaron los preceptos de –o atribuidos a– los apóstoles en cuanto a obedecer al poder constituido. *Primera de Clemente* exponía una oración a favor de los gobernantes para que tuvieran recto juicio y buen comportamiento al estar colocados por Dios.⁶⁶⁶ Se decía que funcionarios de Esmirna intentaron convencer a Policarpo de jurar por el príncipe al hacerle ver que no era malo, a lo que el obispo terminantemente se negó, lo que despertó la incompreensión y furia de aquellos. Empero, su negativa cultural no impidió que, frente al procónsul, afirmara su lealtad política, “pues nosotros profesamos una doctrina que nos manda tributar el honor debido a los magistrados y autoridades, que están por Dios establecidas, mientras ello no vaya en detrimento de nuestra conciencia”.⁶⁶⁷ Policarpo hizo la distinción consciente entre el ámbito estatal, al que seguía mediante acatar las normas imperantes, y las religiosas, que no estaba dispuesto a cumplir porque iban en contra de sus creencias. Un conflicto inexistente en la Antigüedad por la estrecha relación de los planos surgía con unos cristianos que rechazaban participar en la forma atávica de adoración.

Taciano expresaba su asombro al observar los ataques contra los cristianos por no adorar a los dioses y rendir culto al príncipe. Por ello decía que no eran insumisos al poder

⁶⁶⁵ Momigliano 1997: 104-105. Johnson 2014: 89-90, 96-97, 100-101.

⁶⁶⁶ *1 Clem.* 61. Los pasajes apostólicos aludidos eran *Rom.* 13.1-7. *1 Tim.* 2.1. *1 Pet.* 2.13-17. La usanza de orar por Roma y el emperador era de origen judío, realizada en el templo.

⁶⁶⁷ *Pass Polyc.* 10.2. Otras actas de mártires resaltan la fidelidad cristiana al honrar al emperador y rogar por Roma, al mismo tiempo que rechazan celebrar los sacrificios. *Pass. Scyll.* 2. *Pass. Apoll.* 6, 9.

constituido, sino cumplidores de sus obligaciones como integrantes del Imperio romano: “El emperador manda que se le paguen tributos y yo estoy dispuesto a pagarlos [...] Porque al hombre se le ha de honrar humanamente; pero temer, sólo hay que temer a Dios [...] Sólo si se me manda a negar a Dios, no estoy dispuesto a obedecer, sino que moriré antes, para no ser condenado por embustero e ingrato”.⁶⁶⁸ Pese a sus golpes virulentos a la cultura clásica, reconocía que los cristianos debían obedecer a los gobernantes en lo que pidieran, siempre que no fuera adorar a otros dioses. Empero, esta negativa religiosa no significaba traición a la sociedad imperial porque cumplían metódicamente con las exigencias fiscales y civiles, separando los dos terrenos. Su maestro Justino había exhibido a los cristianos como los mejores habitantes del Imperio con su conducta ejemplar, puesto que pagaban impuestos –sin procurar evadirlos–, no robaban, no asesinaban, ni cometían otros ilícitos. La adoración era sólo para Dios, “pero en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres y rogando que con el poder imperial, se halle también que tenéis prudente razonamiento”.⁶⁶⁹ El apologista aislaba la cuestión política de la religiosa para recalcar la independencia de la segunda respecto a la primera. En tal óptica se podía ser fiel a la ciudad y al Imperio aunque no se observaran sus rituales y ceremonias sagradas, lo cual no era contemplado antes. Teófilo de Antioquia reiteraba que los cristianos hacían algo mejor por el emperador mediante suplicar por su persona, y no darle honores banales y falsos: “De ahí que mi honor al emperador será mayor, no adorándole, sino rogando por él. Adorar, sólo adoro al Dios verdadero, al que realmente es Dios, sabiendo como sé que el emperador ha sido puesto por Dios [...] no para ser adorado, sino para juzgar conforme a justicia”.⁶⁷⁰

Tertuliano desarrolló ampliamente esto. Sabía que los cristianos eran acusados de haberse alejado del *mos maiorum*, siendo la tradición religiosa parte sustancial del mismo, y que ello tenía implicaciones cívicas. Su rechazo a jurar por el emperador o adorarlo no era signo de traición, ya que tal culto era una muestra de adulación indigna de hombres libres y honestos. Al contrario, “rogamos siempre por todos los emperadores, pidiendo para ellos una vida prolongada, un imperio tranquilo, una casa libre de peligros, ejércitos fuertes, un senado fiel, un pueblo leal, un mundo en paz; todo lo que se puede desear en cuanto

⁶⁶⁸ Tac. *Or.* 4.

⁶⁶⁹ Just. *Apol.* I.7.3.

⁶⁷⁰ Teoph. *Aut.* 3.11.

hombre y en cuanto emperador”.⁶⁷¹ Con oraciones gratas a Dios y leal conducta, eran los mejores para pedir a favor del príncipe y el Imperio; no como las libaciones, incienso y sangre de zalameros que llamaban dios al príncipe. Esas eran muestras vergonzosas y serviles para hombres libres que no debían ser obligados a sacrificar contra su voluntad en un Imperio romano que era la antítesis del despotismo oriental. Los cristianos eran más leales y probos que quienes juraban por el genio del príncipe: “Nosotros respetamos el plan de Dios sobre los emperadores. Sabemos que en ellos hay algo que Dios ha querido, y por tanto queremos que esté a salvo lo que Dios ha querido, y a esto nos comprometemos como a cumplir un solemne juramento”.⁶⁷² Al rendirle las honras máximas que podían otorgar a un hombre, los cristianos admitían que el emperador obtenía el poder de Dios y, por ende, estaban más comprometidos a obedecerle y velar por su bienestar. Además, las revueltas y conjuraciones que concluían con golpes de Estado o intentos de usurpación provenían de quienes participaban en el culto imperial y los viejos rituales. Aquellos que juraban por el príncipe y lo llamaban dios eran quienes lo atacaban; al contrario de los cristianos que eran los más obedientes a las autoridades.⁶⁷³ Tertuliano apuntaba que no había correspondencia entre el cumplimiento del deber cívico-religioso y el acatamiento a la autoridad política.

Si bien los cristianos no constituían un *ethnos* o *natio*, reclamaban para sí mismos un trato excepcional en materia religiosa como el que únicamente tenían los judíos, lo cual era inaudito hasta entonces. Orígenes abordaba la cuestión de modo diferente al requerir para los cristianos la libertad de los filósofos para cuestionar los usos religiosos ancestrales y, si lo creían necesario, abandonarlos. Al igual que otros, estaba interesado en clarificar que la posición religiosa cristiana era independiente de la sujeción política que observaban ante el gobierno. Contra la aseveración de Celso de que el repudio al culto del emperador significaba la descalificación de su derecho divino a gobernar, recalca la fidelidad cristiana al Imperio y al príncipe por medio de las oraciones a su favor y la buena conducta de sus correligionarios. Más allá de eso, aislaba esos planos que no debían verse como un

⁶⁷¹ Tert. *Apol.* 31.4. Además, indicaba que otra razón para orar en pro del príncipe y de los intereses del Imperio romano era que su existencia retrasaba el inminente fin del mundo. 32.1. Esta opinión era compartida por Lactancio. *Div. Inst.* VII.43.2. Años después, en proceso de adopción de las ideas de la Nueva Profecía, Tertuliano se desdará al señalar que el cristiano, cuando pedía por la llegada del reino de Dios, no debía orar por la prolongación del mundo. *Or.* 5.1-3.

⁶⁷² Tert. *Apol.* 32.2-3. Tiempo después indicó que el poder político no sólo era ajeno a Dios, sino hostil a él. Por ello rechazó que un cristiano fuera soldado porque “un alma no puede servir a dos amos: Dios y César”. *Idol.* 19.2. (non potest una anima duobus deberi. Deo et Caesari.) Cfr. Norris Cochrane 1992: 213-214.

⁶⁷³ Tert. *Apol.* 35.8-13. *Ad Nat.* I.17.3-4.

todo inseparable, pues no era malo no adorar a los dioses, “pero guardando lo divino sobre el imperio y observando el precepto de honrar al emperador”.⁶⁷⁴ Hacían una diferenciación conceptual y práctica de lo religioso respecto a lo político para señalar que el cumplimiento de las obligaciones civiles era compatible con su religión, pues se podía ser buen ciudadano romano o habitante del Imperio sin ser parte de las religiones vetustas. Por esto rechazaban el binomio religión oficial-ciudadanía porque precisamente los cristianos demostraban que podían ser buenos miembros de sus ciudades y del Imperio, aunque no siguieran la piedad ancestral.⁶⁷⁵ Había pensadores cristianos que creían impropio aglutinar el aspecto cívico con el religioso para exhibirlos como desleales y sediciosos al orden político y social, lo que se traducía en quitarles sus derechos como ciudadanos e impedirles llevar a cabo sus ritos y prácticas.

4.3.3. La ruptura cristiana con el orden cívico-religioso y la ponderación de su identidad.

Las perspectivas planteadas por ambas partes resultaban congruentes en sí mismas, pero incompatibles entre sí. Las potestades romanas intentaban hacer ver a los cristianos reacios a participar en las fiestas, ceremonias y sacrificios que no había razón alguna para negarse a ello, pues era parte de las usanzas ciudadanas. De forma honesta procuraban que razonaran sobre su comportamiento y entendieran que su proceder era insensato *per se*, ya que los ponía en peligro de muerte al infringir la ley y desleal con el Imperio al no querer ser parte integral de él. Los magistrados que portaban a Policarpo ante el gobernador le preguntaban con tono afable y sincero “¿qué mal hay en decir ‘¡Señor César!’”, sacrificar y salvar la vida?”⁶⁷⁶ Por su parte el procónsul Saturnino señaló a unos cristianos de la ciudad africana de Escilio que no tenían pretextos para no sacrificar en honor de los dioses ni negarse a participar en el culto al emperador porque la religión romana era sencilla: “Juramos por el genio de nuestro señor, el emperador, y hacemos oración por su salud, cosa que también debéis hacer vosotros”. De igual modo, en el proceso de Apolonio, se hace decir al prefecto Perene, después de oír la defensa del cristiano, “te aconsejo que cambies de sentir y veneres y adores a los mismos dioses que nosotros, los hombres todos, adoramos y vivas con

⁶⁷⁴ Orig. *C. Cels.* 8.68. Cfr. 5.35.

⁶⁷⁵ Tert. *Apol.* 36.1. Lact. *De Mort. Pers.* 7-9.

⁶⁷⁶ *Pass. Polyc.* 8.3. Para los problemas de las actas como fuente histórica, *vid.* Barnes 1993: 281-283.

nosotros”.⁶⁷⁷ El gobernador de Egipto, Emiliano decía a los cristianos encabezados por Dionisio, obispo de Alejandría, que adoraran a los dioses salvadores del Imperio por orden de los príncipes. Dado que no se les prohibía ser cristianos, “espero de vosotros que no seréis unos ingratos para con su humanidad, puesto que os están exhortando a lo mejor”.⁶⁷⁸

Los cristianos recalcaban que una cosa era la obediencia al poder político y otra la asistencia religiosa. A veces la insistencia en la separación de esferas se realizaba de modo más tajante y menos conciliador que en los casos mencionados antes. Justino refería que un cristiano llamado Lucio se quejó del procedimiento realizado contra un compañero por el prefecto Lolio Urbico porque era indigno de los príncipes y el senado. Siendo también juzgado, “Lucio declaró que le estaba agradecido, pues –añadía– se alejaba de unos amos tan malvados y se iba a Dios, su buen padre y rey”.⁶⁷⁹ Se decía que Policarpo, irritado por los magistrados que trataban de hacerle jurar por César, respondió que nada le haría cambiar de opinión: fuego, hierro, azotes, cadenas, hambre o destierro. Se afirmaba que Justino había proclamado su deseo de sufrir por la fe, puesto que “nadie que esté en su cabal juicio se pasa de la piedad a la impiedad”.⁶⁸⁰ Un cristiano de Escilio, después de haber manifestado su lealtad al príncipe y ser inculpado por rehusarse a jurar por su genio, exclamó: “Yo no reconozco el Imperio de este mundo, sino que sirvo a aquel Dios que ningún hombre vio ni puede ver con estos ojos de carne. Por lo demás, yo no he hurtado jamás; si algún comercio ejercito, pago puntualmente los impuestos, pues conozco a mi Señor, Rey de reyes y Emperador de todas las naciones”. En el mismo tenor, cuando el juez le recordó su obligación de obedecer la ley imperial o sufrir castigos, Crispina dijo: “No me dan miedo tus palabras; esas leyes nada son [...] Un sagrado mandato he de observar, pero el de mi Señor Jesucristo”.⁶⁸¹ La distinción de planos y el persistente desdén a las órdenes, hacía a los cristianos, según las autoridades, traidores al Imperio y los ponía fuera de la ley porque desacralizaban el poder imperial y el papel de los dioses en ello.

Al ponderar a Dios por encima de todo, señalaban el carácter limitado y temporal del Imperio, por lo que su lealtad llegaba hasta donde su Dios quería. Según Helen Rhee, el

⁶⁷⁷ *Pass. Scill. 2. Pass. Apollon. 13.* Tertuliano también destacaba que los jueces procuraban que los cristianos salvaran la vida y no condenarlos a muerte: “cuando los mismos gobernadores te exhortan a la negación, dicen: ‘¡Conserva tu vida!’ y ‘¡No pierdas tu vida!’” *Scorp. 11.3.*

⁶⁷⁸ Euseb. *HE. VI.11.7.*

⁶⁷⁹ Just. *Apol. II.2.* Cfr. Euseb. *HE. IV.11-13.*

⁶⁸⁰ *Pass. Just. 5.4. Pass. Polyc. 8.*

⁶⁸¹ *Pass. Scill. 6. Pass. Crisp. 1-2.*

repudio a los dioses y el emperador era un acto político y religioso subversivo a la par.⁶⁸² Los cristianos que no iban a los sacrificios públicos tampoco comían la carne, ni eran parte de festivales y celebraciones que los acompañaban, por lo que se autoexcluían de aspectos centrales de la vida de las comunidades, pues el sacrificio mostraba la pertenencia al cuerpo cívico.⁶⁸³ Las autoridades romanas recrudecieron el nexo del culto con la política como parte fundamental de la identidad cívico-religiosa que no podía aislarse como los cristianos pretendían. Jueces y gobernadores subrayaban que el respeto a las disposiciones imperiales incluía la adoración de los dioses y el involucramiento en el culto al príncipe. El procónsul de Asia que permitió defenderse al cristiano Carpo, dijo: “Por haberte dejado hablar todas las tonterías que has querido, has terminado maldiciendo a los dioses y a los Augustos”. Asimismo, se atribuía al procónsul de África el rechazo a oír las razones cristianas porque “en esa iniciación que consiste en vilipendiar nuestra religión, yo no te puedo prestar oídos; más bien, jura por el genio de nuestro señor, el emperador”.⁶⁸⁴ Las potestades sabían de la estrecha relación entre el poder político y la tradición religiosa, pues ésta era un elemento cohesivo esencial en su sociedad, socavado por los cristianos retadores. Al juez del proceso de Fructuoso se le atribuyó la duda: “¿Quiénes son obedecidos, quiénes temidos, quiénes adorados, si no se da el culto a los dioses, ni se adoran las estatuas de los emperadores?”⁶⁸⁵

Debido a la confluencia entre identidad política y culto cívico en el mundo antiguo, la actitud de unos cristianos fue llamada irracional y necia por los funcionarios romanos. Tácito lo llamaba “funesta superstición”, Plinio “superstición perversa y desmesurada”, y Suetonio “superstición nueva y perniciosa”.⁶⁸⁶ Los jueces retomaban tal caracterización como el procónsul Saturnino que invitaba a los cristianos de Escilio a no persistir en su locura de negarse a sacrificar; Polemón indicaba a Pionio que su necesidad de no sacrificar lo enfrentaba a múltiples tormentos y la muerte; y el procónsul Anulino señalaba a Crispina como una “mujer dura y desdeñosa” que “se obstina en una indigna superstición” por no captar que no era sacrílego obedecer las sacras órdenes de los emperadores. Estos ejemplos demuestran que el culto de los dioses y al emperador era rasgo definitorio del sistema político-religioso que permitía a un romano verse como miembro de su sociedad y símbolo

⁶⁸² Rhee 2005: 180-182.

⁶⁸³ Humphries 2006: 199. Rives 1999: 153-154.

⁶⁸⁴ *Pass. Carp. Pap. Et Agat.* 21. *Pass. Scill.* 5.

⁶⁸⁵ *Pass. Fruct. Eul. Et Aug.* 2. Para las implicaciones del culto imperial con el divino. Price 1998: 132, 198.

⁶⁸⁶ *Tac. Ann.* 15.44. *Plin. Ep.* 10.96.9. *Suet. Nero.* 16.2.

universal de pertenencia en las provincias.⁶⁸⁷ El ritual seguía el calendario cívico-religioso para honrar a los dioses de la colectividad y se incluían varias actividades para fomentar el sentido de orgullo y pertenencia en las ciudades y el Imperio.⁶⁸⁸ La agravación de la conexión entre ámbitos, al tomar el ataque al emperador como un crimen de sacrilegio y lesa majestad al mismo tiempo, reforzaba la perspectiva oficial sobre la tentativa cristiana de dividirlos como un acto caprichoso, terco y desleal con el Imperio y los dioses.

Frente a este nexos, los cristianos pusieron el tema de la participación voluntaria en asuntos religiosos, separados de los políticos. Tertuliano afirmaba que era ignominioso e injusto ejercer coerción en actos que, mientras más libres, eran más loables y sinceros, lo cual era especialmente aplicable en la adoración a Dios. Si los demás tenían razón, los cristianos estaban prestos a sufrir el castigo de los dioses.⁶⁸⁹ Orígenes y Lactancio decían que, si se les quería convencer de su error, debían usar argumentos y razones. El segundo pensaba que era ilógico obligar a adorar lo que no se quería por la violencia “porque la religión no puede ser impuesta por la fuerza; el asunto debe tratarse más con palabras que con azotes para que haya asentamiento [...] Son cosas muy distintas la tortura y la piedad, y la verdad no puede ir unida a la fuerza, ni la justicia a la crueldad”.⁶⁹⁰

Los autores reclamaban la libertad de adorar más allá de las pautas para el conjunto ciudadano. Tal modo de establecer una autonomía religiosa por los cristianos se acerca a lo que Jörg Rüpke llama individualización de la religión, vista como los cambios discursivos o estructurales de larga escala que producen diferencias respecto a los actos de los demás, separándose de la tradición. Ello puede plasmarse en prácticas, reflexiones y moralidades, entre otras, que lleva a los sujetos a actuar por sí mismos en vez de seguir los hábitos, lo que apunta a situaciones de ruptura o desobediencia de los lazos sociales.⁶⁹¹ Los cristianos reclamaron el albedrío, originalmente asociado a los pueblos, de seguir su propio culto y dioses a sujetos que, salvo que la creencia se transmitiera de padres a hijos, consciente y voluntariamente se adherían a esa religión, la cual rompía con la usanza grecorromana en

⁶⁸⁷ *Pass. Scill.* 8, 14. *Pass. Pion.* 6,10, 20. *Pass. Crisp.* 1-2, 4. Cfr. *Pass. Tar. Prob. Et Andron.* 1. *Pass. Max.* 2. Marta Sordi defiende que el recelo romano hacia los cristianos se debió a los montanistas, cuyas actitudes se adjudicaban a todos. Su postura antirromana era una amenaza a la religión y la autoridad. 1993: 75-77. Sin embargo, varios casos están lejos de ser sospechosos de montanismo. Más bien, esas acciones retadoras no eran exclusivas de un grupo, sino expresiones personales que llevaban la exposición de su fe hasta el límite.

⁶⁸⁸ Hopkins 1981: 262. Rives 2007: 112-113.

⁶⁸⁹ *Tert. Apol.* 24.5-6; 28.1-2.

⁶⁹⁰ *Lact. Div. Inst.* V.19.11, 17. *Orig. C. Cels.* 6.74.

⁶⁹¹ Rüpke 2014: 30.

varios sentidos. Tertuliano sostenía que sus correligionarios habían participado en los cultos antiguos antes: los cristianos no nacían, se hacían.⁶⁹² Como parte de esa libertad señalaba que estaba convencido de obedecer los preceptos apostólicos referentes a la obediencia al poder –retomando la partición del campo cívico del sagrado– “pero dentro de los límites de la disciplina, hasta donde la idolatría sea excluida”.⁶⁹³

Ahora bien, lo que comenzó como un reclamo individual, rápidamente adquirió mayores proporciones, ya que la experiencia religiosa no sólo es personal, sino grupal. Los sujetos formaban parte de colectivos, lo que le daba un sentido social. En la Antigüedad, “el concepto de individualización, el desarrollo de la identidad personal difícilmente estaba separado de la interacción y funcionalidad sociales”.⁶⁹⁴ Por esto la demanda de practicar el propio culto y renunciar al oficial fue presentada por los cristianos como algo colectivo. Este proceso estuvo relacionado al acento en la conversión como la reorientación individual de una forma de piedad a otra con la plena conciencia del gran cambio envuelto, que lo antiguo estaba equivocado y lo nuevo es lo verdadero. A diferencia de la adhesión que acepta cultos sin desechar los anteriores y no pretende modificar la vida de la persona, la conversión plantea alteraciones profundas, reclama una verdad exclusiva y desarrolla estructuras totalizadoras de creencias y prácticas que resultan incompatibles con otras. Los autores cristianos fueron particularmente insistentes en que la conversión no era sólo una probabilidad, sino una necesidad al remarcar una identidad comunal radicalmente distinta, con su organización, moral, textos y ritos como la única opción posible.⁶⁹⁵

Esos escritores forjaron y reiteraron el “nosotros cristianos” para distinguirse de los demás, y sometieron los múltiples componentes que conforman la identidad personal y colectiva. Al hacerlo cubrieron las variadas y complejas dimensiones identitarias de sus compañeros de fe para trabajar un nuevo sentido de grupo. Fueron exitosos en suprimir sus identidades alternas al grado que se les estudia y considera básicamente como cristianos, no como habitantes del Imperio romano. La oposición binaria entre cristianos y no cristianos fue un constructo discursivo fundamental en la factura de la identidad cristiana que tendió a subordinar o marginar lo que tenían en común con quienes no seguían su religión, pero que

⁶⁹² Tert. *Apol.* 18.4. Cfr. Tert. *Testim. Anim.* 1.7.

⁶⁹³ Tert. *Idol.* 15.8. (sed intra limites disciplinae, quousque ab idolatria separamur”.)

⁶⁹⁴ Rüpke 2014: 31. “the concept of individuation, the development of self-identity was ever hardly separated from social interaction and functionality”. Cfr. Rives 2007: 106-107.

⁶⁹⁵ Nock 1933: 6-7. Rives 2011: 276-280.

compartían otras cosas. Así, los presentaron como internamente homogéneos y básicamente como cristianos.⁶⁹⁶ Esta narrativa de los siglos II y III supeditó otras fuentes identitarias para colocar la cultural por encima de las demás y exhibir su superioridad en todo contexto. Los letrados pretendieron influir en sus correligionarios para que el ser cristiano fuera lo principal en sus vidas y se antepusiera a lo restante, lo que dejó una gran huella en sus representaciones textuales. Reclamaban una lealtad e identificación a un culto que el orbe antiguo sólo había conocido y exigido en el ámbito ciudadano.

Tal fenómeno fue clave para profundizar en la separación de la política y la religión porque los autores se esforzaron en señalar que esos campos podían concebirse y efectuarse autónomamente, por lo que uno podía identificarse con una asociación religiosa sin relación con el culto cívico, pero leal al Imperio romano. Tertuliano escribía que “se nos considera tercera raza por las creencias, no por el nacimiento”.⁶⁹⁷ Parte importante era distinguir las esferas política y religiosa, y definir lo que pertenecía a cada una. Por ello interpretaba el pasaje evangélico de Mateo en el sentido de lo que pertenecía a César era el impuesto, pero el humano era de Dios. Si el príncipe también exigía adoración, entonces no era posible la diferenciación de ámbitos: “de otra manera, ¿qué será de Dios si todo es de César”.⁶⁹⁸ Para Simon Price, la negativa cristiana de admitir la divinidad del emperador representa “el desarrollo en los escritores del periodo de la distinción conceptual entre honores religiosos y seculares”.⁶⁹⁹ Empero, la cuestión iba más allá de la mera cuestión honorífica, pues los cristianos plantearon el escenario de ver los planos cívico y religioso aisladamente. Fueron los primeros en identificarse preponderantemente por su práctica religiosa y reclamaron libertad para ejercerla al interior de sus ciudades sin compromiso alguno con los rituales ancestrales o la adscripción étnica. Formaron un nuevo concepto de religión al romper los lazos tradicionales entre culto y pueblo, pues la reunión exclusiva de personas unidas por creencias religiosas, historia y modo de vida sin relación con una nación era desconocida para los antiguos. La noción moderna de religión no era viable para el orbe grecorromano que consideraba indisociables el culto con una ciudad. Como señala Wilken, los cristianos

⁶⁹⁶ Perkins 2009: 2-3. Rebillard 2012: 1-3, 59-60. Aunque de forma tangencial, y probablemente inconsciente, las variadas fuentes indican los vínculos cristianos con su medio y sus lazos con otras identidades. El propio Tertuliano admitía que, en las persecuciones, había quienes eran “cristianos si les conviene”. Tert. *Scorp.* 1.4.

⁶⁹⁷ Tert. *Ad Nat.* I.8.11.

⁶⁹⁸ Tert. *Idol.* 15.4. “alioquin quid erit dei, si omnia Caesaris?” Misma idea en Tert. *Fuga.* 12.9. *Scorp.* 14.2-3.

⁶⁹⁹ Price 1998: 126. “the development by writers of the period of a conceptual distinction between religious and secular honors”. Cfr. para matices del mismo tema: Dunn 2004: 24. Stroumsa 1998: 180.

transfirieron los valores religiosos de la esfera pública a la asociación privada.⁷⁰⁰ Con esto realizaron una división conceptual y práctica que rompía con lo anterior.

Paul Veyne afirmaba que el cristianismo es la religión menos inclinada a establecer una distinción entre Dios y César, por lo que Europa no le debe la separación entre política y religión. Para él los dos ámbitos no se confundían en la Antigüedad porque se distinguía a los dioses del emperador y la religión; aunque abarcaba todo, era algo simple y solemne que no comprometía a nada.⁷⁰¹ Sin embargo, la evidencia mostrada aquí lo contradice. Su aserción se ubica en la época de los príncipes cristianos a partir de Constantino y omite periodos anteriores. En los siglos II y III se produjo una exacerbación de la conexión entre religión y política por parte de intelectuales y funcionarios romanos. Otorgar a este proceso un carácter secundario y pensar que la gente estaba al margen de tales tendencias es ignorar la intensa vida cultural que tenía distintos sentidos para sus partícipes. El Estado romano regularmente no se inmiscuía en las prácticas religiosas de individuos y grupos si el orden público no era alterado. Los cristianos exigían albedrío para ellos, quienes voluntariamente tenían creencias y ritos propios, y no colaboraban en los usos vetustos. Sus detractores remarcaban que rehusar seguir los ritos patrios tenía implicaciones políticas; no adorar al emperador y a los dioses conllevaba el rechazo de Roma, y era un acto sedicioso contra el Imperio. Los cristianos desmarcaron de forma consciente esos puntos concebidos como intrínsecos. Lejos de renunciar a su estatus de miembros del Imperio, algunos se aprestaron a señalar que un culto no debía marcar la pertenencia a un cuerpo político, mucho menos denotar el respeto al poder legítimamente constituido y permitido por Dios. Ante lo que unos veían como unidad, ellos lo pensaban por separado.

4.4. Pertenencia política e identidad religiosa en los siglos II y III.

[Los romanos] “no dudaron en supeditar el poder a los ritos sagrados, estimando así que serían los rectores del mundo si eran fieles y constantes servidores del poder divino”.
Valerio Máximo.

La adecuación gubernamental ante el diverso panorama cultural de esos siglos fue constante. Esta flexibilidad permitió la convivencia de diferentes cultos en el territorio romano que

⁷⁰⁰ Wilken 2003: 124-125.

⁷⁰¹ Veyne 2008: 169-170.

pueden denominarse religiones del Imperio porque éste propició las condiciones sociales, políticas y culturales para su proliferación. Aunque los cultos tenían varios mecanismos, fines y dinámicas, regularmente tuvieron una coexistencia pacífica y se ajustaron al orden cívico-religioso de la Antigüedad clásica, por lo que no eran opuestos al Imperio; más bien varias veces acabaron por aceptarlo. Esto fue especialmente aplicable al culto al emperador porque fue plenamente imperial en su extensión y por la confluencia evidente del campo político con el religioso. Si bien las variadas manifestaciones religiosas atendían disímiles necesidades e inquietudes, también recalcaron la naturaleza estatal de los cultos y la identificación de ciertas expresiones religiosas con la identidad cívica en las ciudades y a nivel imperial. Así, en el ámbito colectivo, las identidades religiosas siguieron fuertemente ligadas al sentido político de pertenencia.

En el caso judío había variantes notables en la forma de percibir su identidad. En la diáspora había quedado claro que se podía seguir siendo judío en diversos escenarios y, al mismo tiempo, adecuarse a la realidad imperante del dominio romano. No obstante, sobre todo en Judea, había grupos convencidos de que, para lograr la plena realización de la vida judía, debía existir un Estado independiente en la tierra ancestral, sin intervención foránea de cualquier tipo. Las diferentes expectativas mesiánicas, el clima apocalíptico en ciertos círculos, y las coyunturas sociopolíticas en Judea y algunas provincias llevaron a grandes movimientos militares que buscaban revivir el reino de Israel. Los estrepitosos fracasos ante los ejércitos romanos y las medidas efectuadas tras las guerras llevaron a replantear el componente político de la identidad judía. Los rabinos decidieron desechar tal elemento –dejando el arribo del Mesías para un futuro distante y olvidando la existencia de un Estado propio– para centrarse en los aspectos morales y rituales que podían realizarse en la casa y sinagoga, y que separaban al judío del medio clásico. Si bien los judíos no forzosamente hacían caso de todas las exigencias rabínicas, ajustándose al medio gentil, la omisión del campo político fue fundamental para orientar su identidad en términos étnicos y religiosos. Lo que era común para todos los pueblos en la Antigüedad se exacerbó en el caso judaico debido a la imposibilidad de poseer un territorio propio, pero también reforzó su capacidad de adaptación en distintos escenarios.

Los cristianos se vieron ante la complicada situación de constituir grupos culturales que abandonaban, en mayor o menor grado, los ritos tradicionales de sus lugares de origen.

Tal situación los puso en conflicto con la perspectiva cívico-religiosa imperante, la cual esperaba la participación de todos los integrantes del cuerpo ciudadano independientemente de sus devociones personales y familiares. Unos escritores aislaron conceptualmente la idea de religión de la política para indicar que eran dissociables, y que se podía ser fiel al Imperio aunque sin ejercer los ritos ancestrales. En esta línea, reclamaron la plena libertad cultural – habitualmente asociada a los pueblos– a colectivos sin adscripción étnica y el albedrío filosófico de criticar las concepciones religiosas populares. Separaron dos espacios que habían sido intrínsecos en la Antigüedad clásica, fenómeno inaudito hasta entonces. Si bien la interacción de los cristianos con el medio sociopolítico fue más usual de lo que deseaban admitir –de lo contrario sería incomprensible la insistencia de que sus hermanos se alejaran de ciertas prácticas y actitudes–, sus pensadores efectuaron la labor de delinear un grupo definido principalmente por compartir creencias, rituales y moral, y que se identificaba sobre todo por ello, al menos era su intención. En otras palabras, por una identidad religiosa apartada de cualquier implicación política inherente.

Conclusiones.

“Ya sea hombre o mujer, niño o niña, de condición servil o libre, ya sea cristiano o gentil, quienquiera que sea”.
Tablilla en Aqua Sulis, Britania.

El epígrafe pertenece a una tablilla del siglo IV encontrada en el templo de Minerva Sulis, ubicado en la actual localidad inglesa de Bath. Fue colocada por un tal Aniano, a quien habían robado seis monedas de plata. Desconociendo el nombre del ladrón, colocó una maldición con la lista de posibles sospechosos que, aparte de mencionar las convencionales antítesis, incluía una de índole religiosa: cristiano o gentil.⁷⁰² Esta forma de identificación había sido inexistente en otras épocas, pero los sucesos históricos de las centurias previas hicieron posible concebir a las personas conforme a sus preferencias culturales de un modo más claro y comprensible, inaudito en otras épocas. La evolución del Imperio romano hizo que el factor religioso adquiriera mayor presencia en la identidad individual y colectiva.

La presente investigación develó que los siglos II y III en el Imperio romano fueron fundamentales para la aparición de lo que puede denominarse como identidades religiosas. Diferentes agrupaciones e individuos manifestaron, explícita o implícitamente, su interés en integrar aspectos culturales en su forma de autorepresentación, de cómo se veían y querían que otros los observaran al percatarse de que los cultos podían constituirse en elementos cruciales en la identificación personal y grupal. De manera paralela, tal fenómeno se vio acompañado por la tentativa de construir una imagen de quienes no compartían las mismas creencias, aquellos que se colocaban –o eran ubicados– afuera y eran percibidos como ajenos. De acuerdo con los intereses de los autores y colectivos implicados en este proceso, el peso y concepto de religión variaron para ajustarse a las visiones que los escritores

⁷⁰² Brown 1997: 42. Brown 2016: 102.

deseaban divulgar. Aunque las fuentes analizadas muestran perspectivas personales, fue quedando claro que no era un mero impulso subjetivo lo que los llevó a expresarse y tratar de definir sus posturas sobre el papel del culto en sus identificaciones, sino que pretendían influir en su medio para que éste adoptara sus convicciones y hablaban en nombre de conjuntos lo más amplios posibles para dar la impresión de que declaraban por la mayoría.

La tesis reveló la importancia de los factores sociales y culturales en la reflexión acerca de lo religioso y su papel en la vida de las personas. Si bien los cultos regularmente poseían portentosos elementos rituales, ceremoniales y sacrificiales, además de los mitos que podían estar relacionados con ellos, también se relacionaban directa o indirectamente con otros aspectos de la experiencia humana. Temas como la autoridad, la tradición, los valores morales y sociales, y la política fueron empleados por los diferentes actores para indicar los vínculos que la práctica religiosa tenía con ellos. Los lazos formados y el énfasis puesto en cada uno de ellos fueron diversos, pero coincidían en que los cultos tenían –o debían tener– determinadas posiciones acerca de los tópicos referidos. Así, aceptar ciertas autoridades y tradiciones fue considerado esencial para formar parte plena de los cultos estatal romano, judío y cristiano; de lo contrario, se rechazaba al inconforme o al que optaba por diferentes alternativas. De forma similar, adoptar determinados usos sociales y morales y ligarlos con una religión tuvo un papel apreciable en los proyectos de demarcar fronteras identitarias al resaltar la dimensión conductual y comunitaria de cada culto. En cambio, el medio romano y el judío insistían en el lazo habitual entre culto y pueblo, por lo que la separación conceptual y práctica que llevaron a cabo algunos cristianos significó una tremenda novedad. Los casos estudiados develaron cómo un tipo específico de religión trataba de señalar las relaciones que debía tener con las temáticas planteadas e integrarlas en su propia definición personal y colectiva. Paralelamente la amalgama de estos elementos influyó notablemente en el concepto de religión y de lo que ésta debía abarcar.

Los distintos intentos –unos difusos, otros más sistemáticos– de construir sentidos de pertenencia a partir de componentes religiosos se caracterizaron por la tentativa de ofrecer esquemas sólidos y claros por parte de los autores para su audiencia. Pretendieron proporcionar una serie de cualidades, ideas, comportamientos y valores que ellos pensaban esenciales para su religión e indispensables para sus integrantes. Empero, el estudio mostró la existencia de elementos contradictorios, ambivalentes y paradójicos en los modelos

resultantes debido a las discusiones presentes internamente en cada culto analizado y entre los tres. También se destacó la interacción con el medio sociopolítico y cultural que era más amplio que los bosquejos textuales que pretendían encuadrarlo, cambiarlo y darle sentido. El carácter discordante, ambiguo y cambiante fueron características propias de un hecho histórico de las centurias II y III que actualmente puede designarse así, dando la impresión de que fue un proceso consciente y ordenado, pero sus protagonistas no sabían cuál sería el resultado y alcances de sus proyectos, así como el curso de los acontecimientos. Lo que se denominan identidades religiosas eran fenómenos germinales e inacabados, pero justamente los siglos examinados fueron cruciales porque, a causa de los eventos políticos, sociales y culturales de tal periodo, la sociedad romana imperial estuvo más presta a asignar mayor importancia a la religión en su identificación personal y grupal, y hacerlo más palpable para sí y los demás. Dado el carácter esencial que tuvo el culto defendido en la identificación de los actores envueltos, las discusiones y los debates fueron candentes y generaron reacciones fuertes. Los temas estudiados implicaban cuestiones asumidas como personales y sensibles, situación que aún puede verse en las diferentes identidades actuales.

¿Qué ocurrió después? La conversión de Constantino al cristianismo es un evento histórico que difícilmente puede sobrevalorarse. El emperador apoyó de varias formas a la Iglesia e intervino en ella. La categoría de cristiano comenzó a ganar fuerza y visibilidad gracias al decidido apoyo imperial. Al acordar con él la política religiosa, Licinio envió una circular en 313 al gobernador de Bitinia para avisarle que ambos príncipes habían decidido “conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desee [...] hemos creído oportuno tomar la decisión de no rehusar en absoluto a nadie este derecho, bien haya orientado su espíritu a la religión de los cristianos, bien a cualquiera otra religión que cada uno crea más apropiada para sí”.⁷⁰³ Un elemento llamativo de la misiva fue la explícita declaración de los cristianos como grupo claramente diferenciado y los demás cultos calificados como “otros” que tenían en común no seguir esa religión. Además, tomaron disposiciones para poner en pie de igualdad al cristianismo con los cultos antiguos al concederle exenciones fiscales y privilegios jurídicos.

Las siguientes décadas vieron, en mayor o menor medida, el reforzamiento del soporte institucional al cristianismo. Parte de ello fue clarificar quiénes eran los auténticos

⁷⁰³ Lact. *De Mort. Pers.* 48.2-3.

cristianos, una preocupación fundamental en su desarrollo y que había generado intensos debates. No obstante, las discusiones se habían dado sin la intervención del poder imperial, circunstancia presente en el siglo IV. A partir de éste, príncipes apoyaron a distintos grupos cristianos que defendían ser los genuinos agentes de la fe con la consiguiente denigración y hostigamiento de los demás. Los reiterados vaivenes debidos a las preferencias dogmáticas y disciplinarias del emperador en turno y su corte terminaron con el edicto de Tesalónica por Teodosio en 380. En éste el príncipe zanjaba la cuestión y declaraba que el dogma trinitario era la creencia auténtica y quienes lo aceptaban eran denominados cristianos católicos.⁷⁰⁴ Fue un hito porque indicaba el verdadero cristianismo que gozaría de la protección estatal, mientras que los demás eran excluidos del estatus cristiano. Eran herejes merecedores de los castigos divinos y humanos, falsos y usurpadores de un nombre que no les pertenecía. La ortodoxia había sido validada oficialmente por un príncipe y rematada un año después en el concilio de Constantinopla. Aunque ello no impidió la continuación de las diferencias doctrinales y el surgimiento de nuevas querellas, la versión legítima del cristianismo quedó sancionada gracias al apoyo gubernamental y no perdería ese estatus.

La legislación de Teodosio limitó los derechos judíos –aunque les permitió practicar su religión–, restringió las actividades de los herejes, y prohibió varios usos públicos y privados de los antiguos cultos.⁷⁰⁵ Para éstos se reservó un término que se hizo común a partir de la segunda mitad del siglo IV: *paganos*. Orosio escribía que se les llamaba así por “los pueblos y villas de campo en que viven”.⁷⁰⁶ El término estaba lejos de ser neutral porque remitía a la población rústica de las aldeas que no era comparable a la sofisticación de las ciudades. Con tal vocablo los cristianos reprochaban a los letrados, notables urbanos y senadores “que la religión que profesaban eran propias de las gentes del campo [...] es decir, una religión propia únicamente de un obstinado grupo de campesinos que no se habían visto afectados por los tremendos cambios que habían puesto patas arriba las ciudades del Imperio romano”.⁷⁰⁷ Los cristianos reunieron a todos los que no profesaban su fe en esa categoría peyorativa y crearon un concepto –*paganismo*– que ignoraba los matices y las diferencias que había entre las diversas concepciones espirituales hasta entonces. Si

⁷⁰⁴ Norris Cochrane 1992: 323.

⁷⁰⁵ Para las leyes de Teodosio contra estos grupos, *vid.* Leppin 2008: 194-195, 197-212.

⁷⁰⁶ Oros. Pról. 9.

⁷⁰⁷ Brown 1997: 41.

bien había contactos e influjos entre los cultos, éstos eran diferentes y nunca constituyeron un solo movimiento coherente al modo que pretendían judíos y cristianos. Visto así, existió en la mente y los escritos de los cristianos, quienes fueron hacedores del paganismo como sistema religioso y cultural en oposición a su religión.⁷⁰⁸ Fue una idea que tuvo gran éxito porque la usaron metódicamente cuando hallaban otras expresiones culturales. No obstante, a diferencia de otras religiones que en un principio fueron denominadas así, por ejemplo las mesoamericanas, hoy se sigue usando para los no cristianos de la época imperial romana. Aunque se le haya quitado la carga despectiva, su éxito se plasma en el empleo vigente.

Otro triunfo notable del cristianismo fue la imposición de su noción de religión. A diferencia de la usual distinción entre religión y superstición en el mundo clásico, Lactancio decía que “la religión alude a un culto verdadero y la superstición a un culto falso [...] como los adoradores de los dioses se consideran a sí mismos religiosos, cuando en realidad son supersticiosos, no pueden diferenciar la religión de la superstición, ni comprender el significado de las palabras [...] son también supersticiosos quienes adoran a muchos y falsos dioses, y nosotros, que adoramos al único y verdadero Dios, somos religiosos”.⁷⁰⁹ Lactancio vinculaba al cristianismo con la primera y los demás cultos con la segunda. Esta identificación fue constante en el ideario cristiano al reclamar que su fe era la única que podía considerarse propiamente religión, ya que reunía las correctas formas de concebir moral, rituales y teología –campos con lazos más flexibles en la Antigüedad– en un solo sistema unificado de procedencia divina. Aparte de servir para explicar su expansión y triunfo, brindó un esquema útil para observar otras realidades espirituales por el manejo de categorías propias del cristianismo. De tal modo, la conceptualización y el estudio de la religión estuvieron fuertemente asidos a los rasgos de aquel por mucho tiempo.

Otro aspecto trascendental de la búsqueda y recreaciones identitarias de esos siglos fue la representación de sus oponentes. Los emperadores cristianos permitieron a los judíos seguir su religión, pero les impusieron varias restricciones legales para evitar su interacción con los cristianos, llegando a su punto más severo con Justiniano en el siglo VI. El rechazo judío de Jesús como Mesías y su negativa a convertirse reforzaron su imagen de obstinados y necios, pero también su sentido de pertenencia y unión a sus tradiciones, lo que exacerbó

⁷⁰⁸ Markus 1997: 28. Beard, North y Price 1998: v.1. 312. Frankfurter 2006: 544-545.

⁷⁰⁹ Lact. *Div. Inst.* IV.28.11-16.

la relación entre etnia y religión. Salvo casos aislados de conversión forzada en el siglo V, la convención era que los judíos eran un pueblo –sin territorio– con su propio culto, lo que gradualmente consolidó la concepción del judaísmo como sistema étnico-religioso.⁷¹⁰ Por otra parte, los cristianos suprimieron o ignoraron la existencia de las religiones vetustas, cuyos rituales eran expuestos como propios de una minoría. Sus fuentes no pretendían dar una visión equilibrada de los gentiles; más bien, tendían a ridiculizarlos y estereotiparlos. Con esta distorsión se aseguraba que habían desaparecido o tenían un papel marginal. Sin embargo, los proyectos evangelizadores del campo en Oriente y Occidente durante las centurias V y VI fueron un reconocimiento tácito de la tenaz supervivencia y capacidad de adaptación de las viejas creencias que los intelectuales cristianos difícilmente estaban dispuestos a aceptar. Justiniano aún legisló contra ellos.⁷¹¹

Otro punto relevante fue el fortalecimiento de un relato específico sobre la autoridad y la tradición en el cristianismo. El relato impuesto fue moldeado por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, en la cual presentó de forma lineal al grupo favorecido por el Estado romano hasta Jesús. Escribía que su propósito era “consignar la sucesión de los santos apóstoles y los tiempos transcurridos desde nuestro Salvador hasta nosotros”.⁷¹² El concepto de ortodoxia fue capital para Eusebio, así como su relación con la potestad episcopal y la herencia apostólica. Gracias a esto, las ideas de ortodoxia y herejía, que habían sido usadas por los diferentes grupos hasta entonces, fueron acaparadas por el sector vencedor para ostentarse como la única y verdadera Iglesia. No obstante, de forma similar a los Estados modernos que aglutinan a personajes con diferentes tendencias políticas e ideológicas en sus historias nacionales, esta visión reunió a pensadores con posturas que fueron calificadas posteriormente como heterodoxas. La profundidad filosófica de Orígenes y la evolución espiritual de Tertuliano, por poner ejemplos claros, hacen difícil clasificarlos en esquemas rígidos. Pese a esta situación, la noción de ortodoxia tuvo gran importancia en el análisis del cristianismo. Pierre de Labriolle llama “intelectuales pseudocristianos” a los gnósticos, califica las ideas milenaristas de Comodiano y Lactancio como repugnantes fantasías, y señala que el escaso uso de las Escrituras por Arnobio, y su ignorancia de la filiación entre judaísmo y cristianismo y del lazo del Nuevo Testamento con el Viejo lo

⁷¹⁰ Schäfer 2003: 198-200. Para las conversiones forzadas de judíos, *vid.* González Salinero 2000: 229-241.

⁷¹¹ Brown 1997: 94-96. Cameron 1998: 154-156. Traina 2011: 51-52. Mitchell 2015: 243-244.

⁷¹² Euseb. *HE*. I.1.1.

hacían un cristiano muy extraño”.⁷¹³ Quasten decía que el cristianismo tenía dos enemigos internos en el gnosticismo y el montanismo, y que Orígenes cometió errores dogmáticos debido a la influencia platónica, pero siempre quiso ser un creyente ortodoxo. Asimismo, Haight declaraba que, si bien el sacerdocio cristiano es un producto histórico, ello no evita que sea deseado y otorgado por Dios.⁷¹⁴ Incluso Bart Ehrman, crítico de esos conceptos, designa “proto ortodoxos” a los autores con ideas que después serían base de los dogmas, como si fueran parte de una corriente que conscientemente tendía a la formación de una ortodoxia.⁷¹⁵ Así, la narrativa cristiana lineal y triunfante ha dejado una huella profunda.

A pesar de que las categorías religiosas se definieron más claramente a partir del siglo IV, los contactos persistieron entre los diversos grupos. A inicios de tal centuria en los territorios orientales a su cargo, Maximino Daia puso sacerdotes en las ciudades, elegidos por los notables de la misma y, por encima de ellos, a uno supremo en cada provincia. Esta reorganización del culto público imitaba el orden eclesiástico del cristianismo.⁷¹⁶ Décadas después, Juliano inició un proyecto más acabado al basarse en la Iglesia para diseñar una estructura jerárquica de sacerdotes, y proporcionó directrices para su elección y norma de vida. Les pedía una formación ritual e intelectual basada en la lectura de poetas y filósofos defensores de la existencia y providencia de los dioses. La exigencia de una moral virtuosa que se plasmara en la vida de los sacerdotes, cuya posición les daba más prestigio que a los funcionarios civiles, y la dotación de dinero y alimento para proveer a los pobres estaban visiblemente inspirados en los patrones cristianos y judíos.⁷¹⁷ De modo parecido a quienes configuraron una identidad cristiana con ciertos atributos y exigían a sus correligionarios que fuera la más importante, Juliano aplicó el vocablo heleno para los seguidores de los dioses que conocían la literatura y filosofía antiguas. El emperador concebía el helenismo como un sistema integral que agrupaba religión, literatura y filosofía, entre otras, por lo que consideraba que la cultura clásica debía ser asimilada como un todo.⁷¹⁸ El vínculo estrecho entre cultura y religión en el ideario de Juliano, resumida en la designación de helenismo, hizo que en Oriente heleno se convirtiera en sinónimo de partidario de los viejos cultos.

⁷¹³ Labriolle 88, 178, 199, 207.

⁷¹⁴ Quasten 1973: 251, 356. Haight 2004: v.1. 196.

⁷¹⁵ Ehrman 2009: 239-245.

⁷¹⁶ Lact. *De Mort. Pers.* 36.4-5. Euseb. *HE.* VIII.14.9. IX.4.2.

⁷¹⁷ Jul. *Ep.* 89a y b. *Misop.* 155d. Para su modelo de la iglesia estatal, *vid.* Bringmann 2006: 145-155.

⁷¹⁸ Jul. *Ep.* 61.423a-d.

Por otro lado, las fiestas y celebraciones públicas estaban integradas en la sociedad. Siguieron siendo muy comunes los festejos relacionados a temporadas del año, como los equinoccios y solsticios, o que conmemoraban los inicios y las postrimerías de ciclos como las Saturnales y las calendas. Estas últimas eran tan populares al grado que Agustín debía emplear su habilidad retórica para que su grey no participara en ellas, pero los invasores musulmanes que llegaron al norte de África en el siglo VII pensaron que era una festividad cristiana, y también eran gustosamente celebradas en Britania, Galia e Italia bajo reyes bárbaros.⁷¹⁹ Estos eventos cumplían un importante papel cohesivo en la sociedad por sus ligas con el pasado, aunque debían realizarse sin sacrificios. Permanece viva la cuestión de cuán “paganos” eran o si sus orígenes religiosos fueron ignorados para que siguieran siendo parte de la vida urbana y rural. Gelasio, obispo de Roma a finales del siglo V, recriminaba a su rebaño su fogosa intromisión en las Lupercales, antiquísima fiesta purificatoria de la *Urbs* celebrada por Rómulo y Remo. A pesar de los reproches episcopales, sus feligreses sostenían que era necesaria para la prosperidad y continuidad de Roma.⁷²⁰ Edward Bispham afirma que, desde Teodosio, el declive de los cultos antiguos fue gradual porque eran muy difusos para resistir la organización cristiana.⁷²¹ Sin embargo, ese carácter omnipresente y “difuso” facilitó que varias prácticas e ideas se integraran y asimilaran al universo cristiano porque estaban enraizadas en quienes reinterpretaban y adaptaban los usos ancestrales, pese al enfado y la resignación de los más rígidos. El monoteísmo no impedía a unos cristianos creer que el clima y las cosechas dependían de los dioses. Así, “el mundo pospagano no tenía por que ser, ni mucho menos, necesariamente un mundo cristiano”.⁷²²

La interacción religiosa fue una realidad palpable en la Antigüedad tardía a pesar de la consolidación del cristianismo. Éste adoptó el uso de imágenes aunque en sus orígenes había criticado su empleo en los cultos antiguos. Cuando el tema de los iconos se volvió polémico en Oriente, sus adeptos recurrieron a las razones esgrimidas por los intelectuales de centurias previas para defender el manejo de representaciones en el culto clásico.⁷²³ Sin embargo, el viraje más llamativo a nivel identitario fue la relación del cristianismo con Roma. La legislación de los emperadores cristianos a favor de su religión provocó que ésta

⁷¹⁹ Brown 1997: 49-50, 78, 95-96, 233. Brown 2016: 56, 890, 901. Mitchell 2015: 246.

⁷²⁰ Beard, North y Price 1998: v.1. IX-XII. Brown 1997: 91.

⁷²¹ Bispham 2009: 262.

⁷²² Brown 1997: 49. Cfr. Traina 2011: 88-89.

⁷²³ Jul. *Ep.* 89b. 293a-b. Cfr. Brown 1997: 214-216.

empezara a tener la consideración que el culto cívico había poseído por siglos. Así como los príncipes de antaño habían limitado o prohibido prácticas que atentaban contra el orden político-religioso, los cristianos actuaban contra los viejos cultos y herejes. Esto obedecía a la lógica romana de la *pax deorum* que buscaba el beneplácito divino para el bienestar de Roma, pero con la diferencia que ahora se debía obtener el favor del Dios cristiano. La *pax deorum* daba paso a la *pax Dei*. Los cristianos que habían pugnado por la ruptura del plano cultural con el político, desde finales del siglo IV volvieron a entrelazarlos. Paradójicamente el cristianismo se presentaba como la religión romana.

Los siglos II y III fueron fundamentales para tales cambios. El creciente peso de la religión y su interacción con otros planos de la experiencia humana provocaron que más personas y grupos tomaran los cultos en cuenta para percibirse a sí mismos y otros. Las religiones adquirieron nuevos sentidos de pertenencia y significación que se reflejaron en el interés de individuos y colectivos para identificarse a partir de ellos, lo que ocasionó varias formas de representación que compartían elementos, pero también resaltaban otros como propios y exclusivos. Los relatos generados por estas experiencias pretendían cambiar y reforzar los parámetros de identidad que daban mayor peso a los cultos para perfilar una imagen lo más coherente posible, pero los resultados eran variables. La necesidad de ajustar la realidad social con la textual produjo mutaciones y pervivencias en ambas dentro de una etapa en que no se sabía el rumbo que tomaría, generándose varias reacciones y posturas al respecto. El plano religioso adquirió mayor notoriedad como factor identitario que convivía con otros y su imagen se configuraría de formas distintas a antes, afianzándose como motivo de reflexión para épocas venideras. Los procesos históricos de esos siglos hicieron posible que la religión ocupara un papel central en las discusiones sobre su naturaleza y fines, y en la definición individual y colectiva de los seres humanos.

Anexo 1. Constitución Antoniniana o Edicto de Caracalla. Año 212.

El emperador César Marco Aurelio Severo Antonino Augusto declara [...] puedo manifestar mi agradecimiento a los dioses inmortales que me protegen [...] considero, pues, que puedo [...] servir a su grandeza [...] haciendo participar conmigo en el culto de los dioses a todos los que pertenecen a mi pueblo. Por ello concedo a todos los peregrinos que están sobre la tierra la ciudadanía romana [salvaguardando los derechos de las ciudades] con la excepción de los dediticios. Pues es legítimo que el mayor número no sólo esté sometido a todas las cargas, sino que también esté asociado a mi victoria. Este edicto será [...] la soberanía del pueblo romano.

Tomado de García Moreno, Luis. (1999) *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, 2. Roma. Madrid: Alianza Editorial. 242.

Anexo 2. Certificado de sacrificio hallado en Fayum. Año 250.

A la comisión de sacrificios de la aldea de la isla de Alejandro (islote de Fayum), de parte de Aurelio Diógenes, hijo de Satabó, natural de la misma isla de Alejandro, de unos setenta y dos años de edad. Siempre he cumplido con los sacrificios a los dioses, y ahora, en vuestra presencia, conforme a lo mandado por el edicto, he sacrificado, ofrecido libaciones y tomado parte en el banquete sagrado, y os suplico que así lo certifiquéis.

Salud, Aurelio Diógenes, que presenté esta instancia. Yo, Aurelio, certifico...

Año primero del Emperador César Cayo Mesio Quinto Trajano Decio Pío Felix Augusto.
A dos del mes de Epiph (26 de junio de 250).

Tomado de *Actas de los Mártires*. (2003) Ed. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 474.

Bibliografía.

Fuentes antiguas.

- Actas de los Mártires*. (2003) Trad. Daniel Ruiz Bueno. (Biblioteca de Autores Cristianos) Madrid: Editorial Católica.
- Agustín. (2007) *La Ciudad de Dios I-VII*. Trad. Rosa María Marina Sáez. (Biblioteca Clásica Gredos, 364) Madrid: Gredos.
- Amiano Marcelino. (2002) *Historia*. Trad. María Luisa Harto Trujillo. (Akal Clásica, 66) Madrid: Akal.
- Apócrifos del Antiguo Testamento*. (2000) Trad. Alejandro Diez Macho y Antonio Piñero. Madrid: Cristiandad.
- Apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento*. (2010) Trad. Antonio Piñero. (El libro del bolsillo, 4120) Madrid: Alianza Editorial.
- Apuleyo. (1978) *El asno de oro*. Trad. Lisardo Rubio Fernández. (Biblioteca Clásica Gredos, 9) Madrid: Gredos.
- (2003) *Apología o discruso sobre la magia en defensa propia*. Trad. Roberto Heredia Correa. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Coordinación de Humanidades.
- Atanasio. *La encarnación del Verbo*. Trad. José Fernández Saheciles. (Biblioteca de patrística, 6) Madrid: Ciudad Nueva.
- Aulo Gelio. (2006) *Noches Áticas*. Trad. Amparo Gaos Schmidt. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Coordinación de Humanidades.
- Celso. (1988) *El discurso verdadero contra los cristianos*. Trad. Serafín Bodelón. (El libro del bolsillo, 1324) Madrid: Alianza Editorial.
- Cicerón. (1976). *Sobre la naturaleza de los dioses*, Trad. Julio Pimentel Álvarez. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- (1984) *De la república*. Trad. Julio Pimentel Álvarez. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- (1988) *De la adivinación*. Trad. Julio Pimentel Álvarez. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.

- (1994) *Discursos IV*. Trad. José Miguel Baños Baños. (Biblioteca Clásica Gredos, 195) Madrid: Gredos.
- (2010) *De la invención retórica*. Trad. Bulmaro Reyes Coria. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Coordinación de Humanidades.
- Cipriano. (1964) *Obras*. Trad. Daniel Ruíz Bueno. (Biblioteca de Autores Cristianos) Madrid: Editorial Católica.
- (1998) *Cartas*. Trad. María Luisa García Sanchidrián. (Biblioteca Clásica Gredos, 285) Madrid: Gredos.
- Clemente de Alejandría. (1988) *El Pedagogo*. Trad. Joan Sariol Díaz. (Biblioteca Clásica Gredos, 118) Madrid: Gredos.
- (1996) *Stromata*. Trad. Marcelo Merino Rodríguez. (Fuentes Patrísticas) Madrid: Ciudad Nueva.
- Comparación de leyes mosaicas y romanas*. (2003) Trad. Martha Elena Montemayor Aceves. (Bibliotheca Iuridica Latina Mexicana, 5) México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006.
- Dio. (1927) *Roman History*. Trad. Earnest Cary. (The Loeb Classical Library) Londres y Cambridge: William Heinemann-Harvard University Press.
- Dion de Prusa. (1988) *Discursos*. Trad. Gaspar Morocho Gayo *et.al.* Madrid: Gredos.
- Elio Arístides. (1987) *Discursos*. Trad. de Juan Manuel Cortés Copete *et.al.* Madrid: Gredos.
- Epicteto. (1993) *Disertaciones por Arriano*. Trad. Paloma Ortiz García. (Biblioteca Clásica Gredos, 185) Madrid: Gredos.
- Estrabón. (1992) *Geografía V-VII*. Trad. María Paz Hoz Gracia-Bellido. (Biblioteca Clásica Gredos, 306) Madrid: Gredos.
- Eusebio de Cesarea. (1994) *Vida de Constantino*. Trad. Martín Gurruchaga. (Biblioteca Clásica Gredos, 190) Madrid: Gredos.
- (2001) *Historia Eclesiástica*. Trad. Argimiro Delgado-Velasco. (Biblioteca de Autores Eclesiásticos. 612) Madrid: Editorial Católica.
- Eutropio. *Breviario/Aurelio Víctor. Libro de los Césares*. (1999) Trad. Emma Falque. (Biblioteca Clásica Gredos, 261) Madrid: Gredos.
- Filóstrato. (1979) *Vida de Apolonio de Tiana*. Trad. Alberto Bernabé Pajares. (Biblioteca Clásica Gredos, 18) Madrid: Gredos.
- Gayo. (2009) *Instituciones Jurídicas*. Trad. Francisco Samper. México: Jurídica de las Américas.
- Herodiano. (1985) *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*. Trad. Juan J. Torres Esbarranch. (Biblioteca Clásica Gredos, 80) Madrid: Gredos.
- Herodoto. (1976) *Historias*. Trad. Arturo Ramírez Trejo. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Historia Augusta*. (1989) Trad. Vicente Picón y Antonio Cascón. (Akal Clásica, 16) Madrid: Akal.
- Ireneo de Lyon. (1992) *Demostración de la predicación evangélica*. Trad. Eugenio Romero-Pose. (Fuentes Patrísticas, 12) Madrid: Ciudad Nueva.
- (2000) *Contra los herejes*. Trad. Carlos Ignacio González. México: Conferencia del Episcopado Mexicano.

- Josefo. (1998) *Autobiografía-Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*. Trad. José Ramón Busto. (El libro del bolsillo, 1273) Madrid: Alianza Editorial.
- (2001) *La guerra de los judíos*. Trad. Jesús María Nieto Ibañez. (Biblioteca Clásica Gredos, 247 y 264) Madrid: Gredos.
- Juliano. (1979) *Discursos*. Trad. José García Blanco. (Biblioteca Clásica Gredos, 17 y 45) Madrid: Gredos.
- (1982) *Contra los galileos-Cartas y fragmentos-Testimonios-Leyes*. Trad. José García Blanco. (Biblioteca Clásica Gredos, 47) Madrid: Gredos.
- Julio César. (1994) *Guerra Gálica*. Trad. Rubén Bonifaz Nuño. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Coordinación de Humanidades.
- Juvenal. (1974) *Sátiras*. Trad. Roberto Heredia Correa. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Lactancio. (1982) *Sobre la muerte de los perseguidores*. Trad. Ramón Teja. (Biblioteca Clásica Gredos, 46) Madrid: Gredos.
- (1990) *Instituciones Divinas*. Trad. Eustaquio Sánchez y Salor. (Biblioteca Clásica Gredos, 136 y 137) Madrid: Gredos.
- La "Regla de la Comunidad" de Qumran*. (2006) Trad. Jaime Vázquez Allegre. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 8) Salamanca: Sígueme.
- Los gnósticos*. (1983) Trad. José Montserrat Torrens. (Biblioteca Clásica Gredos, 59 y 60) Madrid: Gredos.
- Los presocráticos*. (2009) Trad. Juan David García-Bacca. (Popular, 177) México: Fondo de Cultura Económica.
- Luciano. (1981) *Obras*. Trad. Andrés Espinoza Alarcón. *et.al.* (Biblioteca Clásica Gredos) Madrid: Gredos.
- Macrobio. (2009) *Saturnales*. Trad. Juan Francisco Mesa Sanz. (Akal Clásica, 86) Madrid: Akal.
- Marco Aurelio. (1992) *Pensamientos*. Trad. Antonio Gómez Robledo. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Coordinación de Humanidades
- Máximo de Tiro. (2005) *Disertaciones filosóficas*. Trad. Juan Luis López Cano. (Biblioteca Clásica Gredos, 330 y 331) Madrid: Gredos.
- Misná*. (1997) Trad. Carlos del Valle. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 98) Salamanca: Sígueme.
- Orígenes. (1967) *Contra Celso*. Trad. Daniel Ruiz Bueno. (Biblioteca de Autores Cristianos, 271) Madrid: Editorial Católica.
- Orosio. (1982) *Historias*. Trad. Eustaquio Sánchez y Salor. (Biblioteca Clásica Gredos, 53 y 54) Madrid: Gredos.
- Padres Apostólicos y Padres Apologistas Griegos (s.II)*. (2002) Trad. Daniel Ruiz Bueno. (Biblioteca de Autores Cristianos, 629) Madrid: Editorial Católica.
- Panégyrics Latins*. (1949) Trad. Édouard Galletier. (Collection des Universités de France) París: Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- Pausanias. (2002) *Descripción de Grecia I-II*. Trad. María Cruz Herrero Ingelmo. (Biblioteca Clásica Gredos, 196) Madrid: Gredos.
- Persio. (1977) *Sátiras*. Trad. Germán Viveros. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.

- Petronio. (1997) *Satiricón*. Trad. Roberto Heredia Correa. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Coordinación de Humanidades.
- Plinio el Joven. (2005) *Cartas*. Trad. Julián González Fernández. (Biblioteca Clásica Gredos, 344) Madrid: Gredos.
- (2010). *Panegírico de Trajano*. Trad. Rosario Moreno Soldevila. (Alma Mater) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Plutarco. (1985) *Moralia. Obras morales y de costumbres*, Trad. Concepción Morales Otal, José García López *et. al.* Madrid: Gredos.
- (1996) *Vidas Paralelas*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. *et.al.* (Biblioteca Clásica Gredos) Madrid: Gredos.
- Polibio. (1981) *Historias V-XV*. Trad. Manuel Balasch Recort. (Biblioteca Clásica Gredos, 43) Madrid: Gredos.
- Porfirio. (1984) *Sobre la abstinencia*. Trad. Miguel Periago Lorente. (Biblioteca Clásica Gredos, 69) Madrid: Gredos.
- (1992) *Vida de Plotino*. Plotino. *Eneádas I-II*. Trad. Jesús Igal. (Biblioteca Clásica Gredos, 57) Madrid: Gredos.
- (2006) *Contra los cristianos*. Trad. Enrique A. Ramos Jurado. *et.al.* Cádiz: Universidad de Cádiz.
- (2007) *Carta a Marcela*. Trad. Agustín López y María Tabuyo. (El barquero, 65) Palma de Mallorca: José J. Olañeta.
- Prudencio. (1997) *Obras*. Trad. Luis Rivero García. (Biblioteca Clásica Gredos, 240 y 241) Madrid: Gredos.
- Res Gestae Divi Augusti* (1977) Trad. John Scheid. (Collection des Universités de France) París: Sociéte d'Édition "Les Belles Lettres".
- Salustio. (1998) *Guerra de Yugurta-Fragmentos de las Historias-Cartas a César sobre el gobierno de la República*. Trad. Agustín Millares Carlo. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Coordinación de Humanidades.
- Séneca. (1951) *Cartas Morales*. Trad. José M. Gallegos Rocafull. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM–Coordinación de Humanidades.
- (2007) *Sobre la clemencia*. Trad. Carmen Codoñer. (Clásicos del Pensamiento) Madrid: Tecnos.
- Símaco. (2003) *Informes-Discursos*. Trad. José Antonio Valdés Gallego. (Biblioteca Clásica Gredos, 315) Madrid: Gredos.
- Suetonio. (1992) *Vidas de los Doce Césares*. Trad. Rosa María Aguado Cubas. (Biblioteca Clásica Gredos, 167 y 168) Madrid: Gredos.
- Tabla de Cebes/Musonio Rufo. Disertaciones-Fragmentos menores/Epicteto. Manual-Fragmentos*. (1995) (Biblioteca Clásica Gredos, 207) Madrid: Gredos.
- Tácito. (1978) *Vida de Julio Agrícola*. Trad. José Tapia Zúñiga. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- (1982) *Agrícola-Germania-Diálogo sobre los oradores*, Trad. J.M. Requejo. (Biblioteca Clásica Gredos, 36) Madrid: Gredos.
- (1993) *Anales*. Trad. Crescente López de Juan. (El libro del bolsillo, 1652) Madrid: Alianza Editorial.

- (1995) *Historias*. Trad. José Tapia Zúñiga. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México: UNAM-Coordinación de Humanidades.
- Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. (1997) Trad. Antonio Piñero *et.al.* Madrid: Trotta.
- Tertuliano. (2001) *Apologético-A los gentiles*. Trad. Carmen Castillo García. (Biblioteca Clásica Gredos, 285) Madrid: Gredos.
- (2001) *Acerca del alma*. Trad. J. Javier Ramos Pasalodos. (Akal Clásica, 63) Madrid: Akal.
- (2001) *Prescripciones contra todas las herejías*. Trad. Salvador Vicastillo. (Biblioteca de Patrística, 14) Madrid: Ciudad Nueva.
- (2004) *A los mártires/El escorpión/La huida en la persecución*. Trad. Constantino Áncel Balaguer y José Manuel Serrano Galván. (Biblioteca de Patrística, 61) Madrid: Ciudad Nueva.
- (2004) *A los paganos/El testimonio del alma*. Trad. Jerónimo Leal. (Biblioteca de Patrística, 63) Madrid: Ciudad Nueva.
- (2006) *El bautismo-La oración*. Trad. Salvador Vicastillo. (Biblioteca de Patrística, 18) Madrid: Ciudad Nueva.
- Tertullian. *Apologia-De spectaculis*. Minucius Felix. *Octavius*. (1966) Trad. Gerald H. Rendall. (The Loeb Classical Library) Londres y Cambridge: William Heinemann-Harvard University Press.
- Tertullianus. (1982) *De Idololatria*. Trad. J.H. Waszink y J.C.M. Van Winden. (Supplements to Vigiliae Christianae, 1) Brill: Leiden.
- Tito Livio. (1990) *Historia de Roma desde su fundación I-III*. Trad. José Antonio Villar Vidal. (Biblioteca Clásica Gredos, 144) Madrid: Gredos.
- (1990) *Historia de Roma desde su fundación IV-VII*. Trad. José Antonio Villar Vidal. (Biblioteca Clásica Gredos, 145) Madrid: Gredos.
- (1990) *Historia de Roma desde su fundación VIII-X*. Trad. José Antonio Villar Vidal. (Biblioteca Clásica Gredos, 148) Madrid: Gredos.
- Valerio Máximo. (2003) *Hechos y Dichos Memorables*. Trad. Santiago López Moreda, María Luisa Harto Trujillo y Joaquín Villalba Álvarez. (Biblioteca Clásica Gredos, 311 y 312) Madrid: Gredos.
- Velejo Patérculo. (2001) *Historia Romana*. Trad. María Asunción Sánchez Manzano. (Biblioteca Clásica Gredos, 284) Madrid: Gredos.
- Zósimo. (1992) *Nueva Historia*. Trad. José María Candau Morón. (Biblioteca Clásica Gredos, 174) Madrid: Gredos.

Fuentes modernas.

- Adler, Morris. (1964). *El mundo del Talmud*. Trad. Eugenia Lublin. Buenos Aires: Paidós.
- Alexander, Philip. (2017) “The Rabbis and Their Rivals in the Second Century CE”, en Paget, James Carleton y Judith Lieu. (eds.) 57-70.
- Alföldy, Géza. (1987) *Historia social de Roma*. Trad. Víctor Alonso Troncoso. Madrid: Alianza.
- Alvar, Jaime, Blánquez, Carmen y Wagner, Carlos G. (eds.) *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo*. Madrid: Ediciones Clásicas.

- Anderson, Benedict. (1997) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. (Popular, 497) México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Graham. (1994) *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Ando, Clifford. (2005) "Interpretatio Romana". *Classical Philology* 100-1: 41-51.
- (2007) "Exporting Roman Religion", en Rüpke, Jorg. (ed.) 429-445.
- (2008) *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*. Los Ángeles: Los Ángeles University Press.
- Andreau, Jean. (1996) "Il liberto", en Giardina, Andrea. (ed.) 187-213.
- Armstrong, Karen. (2005) *Historia de Jerusalén. Una ciudad y tres religiones*. Trad. Ramón Alfonso Diez Aragón y María del Carmen Blanco Moreno. Barcelona y México: Paidós.
- Athanassiadi, Polymnia. (2010) *Vers la pensée unique. La montée de la intolérance dans l'Antiquité tardive*. París: Les Belles Lettres.
- Bailey, Cyril. (1932) *Phases in the Religion of Ancient Rome*. Westport, Conn: Greenwood.
- Bardy, Gustave. (1990) *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*. Trad. Luis Aguirre. (Ensayos, 57) Madrid: Encuentro.
- Barnes, Timothy David. (1971) *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Oxford: Clarendon Press.
- (1993) "The Pre-Decian *Acta Martyrum*", en Ferguson, Everett. (ed.) (1993a) 263-285.
- Bayet, Jean. (1984) *La religión romana. Historia política y psicológica*. Trad. Miguel Ángel Elvira. Madrid: Cristiandad.
- Beard, Mary. (1980) "The Sexual Status of Virgin Vestals", en *JRS* 70: 12-27.
- Beard, Mary y John North. (eds.) *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Worcester: Duckworth.
- Beard, Mary. North, John y Price, Simon. (1998) *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ben-Sasson, H.H. (ed.) (1991) *Historia del pueblo judío. Desde los orígenes hasta la Edad Media*. Trad. Mario Cales. Madrid: Alianza Editorial.
- Bermejo Rubio, Fernando. (2008) *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid: Trotta.
- (2017) "Dios y/o el César: la oposición al tributo a Roma en el judaísmo palestino de época julio-claudia", en Bravo, Gonzalo y Raúl González Salinero. (eds.) 41-67.
- Betz, Otto. (2001) "The Essenes", en Horbury, William, W.D. Davies y John Sturdy (eds.) 442-472.
- Birley, Anthony R. (2010) *Adriano. La biografía de un emperador que cambió el curso de la historia*. Madrid: Gredos.
- Bispham, Edward. (2009) "Religiones", en Bispham, Edward. (ed.) *Europa romana*. Trad. Efrén del Valle. Barcelona: Crítica. 231-263.
- Blanchetière, François. (1998) "The threefold Christian anti-Judaism", en Stanton, Graham y Guy Stroumsa. (eds.) 185-210.
- Bland Simmons, Michael. (1995) *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. (Oxford Early Christian Studies) Oxford: Oxford University Press.
- Blázquez, José María, Jorge Martínez-Pinna y Santiago Montero. (2011) *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra.

- Bloch, Raymond. (1978) "La religión romana", en Puech, Henri-Charles. (dir.) v.3. 224-289.
- (1985) *La adivinación en la Antigüedad*. Trad. Víctor Manuel Sánchez Molino. (Breviarios, 391) México: Fondo de Cultura Económica.
- Bloedhorn, Hanswulf y Gil Huttenmeister. (2001) "The synagogue", en Horbury, William, W.D. Davies y John Sturdy (eds.) 267-297.
- Bokser, Ben Zion. (1951). *The Wisdom of the Talmud*. Nueva York: Philosophical Library.
- Bonnet, Corinne. (2007) "L'Histoire séculière et profane des religions (F. Cumont): Observations sur l'articulation entre rite et croyance dans l'historiographie des religions de la fin du XIXe siècle et de la première moitié du XXe siècle", en Sheid, John. (ed.) *Rites et croyances dans les religions du monde romain*. Vandoeuvres-Ginebra: Fundación Hartd.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. (2002) *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana.
- Bourdieu, Pierre y Roger Chartier. (2011) *El sociólogo y el historiador*. Trad. Paloma Ovejero Walfisch. Madrid: Abada.
- Boyarin, Daniel. (1999) *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press.
- (2001) "Justin Martyr invents Judaism". *Church History* 70-3:427-461.
- (2013) *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*. Trad. Carlos A. Segovia. Madrid: Trotta.
- Braun, Will. (2008) "Celibacy in the Greco-Roman World", en Olson, Carl. (ed.) 21-40.
- Bravo, Gonzalo, Jorge Martínez Pinna y Santiago Montero. (1992) *El Imperio romano. Evolución política e ideológica*. Madrid: Visor.
- Bravo, Gonzalo y Raúl González Salinero. (eds) (2017) *Ideología y religión en el mundo romano*. Madrid y Salamanca: Signifer Libros.
- Brelich, Angelo. (1978) "Prolegómenos a una historia de las religiones", en Puech, Henri-Charles. (dir.) v.1. 30-97
- Bringmann, Klaus. (2006) *Juliano*. Trad. Marciano Villanueva. Madrid: Herder.
- Brown, Peter. (1978) *The Making of Late Antiquity*. Londres y Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- (1987) *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Taurus.
- (1989) "La antigüedad tardía", en Ariès, Phillipe y Georges Duby. (eds.) *Historia de la vida privada*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus: v.1.
- (1993) *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Trad. Antonio Juan Desmonts. Barcelona: Muchnik
- (1997) *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Trad. Teófilo de Lozoya. (La construcción de Europa.) Barcelona: Crítica.
- (2016) *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.)*. Trad. Agustina Luengo. Barcelona: Acanalado.
- Burckhardt, Jacob. (1996) *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Trad. Eugenio Imaz. (Sección de Obras de Historia.) México: Fondo de Cultura Económica.

- Bybee, Ariel E. (2001) "From Vestal Virgin to Bride of Christ. Elements of a Roman Cult in Early Christian Asceticism". *Studia Antiqua* 1-1: 3-19.
- Cabrera, Isabel. (1998) "La experiencia religiosa. Un enfoque fenomenológico", en Garza, Mercedes de la y María del Carmen Valverde Valdés. (coords.) 15-30.
- (2002) "Fenomenología y religión", en Díez de Velasco, Francisco y Francisco García Bazán. (eds.) 335-360.
- Cameron, Averil. (1998) *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía (395-600)*. Trad. Teófilo de Lozoya. Crítica: Barcelona.
- Campos Méndez, Israel. (2016) "Origen y significado de los teónimos mitraicos en el Imperio Romano". *Latomus* 75-1: 129-142.
- Caquot, André. (1978) "La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia", en Puech, Henri-Charles. (dir.) v.2. 89-204.
- Chadwick, Henry. (1993) "Justin Martyr's Defence of Christianity", en Ferguson, Everett. (ed.) (1993b) 23-45.
- Chartier, Roger. (1995) *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Trad. Claudio Ferrari. Barcelona: Gedisa.
- Chilton, Bruce y Jacob Neusner. (1999) *Types of Authority in Formative Christianity and Judaism*. Londres: Routledge.
- Churrua, Juan de. (1998) *Cristianismo y mundo romano*. Deusto: Universidad de Deusto.
- Cid López, Rosa María. (1995) "La presencia femenina en los cultos cívicos de la religión romana imperial. El caso de las *flaminicae-divae*", en Alvar, Jaime, Blánquez, Carmen y Wagner, Carlos G. (eds.)
- Cipriani, Roberto. (2004) *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Clarke, G.W. (1993) "The Historical Setting of the *Octavius* of Minutius Felix", en Ferguson, Everett. (ed.) (1993a) 145-164.
- Cohen, Shaye D.E. (2001) "The rabbi in the second-century Jewish society", en Horbury, William, W.D. Davies y John Sturdy (eds.) 922-990.
- Courcelle, Pierre. (1989) "Polémica anticristiana y platonismo cristiano. De Arnobio a San Ambrosio", en Momigliano, Arnaldo. (ed.) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Trad. Marta Hernández Iñiguez. (Alianza Universidad, 614) Madrid: Alianza.
- Crawley Quinn, Josephine y Andrew Wilson. (2013) "Capitolia". *JRS* 103: 117-173.
- Cumont, Franz. (1987) *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Trad. José Carlos Bermejo Barrera. (Akal Universitaria, 105) Madrid: Akal.
- Daniélou, Jean. (1985) *L'Église des premiers temps*. París: Editions du Seuil.
- (2006) *Los orígenes del cristianismo latino*. Trad. Antonio Esquivias. Madrid: Cristiandad.
- Davies, W.D. y Louis Finkelstein. (2001) "Jesus: From the Jewish point of view", en Horbury, William, W.D. Davies y John Sturdy (eds.) 618-677.
- DePalma Digesser, Elisabeth. (1998) "Lactantius, Porphyry and the Debate over Religious Tolerance". *JRS* 88: 129-146.
- Diamond, Eliezer. (2008) "And Jacob Remained Alone: The Jewish Struggle with Celibacy", en Olson, Carl. (ed.) 41-64.
- Díez de Velasco, Francisco y Francisco García Bazán. (eds.) (2002) *El estudio de la religión*. Madrid: Trotta.

- Dodds, E.R. (1975) *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio hasta Constantino*. Trad. J. Valiente Malla. (El libro de bolsillo Cristiandad, 25) Madrid: Cristiandad.
- Donovan, James M. (2003) "Defining Religion" en Glazier, Stephan D. y Charles A. Flowerday. (eds.) *Selected Readings in the Anthropology of Religion. Theoretical and Methodological Essays*. Connecticut: Prager. 61-98.
- Doresse, Jean (1978) "La gnosis", en Puech, Henri-Charles. (dir.) v.6. 1-81.
- Duch, Luis. (1997) *Antropología de la religión*. Trad. Isabel Torras. Barcelona: Herder.
- Dunn, Geoffrey D. (2004) *Tertullian*. Nueva York: Routledge.
- Eck, Werner. (1999) "The Bar Kochba Revolt: The Roman Point of View". *JRS* 89: 76-89.
- Edwards, Mark. (2006) "Christian Thought", en Potter, David. (ed.) 607-619.
- (2017) "The Gnostic Myth", en Paget, James Carleton y Judith Lieu. (eds.) 137-150.
- Ehrman, Bart D. (2009) *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Trad. Luis Noriega. Barcelona: Ares y Mares.
- Eliade, Mircea. (1972) *Tratado de historia de las religiones*. Trad. Tomás Segovia. México: Era.
- Eliav, Yaron Z. (2006) "Jews and Judaism 70-429 CE", en Potter, David. (ed.) 565-586.
- Epstein, Isidore. (1959) *Judaism. A Historical Presentation*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Espluga, Javier y Mónica Miró i Vinaixa. (2003) *Vida religiosa en la antigua Roma*. Barcelona: Editorial JOC.
- Estrada, Juan Antonio. (2003) "Las primeras comunidades cristianas", en Fernández Ubiña, José y Manuel Sotomayor. (coords.) 123-187.
- Feeney, Denis. (1999) *Literature and Religion at Rome. Culture, Contexts and Beliefs*. (Roman Literature and its Contexts) Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, Everett. (ed.) (1993a) *Literature of the Early Church*. Nueva York: Garland Publishing Inc.
- (ed.) (1993b) *The Early Church and Greco-Roman World*. Nueva York: Garland Publishing Inc.
- Ferguson, John. (1974) *Le religioni nell'impero romano*. Trad. Cecilia Gatto Trocchi. (Biblioteca di Cultura Moderna, 756) Laterza: Roma-Bari.
- Fernández Ubiña, José. (2003) "El cristianismo greco-romano", en Fernández Ubiña, José y Manuel Sotomayor. (coords.) 227-291.
- (2004) "Justino y Trifón. Diálogo e intolerancia entre judíos y cristianos a mediados del siglo II". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de hebreo* 53: 123-152.
- Fernández Ubiña, José y Manuel Sotomayor. (coords.) (2003) *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*. Madrid: Trotta.
- Fine, Steven. (2014) *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity*. Leiden: Brill.
- Finley, M.I. (1984) *Uso y abuso de la historia*. Trad. Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Crítica.
- (1990) *El nacimiento de la política*. Trad. Teresa Sampere. México: Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (2000). *La Grecia antigua. Economía y sociedad*. Trad. Teresa Sampere. Barcelona: Crítica.

- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad de normar*. (1987) Trad. Ulises Guiñazú. Madrid: Alianza.
- Frankfurter, David. (2006) "Traditional Cult", en Potter, David. (ed.) 543-564.
- Fredouille, Jean-Claude. (1972) *Tertullien et la conversion de la culture antique*. París: Etudes Augustiniennes.
- Fredriksen, Paula. (2006) "Christians in the Roman Empire in the Three First Centuries", en Potter, David. (ed.) 587-606.
- Friedlaender, Ludwig. (1945) *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma, desde Augusto hasta los Antoninos*. Trad. Wenceslao Roces. (Sección de Obras de Historia) México: Fondo de Cultura Económica.
- Fustel de Coulanges. (1984) *La ciudad antigua*. Trad. J.F. Yvars. Barcelona: Península.
- García Bazán, Francisco. (2002) "La religión y lo sagrado", en Diez de Velasco, Francisco y Francisco García Bazán. (eds.) 23-60.
- García Copete, Juan Manuel y Elena Muñoz Grijalvo. (eds.) (2004) *Adriano Augusto*. Madrid: Fundación José Manuel Lara.
- García Moreno, Luis. (1999) *Historia del mundo clásico a través de sus textos, 2. Roma*. Madrid: Alianza Editorial.
- Garnsey, Peter y Richard Saller. (1991) *El Imperio romano. Economía, sociedad y cultura*. Trad. Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica.
- Garza, Mercedes de la y María del Carmen Valverde Valdés. (coords.) (1998) *Teoría e historia de las religiones*. México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Gascó, Fernando. (1995) "Evérgetas, fiestas y conciencia cívica en las ciudades griegas de época imperial", en Alvar, Jaime, Blánquez, Carmen y Wagner, Carlos G. (eds.) 165-170.
- Giardina, Andrea. (ed.) (1996) *L'uomo romano*, Trad. Paolo Russo, (Economica Laterza, 13) Roma-Bari: Laterza.
- Gigon, Olof. (1970) *La cultura antigua y el cristianismo*. Trad. Manuel Carrión Gutiérrez. (Biblioteca Universitaria Gredos, 17) Madrid: Gredos.
- Glancy, Jennifer A. (2015) "The Sexual Use of Slaves: A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian *Porneia*". *JBL* 134-1: 215-229.
- Goldenberg, Robert. (2006) "The Destruction of the Jerusalem Temple: Its Meanings and Consequences", en Katz, Steven T. (ed.) 191-205.
- Goldhill, Simon. (ed.) (2001) *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- González, Justo L. (1993) "Athens and Jerusalem Revisited: Reason and Authority in Tertullian", en Ferguson, Everett. (ed.) (1993b) 147-155.
- González Herrero, Marta. (2017) "*Coniugi carissimo cum quo vixit a virginitate*. La trascendencia y protección de la virginidad en el mundo romano pagano", en Bravo, Gonzalo y Raúl González Salinero. (eds.) 279-294.
- González Salinero, Raúl. (1994) "Tertuliano y Cipriano sobre los judíos: una contradicción ideológica". *Studia Historica-Historia Antigua* 12: 103-114.
- (2000) *El antijudaísmo cristiano occidental (Siglos IV y V)*. Madrid: Trotta.
- Goodman, Martin. (1989) "Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity". *JRS* 79: 40-44.
- (2008) *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*. Nueva York: Vintage Books.
- Gordon, Richard. (1990a) "From Republic to Principate: priesthoods, religión and ideology", en Beard, Mary y John North. (eds.) 179-198.

- (1990b) “Religion in the Roman Empire: the civic compromiso and its limits”, en Beard, Mary y John North. (eds.) 235-255.
- (1990c) “The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors”, en Beard, Mary y John North. (eds.) 199-232.
- (2007) “Institutionalized Religious Options: Mithraism”, en Rüpke, Jörg. (ed.) 392-405.
- Grimal, Pierre. (1990) *Los extravíos de la libertad*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.
- (2000) *El amor en la Roma antigua*: Trad. Javier Palacio. Barcelona: Paidós.
- (2011) *El siglo de Augusto*. Trad. Manuel Pereira. Barcelona: Crítica.
- Grondin, Jean. (2010) *La filosofía de la religión*. Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder.
- Gruen, Erich S. (2017) “Christians as a ‘Third Race’. Is Ethnicity at Issue?”, en Paget, James Carleton y Judith Lieu. (eds.) 235-249.
- Hadas-Lebel, Mireille. (1994) *Flavio Josefo. El judío de Roma*. Trad. Mario Colbun de Llopis. Barcelona: Herder.
- Hadot, Pierre. (1978) en Puech, Henri-Charles. (dir.) v.5. 97-135.
- Haight, Roger. (2004) *Christian Community in History*. Nueva York: Continuum.
- Hall, Jonathan M. (2000) *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanan, Eshel. (2006) “The Bar Kochba Revolt”, en Katz, Steven T. (ed.) 105-127.
- Hands, A. R. (1968) *Charities and Social Aids in Greece and Rome*. Southampton y Londres: Thames and Hudson.
- Harper, Kyle. (2012) “*Porneia*. The Making of a Christian Sexual Norm”. *JBL* 131-2: 363-383.
- (2016) *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*. Cambridge Mass y Londres: Harvard University Press.
- Harris, Rendel. (1926) “Hadrian’s Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem”. *The Harvard Theological Review* 19-2: 199-206.
- Harvey, Susan Ashbrook y David G. Hunter (eds.) (2009) *The Oxford Handbook of the Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Heather, Peter. (2012) “Resistiendo al enemigo. Defensa de las fronteras y el bajo imperio romano”, en Hanson, Victor David. (ed.) *El arte de la guerra en el mundo antiguo. De las guerras persas a la caída de Roma*. Trad. Silvia Furió. Barcelona: Crítica.
- Hedner-Zetterholm, Karin. (2007) “Elijah and the Messiah as spokesman of Rabbinic Ideology”, en Zetterholm, Magnus. (ed.) *The Messiah in Early Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press. 57-78.
- Hekster, Olivier, Sebastian Schmidt-Hofner y Christian Witschel. (eds.) (2009) *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*. Leiden: Brill.
- Hengel, Martin. (1981) *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Trad John Bowden. Filadelfia: Fortress Press.
- Hernando, Almudena. (2002) *Arqueología de la identidad*. (Akal Arqueología, 1) Madrid: Akal.
- Hicks, David. (2010) “Introduction”, en Hicks, David. (ed.) *Ritual and Belief. Readings on Anthropology of Religion*. Lanham: Altamira Press. XIII-XXIII.
- Hobsbawm, Eric. (1998) *Sobre la historia*. Trad. Jordi Beltrán y Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica.

- (2002) “La invención de la tradición”, en Hobsbawm, Eric y Terence Pranger. (eds.) *La invención de la tradición*. Trad. Omar Rodríguez. Barcelona: Crítica. 7-22.
- Holland, Glenn. (2008) “Celibacy in The Early Christian Church”, en Olson, Carl. (ed.) 65-83.
- Holmes, Michael W. (2009) “The Biblical Canon”, en Harvey, Susan Ashbrook y David G. Hunter (eds.) 406-426.
- Homo, Leon. (1941) *Histoire Romaine. Le Haut-Empire*. París: Presses Universitaires de France.
- (1943) *Evolución social y política de Roma*, trad. C. López Nieves, México: Argos.
- Hope, Valerie. (2000) “Status and Identity in the Roman World”, en Huskinson, Janet, (ed.) 125-151.
- (2001) “Negotiating identity and status. The gladiators of Roman Nîmes”, en Laurence, Ray y Joanne Berry, (eds.) *Cultural identity in the Roman Empire*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Hopkins, Keith. (1981) *Conquistadores y esclavos*. Trad. Marco Aurelio Galmorini. (Historia, Ciencia, Sociedad, 169) Barcelona: Península.
- Horbury, William, W.D. Davies y John Sturdy (eds.) (2001) *The Cambridge History of Judaism 3. The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hornung, Erik. “El faraón”, (1990) en Donadoni, Sergio. (ed.) *El hombre egipcio*. Trad. Margarita García Galán. Madrid: Alianza. 311-340.
- Humphries, Mark. (2006) *Early Christianity*. Londres: Routledge.
- Hurtado, Larry W. (2016) *Destroyer of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World*. Waco: Baylor University Press.
- Huskinson, Janet. (ed.) (2000) *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Londres: Routledge-The Open University.
- Icks, Martin. (2009) “Empire of the Sun? Civic Responses to the Rise and Fall of Sol Elegabal in the Roman Empire”, en Hekster, Olivier, Sebastian Schmidt-Hofner y Christian Witschel. (eds.) 111-120.
- Ilan, Tal. (2006) “Women in Jewish Life and Law”, en Katz, Steven T. (ed.) 627-646.
- Isaac, Benjamin. (2004) “La política religiosa de Adriano y la segunda revuelta judía”, en García Copete, Juan Manuel y Elena Muñoz Grijalvo. (eds.) 139-151.
- Jaeger, Werner. (2001) *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. Elsa Cecilia Frost. (Breviarios, 182) México: Fondo de Cultura Económica.
- Jenkins, Richard. (1999) *Social Identity*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Johnson, Aaron P. (2014) *Eusebius*. Nueva York: I.B. Tauris.
- Jonas, Hans. (2003) *La religión gnóstica*. Trad. Menchu Gutiérrez. Madrid: Siruela.
- Kaizer, Ted. (2007) “Religion in the Roman East”, en Rüpke, Jorg. (ed.) 446-456.
- Katz, Steven T. (ed.) (2006) *The Cambridge History of Judaism 4. The Late Roman Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemezis, Adam. (2016) “The Fall of Heliogaballus as Literary Narrative and Political Reality. A Reconsideration”. *Historia* 65-3: 348-383.
- King, Karen L. (2005) *What is Gnosticism?* Cambridge, Mass. y Harvard: Harvard University Press.
- (2009) “Which Early Christianity?”, en Harvey, Susan Ashbrook y David G. Hunter (eds.) 66-84.
- (2017) “The Gnostic Myth”, en Paget, James Carleton y Judith Lieu. (eds.) 122-136.

- Knipfing, John R. (1923) "The *Libelli* of the Decian Persecution". *The Harvard Theological Review* 16-4: 345-390.
- Kroppenberg, Inge. (2010) "Law, Religion and Constitution of Vestal Virgins". *Law & Literature* 22-3: 418-439.
- Kurht, Amélie. (2000) *El Oriente Próximo en la Antigüedad. c. 3000- 330 a.C.* Trad. Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica.
- Labriolle, Pierre de. (2012) *The History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius*. Nueva York: Routledge.
- Leadbetter, Bill. (2009) *Galerius and the Will of Diocletian*. Londres: Routledge.
- Leppin, Hermut. (2007) "Old Religions Transformed. Religions and Religious Policy from Decius to Constantine", en Rüpke, Jörg. (ed.) 96-108.
- Levine, Lee I. (2004) "The first-century synagogue: critical reassessments and the assessments of the critical", en Edwards, Douglas R. (ed.) *Religion and Society in Roman Palestine. Old questions, new approaches*. Londres: Routledge. 70-102.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. (1979) *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Lieu, Judith. (1996) *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Londres: Continuum.
- (2016) *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*. Chennai: Bloomsbury.
- Lightstone, Jack N. (2006) "Roman Diaspora Judaism", en Rüpke, Jörg. (ed.) 345-377.
- Liverani, Mario (2005) *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Trad. Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica.
- López Salmonte, Francisco J. (1988) "Propaganda e ideología: La imagen de la realeza en los panegíricos latinos", en Candau Morón, José M., Fernando Gascó y Antonio Ramírez de Verger. (eds.) *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid: Coloquio. 141-163.
- Lozano Velilla, Arminda. (1995) "Vida política y fiestas religiosas en Estratonicea de Caria", en Alvar, Jaime, Blánquez, Carmen y Wagner, Carlos G. (eds.) 139-153.
- MacMullen, Ramsay. (1990) *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*. Princeton: Princeton University Press.
- (2015) "Social Ethic Models: Roman, Greek, Oriental". *Historia* 64-4: 487-510.
- Magdalena Anda, José Antonio. (2017) "La religión al servicio de la ideología imperial en Galieno (260-268 d.C.)" en Bravo, Gonzalo y Raúl González Salinero. (eds.) 295-312.
- Maravall, José Antonio. (1985) *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marion, Marie-Odile. (1998) "Antropología de la religión", en Garza, Mercedes de la y María del Carmen Valverde Valdés. (coords.) 31-57.
- Marjanen, Anti. (2009) "Gnosticism", en Harvey, Susan Ashbrook y David G. Hunter (eds.) 203-220.
- Marschies, Christoph. (2001) *Estructuras del cristianismo antiguo: un viaje entre mundos*. Trad. José Antonio Padilla Viñate. Madrid: Siglo XXI.
- (2002) *La gnosis*. Trad. Constantino Ruiz Gallardo. Barcelona: Herder.
- Martin, Luther H. (1989) "Roman Mithraism and Christianity". *Numen* 36-1: 2-15.
- Masri, Larisa. (2016) "Rome, Diplomacy and the Rituals of Empire: Foreign Sacrifice to Jupiter Capitolinus". *Historia* 65-3: 325-347.

- Millar, Fergus. (1977) *The Emperor in the Roman World*. Worcester: Duckworth.
- Molina Ayala, José. (2012) *Racionalidad y religión en la antigüedad tardía. Una introducción a Jámblico y a su tratado Sobre los misterios de Egipto*. (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 52) México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Momigliano, Arnaldo. (1983) “La cultura griega y los judíos”, en Finley, Moses I. (ed.) *El legado de Grecia. Una nueva valoración*. Trad. Antonio Prometeo Moya. Barcelona: Crítica. 333-354.
- (1997) *Estudios de historiografía antigua y moderna*. Trad. Stella Mastrangelo. (Sección de obras de Historia) México: Fondo de Cultura Económica.
- (1999) *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*. Trad. Gabriela Ordiales. (Breviarios, 467) México: Fondo de Cultura Económica.
- (2011) *De paganos, judíos y cristianos*. Trad. Stella Mastrangelo. (Breviarios, 518) México: Fondo de Cultura Económica.
- Morgan, Teresa. (2017) “Belief and Practice in Graeco-Roman Religiosity. Plutarch, *De Iside et Osiride* 379c”, en Paget, James Carleton y Judith Lieu. (eds.) 200-213.
- Muller, Friedrich-Hans. (2002) *Roman Religion in Valerius Maximus*. Londres: Routledge.
- Nock, A.D. (1933) *Conversion. The Old and the New in Religion From Alexander to Augustine*. Oxford: Clarendon Press.
- Norris Cochrane, Charles. (1992) *Cristianismo y cultura clásica*. Trad. José Carner. (Sección de Obras de Historia) México: Fondo de Cultura Económica.
- Novak, David. (2006) “Gentiles in the Rabbinic Thought”, en Katz, Steven T. (ed.) 647-662.
- Ogilvie, Robert M. (1995) *Los romanos y sus dioses*. Trad. Álvaro Cabezas. Madrid: Alianza.
- Olson, Carl. (ed.) (2008) *Celibacy and Religious Traditions*. Nueva York: Oxford University Press.
- Orrieux, Claude y Pauline Schmitt Pantel (1995) *Histoire grecque*. París: Presses Universitaires de France.
- Osiek, Carolyn, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch. (2007) *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Trad. Pedro J. Tosaus. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 122) Salamanca: Sígueme.
- Pagels, Elaine. (1982) *Los evangelios gnósticos*. Trad. Jordi Beltrán. México: Grijalbo.
- (2004) *Más allá de la fe. El evangelio secreto de Tomás*. Trad. Mercedes García Garmilla. Barcelona: Ares y Mares.
- Paget, James Carleton y Judith Lieu. (eds.) (2017) *Christianity in the Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perkins, Judith. (1992) “The “Self” as Suffer”. *Harvard Theological Review* 85-3: 245-272.
- (2009) *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*. Nueva York: Routledge.
- Piñero, Antonio. (2007) *Los cristianismos derrotados*. Madrid: EDAF.
- Pomeroy, Sarah B. (1987) *Diosas, rameras, esposas, esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*. Trad. Ricardo Lezcano Escudero. Akal: Madrid.
- Potter, David. (ed.) (2006) *A Companion to the Roman Empire*. Malden: Blackwell.
- Preston, Rebecca (2001) “Roman questions, Greek answers: Plutarch and the construction of identity”, en Goldhill, Simon. (ed.)
- Price, S.R.F. (1998) *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (2012) “Religious Mobility in the Roman Empire”. *JRS* 102: 1-19.
- Pucci Ben Zeev, Miriam. (2006) “The Uprisings in the Jewish Diaspora, 116-117”, en Katz, Steven T. (ed.) 93-104.
- Puech, Henri-Charles. (dir.) (1978) *Historia de las Religiones Siglo XXI*. Trad. Isabel Martínez Martínez, et. al. México: Siglo XXI.
- Quasten, Johannes. (1973) *Patrología. Hasta el concilio de Nicea*. Trad. Ignacio Oñatibia. Madrid: Editorial Católica.
- Raisin, Jacob S. (1953) *Gentile Reactions to Jewish Ideals with Special References to Proselytes*. Nueva York: Philosophical Library.
- Rajak, Tessa (1997) “The Jewish Community and its boundaries”, en Lieu, Judith, John North and Tessa Rajak. (eds.) *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. Londres y Nueva York: Routledge. 9-28
- Ramírez Batalla, Miguel Ángel. (2005) *La idea de la romanidad en la Antigüedad Tardía (161-395)*. Tesis de licenciatura en Historia.
- (2007) “La actitud romana ante el pasado”, *Nova Tellvs* 25-2: 231-272.
- (2009) “Tradición y costumbres en la religión romana”, *Nova Tellvs* 27-1: 247-294.
- (2012) *Pars populi integra, plebs sordida. La imagen de los grupos inferiores de la sociedad romana en la época imperial*. Tesis de maestría en Historia.
- (2013) “*Christianos eimi*: La conformación identitaria del cristianismo primitivo”, en Ordoñez Aguilar, Manuel. (ed.) *Ensayos de historiografía medieval*. México: UNAM-Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- Rebillard, Éric. (2012) *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ítaca: Cornell University Press.
- Remijsen, Sofie y Willy Clarysse. (2008) “Incest or Adoption? Brother-Sister Marriage in Roman Egypt Revisited”. *JRS* 98: 53-61.
- Rhee, Helen. (2005) *Early Christian Literature. Christ and culture in the second and third centuries*. Nueva York: Routledge.
- Rives, James B. (1995) “Human Sacrifice among Pagans and Christians” *JRS* 85: 65-85.
- (1996) “The Blood Libel against the Montanist”. *Vigilae Christianae* 50-2: 117-124.
- (1999) “The Decree of Decius and the Religion of Empire”. *JRS* 89: 135-154.
- (2007) *Religion in the Roman Empire*. Singapur: Blackwell.
- (2011) “Religious Choice and Religious Change in Classical and Late Antiquity: Models and Questions”. *ARYS* 9: 265-280.
- Robert, Jean-Noel. (1999) *Eros romano. Sexo y moral en la antigua Roma*. Trad. Eduardo Bajo Álvarez. Madrid: Complutense.
- Rodríguez Neila, Juan Francisco. (2003) “El apogeo de Roma: la dinastía de los Antoninos”, en García Pantoja, Joaquín. (coord.) *Historia Antigua (Grecia y Roma)*. Barcelona: Ariel.
- (2010) “La religión pública como espacio integrador de la sociedad municipal romana”, en Navarro, Francisco Javier. (ed.) *Pluralidad e integración en el mundo romano*. Navarra: Universidad de Navarra. 141-176.
- Rostovtzeff, Mijail. (1993) *Roma. De los orígenes a la última crisis*. Trad. Tula Núñez de la Torre. Buenos Aires: EUDEBA.
- Rouselle, Aline. (1989) *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial del siglo II al IV de la era cristiana*. Trad. Jorge Vigil. Barcelona: Península.
- Runesson, Anders. (2008) “Inventing Christian Identity: Paul, Ignatius and Theodosius”, en Holmberg, Bengt. (ed.) *Exploring Early Christian Identity*. Tubinga: Mohr Siebeck.

- Rüpke, Jörg. (ed.) (2007) *A Companion to Roman Religion*. Malden: Blackwell.
- (2014) *Religion. Antiquity and its Legacy*. Nueva York: I.B. Taurus.
- (2016) *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ítaca: Cornell University Press.
- Sabatucci, Dario. (1979) “Religione”, en Dario Sabatucci, Adolfo Levi y Vittorio de Marco. *Roma antica. Religione-Filosofia-Scienza*. Roma: Jouvence.
- Sabine, George. (1994) *Historia de la teoría política*. Trad. Vicente Herrero. México: Fondo de Cultura Económica.
- Safrai, Shmuel. (1991) “Época de la Misná y el Talmud”, en Ben-Sasson, H.H. (ed.) 359-442.
- Salisbury, Joyce E. (1997) *Perpetua’s Passion. The Death and Memory of a Young Roman Woman*. Nueva York: Routledge.
- Satlow, Michael L. (2006) “Rabbinic View on Marriage, Sexuality and the Family”, en Katz, Steven T. (ed.) 612-626.
- Sawyer, Deborah F. (1996) *Women and Religion in the First Christian Centuries*. Londres: Routledge.
- Sawyer, John F.A. (1999) *Sacred Languages and Sacred Texts*. Londres: Routledge.
- Schäfer, Peter. (1997) *Judeophobia. Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- (2003) *The History of the Jews in the Graeco-Roman World*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Schiffman, Lawrence H. “Messianism and Apocalypticism in Rabbinic Texts”, en Katz, Steven T. (ed.) 1053-1072.
- Schwartz, Seth. (2001). “The Rabbi in Aphrodite’s Bath: Palestinian Society and Jewish Identity in the High Roman Empire”, en Goldhill, Simon. (ed.) 335-361.
- Scheid, John. (1991) *La religión en Roma*. Trad. José Joaquín Caerols Pérez. Madrid: Ediciones Clásicas.
- (2006) “Urban Religion and Imperial Expansion: Priesthoods in *Lex Ursonensis*”, en Blais, Lukas de, Peter Funke y Johannes Hahn. *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*. Leiden: Brill.
- (2007) “Religions in Contact”, en Johnstone, Sarah Iles. (ed.) *Ancient Religions*. Cambridge Mass: The Belknap Press. 112-125.
- Shaper, Joachim (2001) “The Pharisees”, en Horbury, William, W.D. Davies y John Sturdy (eds.)
- Shaw, Brent D. (1985) “The Divine Economy: the Stoicism as a Ideology”. *Latomus* 44-1: 16-52.
- Shelton Jo-Ann. (1988) *As the Romans Did. A Sourcebook in Roman Social History*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sherwin-White, A. N. (1973) *The Roman Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Shochat, Yamir. (1985) “The Change in the Roman Religion at the Time of the Emperor Trajan”. *Latomus* 44-2: 317-336.
- Simon, Marcel (1976) “Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive”. *Numen* 26-1: 40-66.
- Skaursane, Oskar. (2017) “Ethnic Discourse in Early Christianity”, en Paget, James Carleton y Judith Lieu. (eds.) 250-264.
- Sordi, Marta. (1998) *Los cristianos y el Imperio romano*. Trad. Amanda Rodríguez Fierro. (Ensayos, 49) Madrid: Encuentro.

- Sparworth, J.S. “Adriano y el pasado griego”, en García Copete, Juan Manuel y Elena Muñoz Grijalvo. (eds.) 113-123.
- Stanley Spaeth, Barbette. (1996) *The Roman Goddess Ceres*. Austin: University of Texas Press.
- Stanton, Graham. (1998) “Justin Martyr’s *Dialogue with Trypho*: group, boundaries, proselytes and God-fearers”, en Stanton, Graham y Guy Stroumsa. (eds.) 263-278.
- Stanton, Graham y Guy G. Stroumsa. (eds.) (1998) *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ste Croix, G.E.M. de. (1981) “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?”, en Finley, M.I. (ed) *Estudios sobre historia antigua*. Trad. Ramón López. (Akal Universitaria, 8) Madrid: Akal. 233-273.
- (1988) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Trad. Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica.
- Stemberger, Günter. (2011) *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*. Trad. Lorena Miralles Maciá. Madrid: Trotta.
- Stern, Menajem. (1991) “Periodo del Segundo Templo”, en Ben-Sasson, H.H. (ed.) 221-355.
- Storoni Mazzolani, Lidia. (1970) *The idea of the city in Roman thought. From walled city to spiritual commonwealth*. Trad. S.O. Donell, Bloomington y Londres: Indiana University Press.
- Stroumsa, Guy G. (1998) “Tertullian on idolatry and the limits of tolerance”, en Stanton, Graham y Guy Stroumsa. (eds.) 173-184.
- Syme, Ronald. (2010) *La revolución romana*. Trad. Antonio Blanco Freijeiro. Barcelona: Crítica.
- Torjesen, Karen Jo. (2009) “Clergy and Laity”, en Harvey, Susan Ashbrook y David G. Hunter (eds.) 389-405.
- Traina, Giusto. (2011) *428 después de Cristo. Historia de un año*. Trad. Manuel J. Parodi Álvarez. (Akal Universitaria, 309) Madrid: Akal.
- Trebolle Barrera, Julio. (1998) *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Trotta.
- Torres, Juana. (2009) “Recursos retóricos en la polémica entre cristianos y paganos (ss II-V): el género del diálogo”, en López Salva, Mercedes. (coord.) *De cara al más allá: conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Málaga: Pórtico
- Turcan, Robert. (1978) “Las religiones orientales en el Imperio romano”, en Puech, Henri-Charles. (dir.) v.5. 37-96.
- (1997) *The Cults of the Roman Empire*. Trad. Antonia Nevill. Cornwall: Blackwell.
- Vagenvoort, Hendrik. (1980) *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*. Leiden: Brill.
- Van Andringa, William. (2007) “Religions and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language”, en Rüpke, Jorg. (ed.) 83-95.
- Van Nijf, Onno M. (1997) *The civic world of professional associations in the Roman East*. (Dutch monographs on ancient history and archaeology, 17) Amsterdam: J.C. Gieben Publisher.
- Várhelyi, Zsuzsanna. (2010) *The Religion of Senators in the Roman Empire. Power and the Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vernant, Jean-Pierre. (2002) *Entre mito y política*. Trad. Hugo Francisco Bauzá. (Sección de obras de Historia) México: Fondo de Cultura Económica.

- Veyne, Paul. (1976) *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. París: Editions du Seuil.
- (1989) "El imperio romano", en Ariès, Phillipe y Georges Duby. (eds.) *Historia de la vida privada*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus. v.1. 9-227.
- (1991) *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1996) "Humanitas: romani e no", en Andrea Giardina (ed.) *L'uomo romano*. Trad. Paolo Russo. (Economica Laterza, 13) Roma-Bari: Laterza. 385-415.
- (2004) *La società romana*. Trad. Carlo Di Nonno. (Economica Laterza, 66) Roma-Bari: Laterza.
- (2006) *La vita privata nell'Impero romano*. Trad. de María Garin. (Economica Laterza, 187) Roma-Bari: Laterza.
- (2008) *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*. Trad. María José Furió. Barcelona: Paidós.
- (2009) *El Imperio grecorromano*. Trad. Elena del Amo. Madrid: Akal.
- (2010) *Sexo y poder en Roma*. Trad. María José Furió. Barcelona: Paidós.
- Vidal, César. (2000) *El Talmud*. Madrid: Alianza.
- Vierow, Heidi. (1999) "Feminine and Masculine Voices in the Passion of Saints Perpetua and Felicitas". *Latomus* 58-3: 600-619.
- Walbank, F.W. (1978) *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano de Occidente*. Trad. Doris Rolfe. Madrid: Alianza Universidad.
- Wallace-Hadrill, Andrew. (1982) "Civilis Princeps: Between Citizen and King". *JRS* 72: 32-48
- Warde Fowler, W. (1971) *The Religious Experience of the Roman People. From the Earliest Times to the Age of Augustus*. Nueva York: Cooper Square.
- Watson, Alaric. (1999) *Aurelian and the Third Century*. Nueva York: Routledge.
- Whitmarsh, Tim. (2017) "Away with the Atheists! Christianity and Militant Atheism in the Early Empire", en Paget, James Carleton y Judith Lieu. (eds.) 281-293.
- Whittaker, John. (1979) "Christianity and Morality in the Roman Empire". *Vigilae Christianae* 33-3: 209-225.
- Wilken, Robert Louis. (2003) *The Christians as the Romans saw them*. New Haven: Yale University Press.
- Williams, Margaret. (2000) "Jews and Jewish Communities in the Roman Empire", en Huskinson, Janet. (ed.) 305-333.
- (2016) "Juvenal, the Jews and Judaism. Two Puzzling Allusions re-Interpreted". *Latomus* 75-1: 116-128.
- Witt, R.E. (1971) *Isis in the Ancient World*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Wittmayer Balon, Salo. (1952) *A Social and Religious History of the Jews*. Nueva York: Columbia University Press.
- Woolf, Greg. (1998) *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009) "Found in Translation. The Religion of the Roman Diaspora", en Hekster, Olivier, Sebastian Schmidt-Hofner y Christian Witschel. (eds.) 239-252.
- Yavetz, Zvi. (1987) "The urban plebs in the days of the Flavians, Nerva and Trajan", en Reverdin, Olivier y Bernard Grange. (eds.) *Opposition et resistances a l'Empire d'Auguste a Trajan*. (Entretiens sur l'Antiquité classique, 33) Ginebra: Fundación Hardt.