

LO SACRO Y LA TUMBA

Peter BROWN

Traducción: Jorge RIGUEIRO GARCÍA

Universidad de Buenos Aires

Procedencia del texto:

Título: “Le sacré et la tombe”.

Referencia bibliográfica: *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, traduit par Aline Rousselle, París, Les Éditions du Cerf, 1984, capítulo 1, pp. 11-35.

Original: *The Cult of Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, “The Holy and the Grave”, pp. 1-22.

Este libro trata sobre el contacto entre el Cielo y la tierra, y del rol que tienen en este contacto los humanos. Además se tratará sobre la emergencia, la orquestación, y la función, que desde el fin de la Antigüedad, de lo que es para la cristiandad el “el culto de los santos”. Se puede, por ejemplo, analizar la vida religiosa y la organización de la Iglesia cristiana del Occidente mediterráneo, entre el siglo III y el VI, por las tumbas completas, las reliquias, o los objetos ligados a los cuerpos de difuntos de santos y santas, confesores y mártires.

El culto de los santos, tal como se ha constituido desde el fin de la Antigüedad, está tan estrechamente integrado al próximo milenio de historia cristiana, que tenemos una tendencia a creer que es una producción propia de ésta. Su origen llama la atención y, si es problemática su documentación, tanto literaria como arqueológica, seguiría aún su búsqueda. Pero todas las implicancias que significaron para los contemporáneos la comunicación entre Cielo y Tierra a través del emplazamiento de la tumba de un ser humano muerto, no han suscitado las investigaciones que el tema merece. Porque significaría romper las barreras que han existido en las mentes de los mediterráneos por mil años, y entroncar con categorías y lugares que por lo usual han sido meticulosamente contrastados.

Una cosa se puede decir con certeza sobre la religión mediterránea tardo-antigua: mientras no parece haberse vuelto marcadamente “de otro mundo”, era más enfáticamente “de un supramundo”¹. Su punto de partida estaba en la creencia de la existencia de una falla

¹ BROWN, Peter: *The making of late Antiquity*; Harvard University Press, 1978, pp. 16-18; *Genésede l'Antiquité tardive*, trad. fr. A. Rousselle, París, Gallimard, 1983.

que dividía la faz del Universo. Sobre la Luna se podía divisar la calidad divina del Universo en la estabilidad inalterable de las estrellas. La Tierra se extiende bajo la Luna *in sentina mundi* —como la borra en el fondo de un vaso resplandeciente.² Morir podría significar el franqueamiento de esta hendidura. A la muerte, el alma se separaba de un cuerpo compuesto de la hez terrestre, y podría ganar o recuperar, un lugar íntimamente congruente con su verdadera naturaleza, en la claridad luminosa suspendida por sobre la Tierra en la atrayente proximidad de los apretados racimos de la Vía Láctea.³ Ya fuera que este estado de cosas fuese eterno, o como esperaban judíos y cristianos, limitado al largo hiato que precede a la Resurrección de los muertos, los cuerpos muertos se inscribían en la insensibilidad y la opacidad del mundo sublunar, mientras el alma gozaba de la inalterable claridad del resto del Universo.⁴

Plutarco, escritor del siglo II de la era cristiana, ya lo había anunciado. La creencia popular en la *apotheosis* corporal de Rómulo —la desaparición de su cuerpo en el Cielo— le pareció un triste ejemplo del funcionamiento de la “mentalidad primitiva”. Pues la estructura conocida del Universo se oponía a ella. El alma virtuosa podía compartir la divinidad de las estrellas; pero esto no podría producirse antes de que el cuerpo fuera descartado, y el alma hubiera recuperado su verdadero lugar, pasando al Cielo, tan rápido y seco como un relámpago que quita instantáneamente la nube húmeda y oscura de la carne.⁵ Creyendo en la resurrección de los muertos, los judíos y cristianos pudieron entrever que las barreras del Universo serían rotas: Elías y Cristo habían triunfado donde el Rómulo de Plutarco había fracasado. Pero, para el tiempo presente, la barrera entre la tierra y las estrellas quedaba firmemente establecida para el cristiano medio como para todo hombre de la antigüedad. Es así como cuando Prudencio (un cristiano del siglo IV) al evocar la Resurrección, no pudo expresar su creencia sino de un modo absolutamente opuesto de la visión del mundo tradicional. Se constituía así, el reconocimiento tácito de esta visión de un mundo que guarda todo su vigor:

² SAN AGUSTÍN; *Sermones*; 18,1.

³ CUMONT, F.: *Astrología y religión entre los griegos y los romanos*, Nueva York, Dover Books, 1960, pp. 92-110.

⁴ ILCV 391, 3:6: “mens videt astra, quis tumuli complectitur artus”. Ver Lidia STORONI MAZZOLANI, *Sul mare Della vita*, Rizzoli, 1969, para un comentario de estas inscripciones, plenas de finezas. Ver también E.NORDTROM, ‘*Ravennastudien*’, Upsala, Almqvist et Wiskel, 1953, p. 31, respecto de la significación de la cúpula estrellada del mausoleo de Gala Placidia.

⁵ PLUTARCO, *Romulus*, 28, 6.

Pero si la esencia ardiente del alma piensa en su alto origen, y deja de lado la adormecedora mancha de la vida: entonces llevará consigo, también, la carne en la que se ha presentado y la carga también de regreso entre las estrellas.⁶

Pero la resurrección estaba a una distancia inconcebible, y Prudencio era un poeta singularmente audaz. En general, los constructores cristianos de monumentos continuaron a lo largo de los siglos V y VI cubriendo las tumbas de inscripciones versificadas que conservan las tradicionales visiones del mundo.⁷ Al principio del siglo VI, por ejemplo, un obispo de Lyon evitó caer en paradojas vertiginosas: la antítesis inmemorial le fue suficiente: *Astra foveant animam corpus natura recepit*.⁸

De todas maneras, casi contemporáneo al emperador Juliano el Apóstata, el rabino Pinhas ben Hama, pudo llamar la atención respecto de una paradoja que tenía que ver con las tumbas de los santos. Él solía decir:

“Si los padres del mundo (los patriarcas) hubiesen deseado que el lugar de su reposo se estableciera en lo Alto, hubiesen encontrado allí su placer, pero luego del momento de sus muertes y sepultura aquí en lo bajo, es donde adquieren el mérito de ‘santos’”⁹.

Es evidente que el rabino hablaba de las tumbas de los patriarcas en Tierra Santa. Sus ocupantes devinieron “santos”, porque ponían a disposición de los fieles en torno a sus tumbas en la tierra una medida del poder y la misericordia en la que podrían haber tomado su descanso lo Alto. Las tumbas de santos —que fueron como las solemnes tumbas de los patriarcas judíos, cavadas en la roca de Tierra Santa, o, como en los círculos cristianos, las sepulturas, los fragmentos de cuerpos, o los objetos que estuvieron en su contacto— gozaban de un lugar privilegiado, donde los polos opuestos de Cielo y Tierra se reencontraban. La piedad del fin de la Antigüedad, como nosotros la veremos desde estos capítulos, se concentraba en torno de la obsesión por sentir la sorpresa que podría sobrevenir cuando se pusieran en contacto ambas categorías en el fondo del espíritu humano.

Al fin del siglo VI, las tumbas de santos, que se encontraban en áreas extramuros de las principales ciudades del antiguo Imperio de Occidente, se convirtieron en centros de

⁶ PRUDENCIO: *Cathemerinon*, 10,29. Ver Richmond Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, University of Illinois Press, 1962, pp. 311-313.

⁷ G. SANDERS, *Licht en Duisternis in de christelijke Grafchriften*, 2 vol. Bruxelles, Vlaamse Akademie voor Letteren, 1956, 1, p. 502-513, y Los cristianos frente a la epigrafía funeraria latina, en *Assimilation et résistance: la cultura gréco-latine dans le monde ancien*, trabajos del VIº Congreso internacional de estudios clásicos; ed. D.M. Pippi di, Bucarest, Editura Academiei, Paris, Les Belles Lettres, 1976, pp. 283-299.

⁸ ILCV, 1070, 5.

⁹ MIDRASH, Ps.16, 2: H. L.Strac y P.Billerbeck: *Mentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, C.M. Beck, 1926, I, 892.

atracción para la vida eclesiástica de su región.¹⁰ Es así que se creía que los santos habían subido al Cielo pero estaban presentes en sus tumbas terrestres. El alma de san Martín, por ejemplo, podía “seguir marchando”; pero su cuerpo, en Tours, definitivamente no se esperaba que “yaciera en una tumba enmohecida”. El médico judío local podía expresar sus dudas: “Martín no os servirá de auxilio, él reposa en la tierra ahora y él ha retornado a la tierra... un hombre muerto no puede curar a ningún vivo”¹¹. Estas dudas no son compartidas por la inscripción funeraria:

“Hic conditus ast sanctae memoriae Martinus episcopus] Cujus anima in manu Dei est, sed hic totus est Praesens manifestus omni gratia virtutum”. (Aquí yace Martín, el obispo, de santa memoria cuya alma está en la mano de Dios. Pero aquí presente, entero, manifiesto por milagros de toda especie)¹².

El contacto entre el Cielo y la Tierra se hizo evidente también en las formas adoptadas por los contemporáneos al diseñar y describir las capillas de santos. Llenas de grandes candelabros, sus innumerables luces se reflejaban en los mosaicos tornasolados y eran atrapadas por las bóvedas doradas, las *memoriae* romanas tardías se asemejaban a las inmutables luces de la Vía Láctea, y tan sólo a pocos metros de la tumba.¹³

Para un mediterráneo de tronco tradicional, casi todo eso hubiera sido periférico, y algo de él, francamente asqueroso. Como escribiera Artemido de Daldis hacia el siglo II, soñar que eres un curtidor es un mal sueño, “pues los curtidores manipulan cuerpos muertos y viven fuera de la ciudad”.¹⁴ El ascenso del culto de los santos tuvo lugar en los grandes cementerios que se establecieron en las afueras de las villas del mundo romano: y como la manipulación de cuerpos muertos, el culto cristiano de los santos incluyó rápidamente las operaciones consistentes en desenterrar, desplazar, desmembrar —inclusive la avidez por tocarlos y besarlos— las osamentas de muertos y, frecuentemente, su instalación dentro de los perímetros de los cuales los muertos habían sido excluidos otrora. Un elemento paradójico siempre rodeó al cristiano transgrediendo establecido por el Universo. Mas el impacto del culto a los santos sobre la topografía de la ciudad/población romana puede ser fijado sin ambigüedad: dará preeminencia absoluta a los espacios conocidos hasta ese momento como la antítesis de la vida pública de la ciudad de los vivos;¹⁵ pero en torno del final del período, la frontera inmemorial entre la ciudad de los vivos y la de los muertos fue finalmente rota

¹⁰ Esto ha sido estudiado especialmente en el ámbito galo.

¹¹ GREG. TUR.: VM 3,5, p. 194.

¹² E. LE BLANT, *Les Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris, 1856, I, p. 240.

¹³ VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 3,7, 41 y 46: Fulgorem astrorum meditantur teca metallo. Et terram stellis credit habere suas.

¹⁴ ARTEMIDORO, *Oneirocriticon*, 1, 51.

¹⁵ ANDERSEN, Carl: *Einführung in die christliche Archäologie*; Gottingen, Vandenhoeck y Ruprecht, 1971, pp. 27-28, con amplia bibliografía.

por la entrada de las reliquias alojadas en el interior de los muros en las principales ciudades del fin de la Antigüedad, y la multitud de tumbas ordinarias cavadas en su derredor.¹⁶ Incluso cuando estaban confinadas a su espacio propio, las áreas de los muertos, la normativa pública de adoración y las tumbas de los muertos se hacían coincidir de una manera y con una frecuencia para la que la imaginación pagana y judía tenía poca provisión.¹⁷

La ruptura y ocasional inversión de antiguas barreras, implicadas en el culto de los santos de la Antigüedad tardía, parece marcar el fin de una cierta visión de las relaciones entre los muertos humanos y el Universo, con, como consecuencia inmediata, un desplazamiento de barreras por las cuales los mediterráneos se habían esforzado en circunscribir el rol de los muertos, y sobre todo de aquellos muertos a los que estaban atados por fuertes lazos de parentesco y origen.¹⁸ Todo lo que se pueda aportar a la comprensión del culto a los santos, al conocimiento de paralelos y antecedentes paganos, es lo que han desentrañado y comprobado los mismos en un sistema de relaciones entre lo divino y lo humano, muertos y vivos, que desplazó sutilmente las fronteras de la geografía familiar.

Pongamos un ejemplo bien conocido: la relación entre el culto antiguo de los héroes y el de los mártires cristianos.¹⁹ La idealización de los muertos parece natural a hombres de tiempos helenos y romanos. De la misma manera ofrecía una suerte de culto a los difuntos, sea en el marco familiar, sea como un elemento de un culto público en el caso de muertos excepcionales como los héroes o emperadores, a condición de hacérselos dentro de límites estrictamente establecidos. Así, la práctica de la heroización, particularmente en el culto privado, ofrecido por la familia al difunto como un héroe, en un mausoleo especialmente construido, ha sido invocado para aclarar uno de los problemas de la arquitectura y decoración de las *memoriae* paleocristianas.²⁰ Luego de esto, puede encontrarse la misma analogía con el culto de la tumba del héroe. Porque la posición del héroe había sido delimitada por un muy antiguo pasaporte que no tenían las personas sujetas a la corrupción

¹⁶ B. KOTTING, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*; Colonia, Westdeutsche Verlag, 1965; J. GUYON, La vente des tombes [...] *travers l'épigraphie de la Rome chrétienne*, *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Antiquité*, 86, 1971, p. 594: "La levée de l'interdit religieux sur la sépulture intra muros, vieux d'un millénaire... est le signe d'une véritable mutation historique"; G. DAGRON, *Le christianisme dans la ville byzantine*, *Dumbarton, Oaks Papers*, 31, 1977, pp. 11-19.

¹⁷ T. KLAUSER, *Christliche Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung*, *Gesammelte Arbeiten*, ed. Dassmann, Munster, Westfalia, 1974, pp. 221-229.

¹⁸ Quisiera insistir en este punto. No puedo sugerir que Grecia y Roma clásicas se distinguieran por un sentido automático en cuanto la polución / profanación de muertos, ni que los cristianos repentinamente aborrecieran de él. El problema de los muertos es otro: para cada uno, sus propios muertos, o los de su ciudad, podían o no convertirse en objeto de repugnancia o de riesgo sobrenatural, si alguna costumbre local convalidase tal concepto. Cfr. con GNOLI y J. P. VERNANT: *La muerte, los muertos, en las sociedades antiguas*, Cambridge, Paris, 1982.

¹⁹ F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, 2 vol., Giessen, Topelmann, 1900-1912.

²⁰ Este es un punto calurosamente debatido.

de la carne, y que no la padecían: la distinción entre las formas de un culto a los héroes y los dioses inmortales tendía a mantenerse.²¹ Sobre todo, lo que parece estar casi ausente en la creencia pagana sobre el rol de los héroes es la insistencia de todos los escritores cristianos de que los mártires, precisamente por haber muerto como seres humanos, disfrutaban de una estrecha intimidad con Dios. Esta intimidad fue el “*sine qua non*” de su capacidad para interceder por sus hermanos mortales, y por tanto a protegerlos. El mártir era “el amigo de Dios”. Él podía ser un intercesor de una manera en que jamás podría haberlo sido un héroe.²²

Así, en la creencia cristiana, la tumba, la memoria del muerto, como el ceremonial religioso que rodearía este recuerdo, estaba situada en una estructura de relaciones entre Dios, el muerto y los vivos, absolutamente diferente. Explicar el culto cristiano de los mártires como una pervivencia del culto pagano de héroes,²³ presenta menos interés que la reconstrucción de la forma y la función de una basílica paleocristiana a partir de algunas columnas y capiteles, copiados de edificios clásicos que ella a veces ha incorporado a sus arcadas.²⁴

En efecto, el fin de la Antigüedad, devino en cristiana, y podría justamente ser presentada como la inversión del Hipólito de Eurípides. El amargo mensaje de esta obra habla sobre las fronteras existentes entre hombres y dioses que deberían ser mantenidas. Pues Hipólito había gozado de la intimidad con la diosa Artemisa durante su vida, pero la mano de la muerte abre un abismo entre Artemisa, la inmortal, e Hipólito, el ser humano mortal. Ella no puede menos que señalar: “No, yo no puedo pasear mi mirada por sobre los muertos ni corromper mi vista con las vidas de los que se evaporan”²⁵.

Se nos hace necesario comparar estos versos con el versículo del salmo frecuentemente aplicado por los escritores latinos sobre el rol de los mártires “*Oculi Domini*

²¹ Nada más ver los matices introducidos por A. D. NOCK, *The cult of heroes*; Harvard Theological Review, 37, 1944, pp. 141-174, reproducidas en los *Essays in Religion and the Ancient World*, ed. Stewart, Oxford, Clarendon Press, 1972, II, pp. 575-602.

²² L. GERNET: *Le Génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel, 1932, p. 264, y 1970, p. 221: “Es sabido que los héroes no son conocidos como intercesores. Con la divinidad propiamente dicha, ellos no tienen una actividad relevante”.

²³ Esto me parece ser un punto crucial dentro de la tentativa clásica de hacer derivar de prácticas paganas la mayor parte de las características del culto de los santos: Ernst LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche*, Tübingen, Mohr, 1904, pp. 14-48. Cuando los autores cristianos hablan de “héroes”, es un ornamento literario que también trae connotaciones culturales más allá del propio término.

²⁴ F. W. DEICHMANN: *Die Spolien in der spätantiken Architektur*; Sitzungsberichte der bayerischen Akademie Wissenschaften: Philol.-hist. Klasse, 1975, n° 6.

²⁵ EURIPIDES, *Hipólito*, v. 1437-1438. Comparar con Paulin de Nole con el sacerdote Clair, amortajado frente a un altar, Ep. 32, 25: “*Divinis sacris animae iungentur odores*”.

super iustos, et aures eius ad preces forum" (Sal. 33; 16)²⁶ para medir las distancias entre ambos mundos.

Se equivocarán aquellos que supongan, que sobre la mitad del siglo IV, un vago sentimiento religioso había sobrepasado insensiblemente los límites que el paganismo mediterráneo había tentado de realizar con la división entre vivos y muertos. Lejos de eso. Sobre este punto, la retórica del cristianismo respecto del mundo pagano encontrará una profunda indignación religiosa. Podremos aventurar con precisión que el progreso del cristianismo está marcado por la consonancia con las ideas paganas sobre el culto de los mártires. Ya que el progreso de este culto significaba para los paganos un lento y doloroso socavar las antiguas barreras que presagiaba el final extendiendo de nuevo sobre la tierra "las tinieblas de las que hablaban viejos mitos" en los que las antiguas marcas serían borradas.²⁷ En el momento del ataque al culto de los santos, Juliano el Apóstata hizo remarcar que este culto era una novedad sin ninguna garantía evangélica: pero su repulsión religiosa se aplicó, sobre todo, a la relación entre los vivos y los cadáveres, relación implicada en la práctica cristiana: "Ustedes no cesan de juntar nuevos cadáveres a los ya existentes de tiempos pasados. Han inundado el mundo de tumbas y de sepulcros"²⁸. Él opuso al culto practicado sobre las tumbas de los santos toda la repugnancia experimentada por los profetas del Antiguo Testamento respecto de los que habían profanado tumbas y sepulcros para librarse a la adivinación y brujería.²⁹ Como emperador, Juliano podía darse el lujo de reimponer una tradicional legislación romana tendiente a mantener a los muertos en su lugar. ¿Cómo podían los hombres tolerar las prácticas cristianas como las procesiones cristianas con reliquias?

...Transportar cadáveres a través de una populosa reunión en medio de una muchedumbre densa, humillarse con el mal olor de los muertos. ¿Cómo la luz del día, así tocada por la muerte, puede parecer majestuosa? ¿Cómo, luego de haber asistido a una de esas reuniones, se pueden aproximar a los dioses y a los templos?"³⁰.

²⁶ SALVIEN, *De Gubernatione Dei*, 2, 1, 3, ed. y trad. Lagarrigue, *Fuentes Cristianas*, 220, 1975, p. 160; Greg. Tur., V F. 1, 113.

²⁷ EUNAPO DE SARDES, *Vidas de sofistas*, 472, ed. y trad. ingl. W C Wright, Loeb, 1921.

²⁸ JULIANO, *Contra Galileos*, 335 C.

²⁹ ID., *Ibid.* 339, citando a Isaías 65, 4.

³⁰ JULIANO, *Lettre 136*, ed. y trad. J. Bidez, *Obras Completas*, t. I, col. Univ. de Fr., 1960, p. 179. Ver A.D. NOCK, *Ensayos sobre religión*, II, p. 530: "He desired more than obedience, he wished to create a spirit". Los habitantes de Gaza atacaron al obispo por haber aportado en la ciudad el cadáver de un diácono "martirizado" a golpes de bastón; el "mártir" salvó la situación en su recuerdo al ser arrojado a la muchedumbre con garros. Marc Le Diacre, *Vie de Porphyre*, 25, ed. H. Gregoire y M Kugener, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 22.

En un poema del fin del paganismo en Egipto, compuesto por Eunapo de Sardes, sentimos todo el horror macabro suscitado por la retórica cristiana:

“Porque ellos recogieron las osamentas y los cráneos de criminales que habían sido ejecutados por toda suerte de crímenes... se hicieron dioses y pensaron devenir mejores ensuciándose en sus tumbas. ‘Mártires’ llaman a sus muertos, y de una cierta manera ministros, y embajadores próximos a los dioses a los cuales le presentan las oraciones de los hombres”³¹.

Hacia el final del siglo IV, la extensión del culto de los mártires provocó una transformación visible de la relación entre la importancia acordada al dominio de los vivos y la acordada al dominio de los muertos, en la mayoría de las ciudades tardoantiguas. En los cementerios, los grandes grupos arquitectónicos surgieron como champignones. Para citar tan sólo un ejemplo: hacia principios del siglo V, la ciudad norafricana de Tebas fue flanqueada por un enorme sitio de peregrinaje, construido en el cementerio, sin duda, en torno de la tumba de santa Crispina. El santuario estaba delineado según el estilo oficial, asociado con el renacimiento teodosiano. El trayecto de la procesión, aproximadamente 150 m., pasaba por los grandes arcos de triunfo y a lo largo de pórticos, entre las tumbas, a la salida de Tebas, sobre calles y pórticos de una ciudad clásica.³² En los mismos años, Paulino de Nole se pudo felicitar de haber edificado en torno de la tumba de san Félix, en un lugar situado en la periferia de la ciudad desde ese momento llamada Cimitile, “el cementerio”, un complejo tan importante, que el visitante lo confundiría con una segunda ciudad.³³

En efecto, desde el momento en que ha variado la repartición entre lugares habitados y no habitados respecto de la civilización del hombre antiguo, el cristianismo había cambiado alegremente el paisaje romano del fin de la Antigüedad. En los comienzos del siglo IV, la expresión del monacato había revelado que los cristianos deseaban de todo corazón patrocinar las comunidades que habían optado deliberadamente por la antítesis de la vida urbana establecida. Como escribiera Atanasio, a propósito de san Antonio y sus monjes, los monjes habían “fundado una ciudad en el desierto”, es decir, en un lugar absolutamente impropio para la vida urbana.³⁴ Hubo un cambio operado entre lo urbano y lo no urbano por este tipo de poblaciones experimentadas en el desierto, las que transpusieron las puertas de

³¹ EUNAPO DE SARDES, 472.

³² CHRISTERN, Jürgen: *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*, Wiesbaden, F. Steiner, 1976, pp. 221-250.

³³ PAULINO, *Carm.*, 28, 177;; R. C. GOLDSCHMIDT: *Paulinus' churches at Nola. Texts, Translation and Commentary*, Amsterdam, North Holland, 1940; A. Weis, *Die Vertielung der Bildzyklen des Paulins von Nola in der Kirchen von Cimitile (Campanien)*, *Romanische Quartalschrift*, 52, 1957, pp. 129-150.

³⁴ ATANASIO, *Vida de Antonio*, 14: *Hermos epolishth hypo monachón*. HELIODORO, *Aethiopica*, 1, 5, 3.

las ciudades al fin del siglo IV y durante el V, por la acción de los obispos, quienes empezaron a fundar ciudades en los cementerios.³⁵

Lo remarcable, entonces, es el resultado de ese cambio. Los obispos de Europa occidental terminaron por orquestar el culto de los santos de manera que se asentase su propio poder en el interior de las viejas ciudades romanas, y sobre estas nuevas “ciudades fuera de la ciudad”. La residencia del obispo, y su basílica principal se encontraron siempre dentro de los muros, sin embargo, con relaciones exitosamente articuladas con los grandes santuarios situados a cierta distancia de la ciudad —San Pedro, sobre la colina Vaticana, en el exterior de Roma, San Martín, un poco alejada de Tours— asegurando así a los obispos de las antiguas ciudades del Imperio su superioridad en la Europa de la Alta Edad Media.

Hemos tenido frecuentemente la ocasión de observar que el control de los obispos sobre estos santuarios no debe ser tenido siempre por seguro: como ha dicho Wellington a propósito de Waterloo, “¡fue un verdadero milagro!” Mas, la victoria una vez adquirida, fue decisiva para la historia de la Iglesia de Europa occidental. En su retórica florida bien típica, Jerónimo aventura una crítica al culto de los santos:

“(pensad)... pues que el Obispo de Roma se confunde cuando, sobre las osamentas de Pedro o Pablo, que nosotros veneramos, y que vosotros consideráis como un montón de polvareda ordinaria, él ofrece sacrificios al Señor, y toma sus tumbas como los altares de Cristo”³⁶.

Teniendo en cuenta el éxito logrado por el Papado, podremos pensar que en definitiva, el Obispo de Roma no se ha equivocado.

Para triunfar sobre ésta y otras antiguas barreras, habría que derribarlas. Tumba y Altar fueron entonces, reunidos. El obispo y su clero llevaron a cabo el culto público en la proximidad de muertos humanos que han podido herir profundamente los sentimientos de un pagano o un judío. Encima, la antigua demarcación entre lo público y lo privado, que había dividido profundamente las anteriores generaciones de cristianos, como a todos los hombres del fin de la Antigüedad, fueron corroídas. Se declaró a la tumba del santo como de propiedad pública, como a ninguna otra tumba cristiana. Se la hizo accesible a todos y se la convirtió en el foco de formas de ritual comunes a toda la comunidad. Todos los recursos del arte, la arquitectura, las ceremonias y de la literatura fueron movilizados para afirmar la idea de que las tumbas y las reliquias santas eran más importantes, eminentes y accesibles que las

³⁵ En realidad, Paulino vivió con su comunidad en el edificio del santuario: LIENHARD T.: *Paulinus of Nola and Early western Monasticism*, Theophania, 28, Colonia, Peter Hanstein, 1977, p. 65, y 70-72.

(*) Cita de un poeta inglés del siglo XVII Andrew Marvell, *To his Coy-mistress*: “La tumba es un lugar magnífico y privado, pero nulo, creo yo, ahí no se puede abrazar ni besar”.

³⁶ JERONIMO: *Contra Vigilantium*, 8, Pl, 23, 346.

tumbas familiares que poblaban los cementerios. En verdad, si para todos los hombres de la Antigüedad, la tumba era un “lugar magnífico y privado”, propiedad de una familia que la cuidaba, las tumbas de santos y reliquias de santos se destacaron en alto relieve: se convirtieron en “no-tumbas”.

La unión entre la jerarquía eclesiástica de Europa occidental y las tumbas de muertos distingue a la Iglesia católica medieval de sus vecinos de Bizancio y del Próximo Oriente cristianos, judíos o musulmanes. En Europa occidental, el poder del obispo tendía a soldarse al poder del santuario. Además, el santuario, tendía a proveerse solo y abrirse su camino.³⁷ Los grandes santuarios cristianos y los sitios de peregrinaje del Mediterráneo oriental y del Oriente próximo, —inclusive Jerusalem— no fueron jamás movilizados, como los del oeste, para construir la base de estructuras durables de poder eclesiástico.³⁸

En el judaísmo, las tumbas santas y el rabinato evolucionaron cada uno por su lado. Los *loci* donde el Cielo y la Tierra se encontraban, como lo decía el rabino Pinhas ben Hama, aún no habían encontrado su *impresarios*. No se puede simplificar y reducir al absurdo la existencia de estas tumbas, por la falta de importancia que les dieron los judíos. Mas, las autoridades científicas y espirituales judías no creyeron necesario, como los obispos cristianos, apoyarse en las tumbas, lo que explica su falta de importancia. No es sorprendente, dada la manera en que fueron no valoradas, que hayamos tenido que esperar hasta 1958 para que Joachim Jeremias recuperara para nosotros el total significado de las sagradas tumbas judías en la Antigüedad tardía.³⁹ En el islam la situación es aún más curiosa. La tumba santa, aunque de inestimable importancia en todas las regiones del mundo islámico, ha tenido siempre un lugar poco relevante dentro de la ortodoxia.⁴⁰ Las observaciones etnográficas contemporáneas, sobre la función de los santuarios musulmanes, parecen retrotraernos a la Europa occidental de la Alta Edad Media, pero no están anudadas con la tradición islámica, sino desarrolladas en forma exuberante desde su periferia: de las montañas marroquíes, y desde Indonesia hasta el Atlas.⁴¹ Evidentemente, hubo entonces tumbas santas dentro del islam y dentro del judaísmo, pero sin la relevancia que el

³⁷ El sacerdote que estaba a cargo del santuario de Santa Tecla en Meriamlik, cerca de Seleucis, se convirtió en el portavoz de la santa y registrador de sus milagros; viviendo constantemente bajo la amenaza de excomunión por parte de un obispo que lo llama pillo, mientras que el otro lo trata de “archipuerco”. G. DAGRON, “El autor de Los actos y milagros de Santa Tecla”, *Analecta Bollandiana*, 92, 1974, pp. 5-11.

³⁸ Sobre la dificultad encontrada por los obispos de Jerusalén para crear un patriarcado separado, apoyados en la fuerza de los lazos con los lugares Santos, ver H. E. CHADWICK: “Faith and order at the Council of Nicea”, *Harvard Theological Review*, 53, 1960, pp. 180-186.

³⁹ JEREMIAS, Joachim, *Heiligengrüber in Jesu Umwelt*, Göttingen, Vanenhoeck y Ruprecht, 1958.

⁴⁰ GOLDZIEHER, I.: *Veneración de santos en Islam*, Muslim Studies, Londres, Allen & Unwin, 1971, pp. 255-341.

⁴¹ GELLNER, E.: *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfield, 1969, GILSENAN, M.: *Saints and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, Clarendon Press, 1973. Sigue una lista bibliográfica y reconocimientos del autor. Ver en original francés (n. de T.)

cristianismo les imprimió. Así, lo público y lo privado, la autoridad religiosa tradicional y el poder de los santos no se dieron jamás en ningún lugar como en Europa. La documentación con la que contamos refleja en parte la evolución que hemos descripto: nuestro bosquejo sobre el éxito de los santos muertos en Europa, debe su limpidez esencialmente al hecho que, como imágenes gemelas, el santuario y la autoridad religiosa oficial coinciden perfectamente.

Cualquiera que haya sido la relación entre las tumbas con la jerarquía eclesiástica, el Mediterráneo cristiano y su extensión al este y al noroeste, acabaron por puntualizar *loci* claramente señalizados, donde se encontraron Cielo y Tierra. El santuario que contenía la tumba, o más frecuentemente una reliquia fragmentada, era denominado en forma habitual con un simple “el sitio”: *loca sanctorum*, *ho topos*.⁴² Era un lugar en el que se consideraba que las leyes ordinarias sobre las tumbas estaban suspendidas. Desde que se conocía la existencia de una reliquia, el anonimato propio de los restos humanos podía adquirir en lo espiritual, el peso e integridad de una persona amada. Como dijo Gregorio de Niza,

“Al posar los ojos sobre los restos de los santos, ellos encarnan a los cuerpos vivos en la flor de sus vidas: activan los ojos, la boca, el oído, todos sus sentidos, y se derraman lágrimas de respeto y pasión, encaminando el mártir a sus sacerdotes hacia la intercesión como si ellos estuvieran presentes”⁴³.

Esta presencia pudo haber sido amenazante. Jerónimo escribió:

“Cada vez que he cedido a la cólera o a un mal pensamiento, o que el sueño fue turbado por una pesadilla, no he osado entrar al santuario de un mártir. Tiemblo de cuerpo y de alma”⁴⁴.

Un laico del siglo VI escribió a su padre espiritual en Gaza:

—Si llega a pasar que estoy en un lugar donde se encuentran reliquias de santos mártires, me siento obligado de venerarlas. Cada vez que pase delante de ellas, tengo el sentimiento que deberé inclinar la cabeza.

El viejo hombre respondió que era suficiente que se prosternase una sola vez, o, si la urgencia era imperiosa, tres veces. Entonces ¿debería entrar, continuó el laico, cada vez que lo atacase el temor a Dios?

No, no entres por temor. Hazlo sólo en las horas convenientes de oración. Más, cada vez que entro, se abate sobre mí un verdadero temor de Dios.⁴⁵

⁴² DELEHAYE, H.: *Loca sanctorum*, Analecta Bolandiana, 48, 1930, pp. 5-64. Para una descripción más viva y reprobatoria de la proliferación de santuarios “champignones” en Egipto, ver el sermón traducido en LEFORT L.Th.: “La caza de reliquias de mártires en Egipto en el siglo IV”, La Nouvelle Clío, 6, 1954, pp. 225-230.

⁴³ GREGORIO DE NISA: *Encomium a Santa Teodora*, PG, 46,740 B.

⁴⁴ JERONIMO: *Contra Vigilantiim*. 12, Pl, 23, 364 C.

⁴⁵ BARNASUPHE Y JUAN: *Correspondencia*; 433, Abadía de Solesmes, 1971, pp. 297-298.

Se hace evidente que la relación con los santuarios mediterráneos se convertiría en una actividad para las almas menos pusilánimes de las zonas más pobladas. En torno del 600, una banda de ladrones operante en el Alto Egipto, partió de Apa Collouthos, cerca de Antioe, cruzó el Nilo hasta Apa Timotea, aprovechando la corriente, y al amparo de la noche, descendió en Apa Claudius, donde se alzó con un botín de tablas de altar en plata, tapicería de seda y lino, igualmente que collares y cruces de plata arrancadas del cuello de santos momificados.⁴⁶

En todas partes donde se instauró en cristianismo a principios de la Edad Media, se aportó la “presencia” de los santos. Así fuera en regiones sumamente lejanas como Escocia, donde los artistas locales intentaron imitar para sus “tumbas-altares”, la forma de sarcófagos de la Galia tardía,⁴⁷ aún en los márgenes de los desiertos, en Roma, en Persia o en el mundo árabe, en el santuario de san Sergio, en Resafa. En el tesoro de este santuario, el rey de reyes paganos, Cosroes II Parviz, había depositado en reconocimiento al santo, un gran plato de plata, como ex-voto donde la decoración narrativa constituía la última dedicatoria de un monarca del Oriente Próximo a un ser saturnal (uno de los primeros que fue sepultado en las alturas del bastión de Bisutun por el predecesor aqueménida de Cosroes, Darío)⁴⁸, cuya presencia proveniente del más allá llegará hacia el este hasta las comunidades nestorianas de cristianos del Irán y del Asia central:⁴⁹ el cristianismo del fin de la Antigüedad, en su impacto con el mundo exterior, *ha sido* un cristianismo de santuarios y de reliquias.⁵⁰

Esa es una de las realidades de la vida, y se admite su existencia con un ligero obstáculo: cuando se acepta, se la trata generalmente como un “bien natural evidente”, y no como un sujeto sobre el cual se pueda uno detener en minuciosas investigaciones. Quisiera completar este capítulo sugiriendo las razones de este estado de cosas, y poner en evidencia los inconvenientes para los historiadores de la religión y de la sociedad del fin de la Antigüedad, de una aproximación que descuida en este punto una forma de vida religiosa que fue ciertamente el fundamento de la posición de la Iglesia cristiana en la sociedad antigua tardía.

⁴⁶ DRESCHER, J.: *Apa Claudius and the thieves*, Boletín de la Sociedad de Arqueología Copta, 8, 1942, pp. 63-86.

⁴⁷ ALLEN, J. Romilly: *The early Christian Monuments of Scotland*; Edimburgo, Society of Antiquaries of Scotland, 1903, pp. 330-353.

⁴⁸ SAUVAGET, J.: *Les Ghassanides et Sergiopolis*, Byzantion, 14, 1939, p. 116-130; PEETERS P., *El ex-voto de Khusro Aparwez y Sergiopolis*, Analecta Bollandiana, 65, 1947, pp. 5-56.

⁴⁹ OATES, D.: *Studies in the ancient History of northern Iraq*, British Academy, 1968, pp. 106-117, para ver un contra santuario nestoriano opuesto al de Sergiópolis, en Quasr-Serij.

⁵⁰ Por un esquema de la evolución ulterior del culto, ver HERMANN-MASCARD, *Las reliquias de santos: formación de la costumbre*, Paris, Klincksieck, 1975, y otros títulos, ver en original (n. de T.).

Me parece en efecto, que nuestra curiosidad se ha enervado por una definición bien particular de la naturaleza del sentimiento religioso y por la apreciación de la naturaleza de la “religión popular” que analizamos. Hemos heredado de nuestra propia tradición científica las aptitudes que nos privan de la sensibilidad necesaria para entrar en los modos de pensar y en las necesidades que han determinado el esfuerzo de expansión y elevación del culto de los santos en la Antigüedad. Un hecho prueba que estos modelos culturales circulan en nuestras venas: mucho tiempo después de que la cuestión de la erección del culto de los santos le ha quitado terreno a la polémica confesional consecutiva a la Reforma, los estudiosos se han descubierto, pertenecientes o no a una Iglesia, unidos en una común reticencia, desprovista de comprensión, de estar confrontados respecto de este fenómeno. Manifiestamente, se arraigó en el fondo de nuestros espíritus, un edificio cultural sólido y aparentemente inamovible. Si pudiéramos a identificar y hacer mover cualquier elemento, de seguro veríamos el culto de los santos con una nueva mirada.

La historia religiosa de la Antigüedad tardía y de la Alta Edad Media debe más de lo que creemos a las actitudes desprovistas de razón como se ha convencido hacia 1750 David Hume, en su ensayo *The natural History of Religion*. La *Encyclopedia of Philosophy* describe ese ensayo, con cierta condescendencia, como un “distractivo ejercicio de antropología hogareña de segunda mano”⁵¹. Sin embargo, como en los textos menos ligeros del género, es precisamente ese carácter de “hogareño” del trabajo de Hume el que explica una presencia subyacente, permanente, de sus ideas directrices, en todos los estudios posteriores. Pues, Hume extrajo sus ideas de los trabajos de autores clásicos que los hombres cultos leyeron y leen hasta nuestros días. Ha ensamblado sus trabajos tan hábil y juiciosamente que la *Natural History of Religion* parece tener el peso irrefutable, claro y racional de la evidencia. Es difícil dudar de la seriedad de la presentación de Hume sobre el funcionamiento del espíritu religioso en general, e imposible, por ejemplo, de igualar su descripción de la naturaleza y causas de la superstición en el mundo antiguo, trazadas a partir de autores clásicos bien conocidos.

Hume afronta sin rodeos el problema de los orígenes y las facetas del pensamiento religioso. Los hombres, afirmaba, en contra de la ortodoxia contemporánea, no eran naturalmente monoteístas, ni lo habían sido jamás. No habían perdido, aún después del pecado, la simplicidad original de la fe en el Ser Supremo, acordada a Adán y a los patriarcas. De la misma manera, si el teísmo abrigó un ideal, ha sido, de todas maneras, un ideal precario, no por la falta del pecado, sino por la limitación intelectual del común de los

⁵¹ *The Encyclopedia of Philosophy*, N. York, Mac Millan, 1967, 4, p. 89.

hombres. Las condiciones intelectuales, y por ende, culturales y sociales, previas al teísmo, eran difíciles de reunir. Pues el teísmo, desde la óptica de Hume, dependía de la adquisición de una visión coherente —cuando no racional— del Universo, capaz de conducir al espíritu hacia la claridad de la deducción de la existencia y el modo de veneración de un Ser Supremo. De ahí, concluía Hume, la rareza de existencia de un verdadero monoteísmo, y la imposibilidad virtual de tal en el pasado.

Además, podemos nombrar con precisión el grado de incapacidad de pensar en términos abstractos: es lo “vulgar”.

“Lo vulgar, es decir, toda la humanidad con algunas excepciones, por el efecto de su incultura y su ignorancia, jamás puede elevar su contemplación hacia los cielos... demasiado altos para discernir un espíritu supremo o una providencia en el origen de todo”⁵².

Hume declaró con fuerza que los límites de lo “vulgar” no han sido la causa única de este fracaso. Estos límites reflejaban todo el medio cultural y social hostil a la racionalidad. “Lo “vulgar”... con su ignorancia e incultura”, tendió a fragmentar las experiencias de orden abstracto sobre las cuales debía reposar la coherencia de toda la visión del Universo. Ya que el común de los hombres estaba al mismo tiempo notoriamente desprovisto, por su falta de instrucción, de un bagaje necesario para extraer de su entorno inmediato los principios generales, y en todo caso, —salvo épocas realmente privilegiadas con elites resaltantes—, con una incapacidad natural de espíritus incultos de pensar en términos abstractos que estaba incrementada por los temores y angustias que condujeron a los hombres a personificar las causas de las acciones que ellos no podían entender, deslizándose tranquila y profundamente en los modos de pensar politeístas. En consecuencia, la historia religiosa de la humanidad, no es para Hume, la simple historia de la declinación seguida a un monoteísmo original, sino está caracterizada por la constante tensión entre los modos de pensar monoteísta y politeísta:

“Es remarcable que los principios de la religión sean conocidos como de flujos y reflujos en el espíritu humano, que tiende naturalmente a elevarse de la idolatría al teísmo, para caer nuevamente de su teísmo a la idolatría”⁵³.

Con su moderación y clarividencia características, estas afirmaciones sobre los límites del pensamiento de la humanidad, límites que son ordinariamente reflejados por un incesante “flujo y reflujo” del pensamiento religioso, han provisto a Hume y a sus sucesores de un

⁵² HUME, David: *The natural History of Religion. Essays, Moral, political and literary*; Londres, Longman, Green, 1875, 2, p. 334.

⁵³ Id., *ibid.*, p. 334.

modelo de las condiciones sociales y culturales previo a los cambios en religión; pues, el “flujo y reflujo en los espíritus humanos” tuvo una dimensión histórica. Ciertas épocas llevaron en sí, aunque fuera marginalmente, la facultad de ser menos politeístas que otras: con una seguridad mejor asentada, con elites más cultivadas, puede ser que más eficaces en el encuadramiento de “lo vulgar”, o en todo caso, menos permeables a sus ideas irracionales. En otras épocas, sólo fue posible una recaída en alguna forma de idolatría. Así, la alternancia de elevación y recaída de la racionalidad pudo ser experimentada en términos de relación de fuerzas, en todas las sociedades, entre “lo vulgar” y las elites esclarecidas, en términos de posibilidad para unos de imponer su punto de vista sobre el del otro.

El más fuere legado de la *Natural History of Religion* en lo inmediato, sin embargo, no fue la idea de alternancia: fue un sobrio respeto por la fuerza de la inercia detrás de las prácticas religiosas de “lo vulgar”. Estos modos de pensar politeístas, Hume los había vuelto verosímiles, por decirlo así, universales, y según las apariencias, imposibles de arraigar. Gibbon se apropió también de esta postura, recorriendo en filigrana la magistral coherencia del capítulo XXVIII de su *Decline and Fall*, capítulo que progresa luego de la descripción de la naturaleza de la religión pagana y de su interrupción por el surgimiento del culto de los santos, sin el menor remolino producido por el pasaje de una forma de religión a la otra: “M. Hume... observa en filosofía el movimiento natural de flujo y reflujo de politeísmo y monoteísmo”⁵⁴. Para Gibbon, Hume había rendido evidencia de la transición del politeísmo al culto de los santos:

“La imaginación, que se había penosamente elevado hasta la contemplación y la plegaria por la Causa Universal, abraza evidentemente los objetos inferiores de adoración, adaptándolos lo mejor posible a su grosera concepción y a sus mediocres facultades. La teología sublime y simple de los primeros cristianos fue poco a poco corrompida, y la *Monarquía del Cielo*, fue oscurecida por sutilezas metafísicas, a la vez que degradada por la introducción de una mitología popular que tendió a restaurar el reino del politeísmo”⁵⁵.

Hay más sorpresas, si es posible. Fue la renovación religiosa del siglo XIX la que endureció los trazos del modelo de Hume, haciendo surgir numerosas interpretaciones modernas sobre el origen del cristianismo medieval. Tomemos solamente la *History of Latin Christianity* de Dean Milman, para examinar cómo se puede hacer. Milman presenta la expansión del culto de los santos en Europa durante los “tiempos oscuros” con una pluma guiada por el entusiasmo romántico. Por tanto, el modelo de Hume se encuentra excedido en su utillaje

⁵⁴ GIBBON, E.: *The decline and fall of Roman Empire*; Ed. J-B. Bury, Londres, 1909, 3, p. 225.

⁵⁵ Id., *Ibid.*, p. 225.

mental.⁵⁶ Identificó, en efecto, el teísmo de las elites esclarecidas con la elevación del mensaje de la Iglesia cristiana; mientras que incorporó todas las características de “lo vulgar” de Hume a los bárbaros establecidos en Europa, aunque sus estructuras mentales pudieron ser descritas por Milman, lector post-romántico de Vico, como “poéticas” (y no, como crudamente las había descripto Gibbon, como “feroces e incultas”⁵⁷). Ellos representan los modos de pensamiento bien delineados por las autoridades eclesiásticas esclarecidas. Milman alargó simplemente al Occidente bárbaro el tejido romano de Gibbon:

“Ahora había comenzado lo que se podría denominar con cierto grado de verosimilitud, la edad mítica del cristianismo. A medida que el cristianismo iba penetrando más profundamente en las clases inferiores de la sociedad, a medida que admitía en su territorio bárbaros frustrados e ignorantes, no podría haber otro efecto general que de ver descender el nivel de la religión, más que elevar la religión a la época a sus propios criterios”⁵⁸.

En realidad, la renovación de fidelidad de espíritus sensibles y letrados a las tradiciones religiosas del pasado, tanto en el anglicanismo como en el catolicismo, acrecienta la falta de simpatía por los modos de pensar del común de los hombres, pues los que se encargarían de mantener las verdades elevadas del cristianismo tradicional deberían trazar más rigurosamente las fronteras entre su propia versión de la “verdadera religión” y las concepciones erróneas que se daban ordinariamente en “lo vulgar”.

“Por otro lado, lo que puede suscitar la emoción en las almas santas y refinadas puede hacerlo también en la multitud, pero la religión de la multitud es siempre vulgar y sin medida, y ser siempre coloreada de fanatismo y de superstición en tanto los hombres sean lo que son”⁵⁹.

Esta vez, no es Hume, sino John Henry, Cardenal Newman, el que habla. He aquí las etapas que conducen a un modelo determinista de la naturaleza y origen del sentimiento religioso, y particularmente las forma en que este sentimiento tomó a “lo vulgar” como “religión popular”, lo mismo que impregnó las grandes tradiciones de estudios protestantes y católicos, de la que depende una gran parte de nuestra erudición la historia religiosa del fin de la Antigüedad y principios de la Edad Media.

En los estudios contemporáneos, estas actitudes toman la forma de un modelo “a dos niveles”. Las miras/conocimientos de una llamada elite esclarecida son pensados como

⁵⁶ FORBES, Duncan: *The Liberal Anglican idea of History*; Cambridge University Press, 1952, p. 81.

⁵⁷ GIBBON, op. cit., 4, p. 136

⁵⁸ MILMAN, H.: *History of Latin Christianity*, N.York, Amstrong, 1903, 3, p. 417. Esta actitud ha sido tomada sin modificaciones por otros autores: FINUCANE, Ronald: *Miracles and Pilgrims; Popular beliefs in Medieval England*, Londres, Dent, 1977, pp. 23-24

⁵⁹ NEWMAN, J.H.: *Difficulties of Anglicans*, Dublin, Duffy, 1857, pp. 80-81.

obedientes a las presiones que reciben regularmente desde los modos de pensar corrientes en “lo vulgar”. Hume era mucho más pesimista de que lo que han sido estos robustos eclesiásticos victorianos que describimos, en lo que conciernen a las capacidades intelectuales y religiosas de la elite; pero no tiene hesitación sobre la definición social de “vulgar”. Ha sido muy directo en lo que él consideraba como los límites intelectuales y culturales de las masas. Lo “vulgar” de Hume nos ha quedado. Para tomar un sólo ejemplo; la obra de Hipólito Delehaye al restablecer el nudo histórico de los *Actos de los mártires* está marcada por un pesimismo comparable al de Hume. Pasar de los documentos históricos de la Iglesia primitiva a sus aspectos legendarios posteriores, lleva a pensar, para aquel sobrio bolandista, notar el rápido efecto disolvente ejercido por la muchedumbre respecto de lo expuesto como verídico por “algunos espíritus esclarecidos”:

“En efecto, la inteligencia de la multitud se manifiesta, en general, extremadamente limitada, pero sería un error creer que ella sufre, la influencia de la elite... el mejor punto de comparación es tomarlo como una mentalidad casi infantil”⁶⁰.

Aplicado a la naturaleza del cambio religioso del fin de la Antigüedad, el modelo “a dos niveles” anima al historiador a sostener un cambio en la piedad de los hombres del fin de la Antigüedad, cambio tipológico implicado en el surgimiento del culto de los santos, y que ha significado una capitulación de las elites esclarecidas de la Iglesia cristiana, frente a los modos de pensar limitados de “lo vulgar”. El resultado ha sido una tendencia a explicar una buena parte de la historia cultural y religiosa del fin de la Antigüedad en términos de catastróficos “deslizamientos de terreno” en la relación entre las elites y las masas. Se considera que los momentos dramáticos de “democratización de la cultura” o de capitulación provinieron de necesidades populares que dieron origen a una serie de mutaciones del cristianismo al fin de la Antigüedad y principio de la Edad Media.⁶¹ Se confiere a la crisis del siglo III una acción erosiva en las elites del mundo romano, abriendo el panorama a una serie de terrores y de prácticas supersticiosas introducidas por las nuevas clases dirigentes del imperio cristiano.⁶² Se ha pretendido que las “conversiones en masa” al cristianismo son resultado de seguir a Constantino en su conversión y de la institución del cristianismo como religión oficial. Las conversiones obligaron así, a la autoridad eclesiástica, a integrar una larga serie de prácticas paganas, particularmente en el culto de los santos. Se supone, entonces, que una nueva capitulación de las elites del mundo bizantino provenientes de

⁶⁰ DELEHAYE, H.: *Las Leyendas hagiográficas*; Bruselas, Sociedad de Bolandistas; 1955, p. 16.

⁶¹ MIRGELER, A.: *Mutations of Western Christianity*, Londres, Burns & Oates, 1964, pp. 44-65.

⁶² MacMULLEN, Ramsay: “*Sfiducia nell' intelletto nel quarto secolo*”, *Rivista storica italiana*, 84, 1972, pp. 5-16. *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, 1981. pp. 69-72.

“ideas animistas y *naïves* de las masas” provocó el surgimiento del culto de los iconos, al fin del siglo VI.⁶³

Podríamos decir de cada uno de estos momentos de “democratización”: “¡Oh! No podremos dejar de dudar jamás de lo que no nos es seguro”. Aplicado esto al modelo “a dos niveles”, parece haber creado giros espectaculares en la historia de la Iglesia primitiva que no han sido jamás explicados.

Veamos qué se puede ganar si abandonamos este modelo. Según creo, la primera ventaja sería cambiar inmediatamente el concepto de lo que se entiende por “religión popular” en la Antigüedad tardía y Alta Edad Media para hacerlo más accesible a la interpretación histórica; pues la falla fundamental del modelo “de dos niveles”, es la de no poder sino raramente —o jamás— encontrar razones de las transformaciones religiosas habidas en las elites. La religión de “lo vulgar” tendría un efecto uniforme, y sería capaz de provocar cambios e imponer a las elites su modo de pensar, pero ella misma sería inmutable.

En efecto, no es necesario exponer demasiado, que de la misma manera que en sociedades relativamente simples, se pone en evidencia que creencias comunes funcionan de manera diferente en los diversos niveles sociales, sin que una categoría pueda tener el comportamiento de otra por defectuosa o faltante.⁶⁴ El cristianismo, en particular, se vio enfrentado a creencias complejas, en las cuales la plena comprensión y formulación exacta habían supuesto un nivel de cultura que la mayoría de los miembros de la comunidad cristiana, no compartía con sus líderes.⁶⁵ Estos últimos tenían la capacidad que les permitió elaborar *dogmas*, como la naturaleza de la Trinidad, cuyo contenido resultaba inaccesible a los “iletrados”; por tanto, es necesario remarcar que los dirigentes no fueron puestos en huida de ningún modo por los mismos “iletrados”, porque practicaban ritos religiosos extendidos en sus comunidades y por la certeza que tenían sobre la relación entre los hombres y los seres sobrenaturales que se cristalizaban en estas prácticas.⁶⁶ En el sector existente cubierto por la práctica religiosa, sector incomparablemente más extendido y más impregnado en lo antiguo que los asimilables a los actuales,⁶⁷ las diferencias de clase y de

⁶³ KITZINGER, E.: *El culto de las imágenes en la era anterior al Iconoclasmo*, *Dumbarton Oaks Papers*, 7, 1954, pp. 119-120 y 146.

⁶⁴ GEARY, Patrick: “*L’humiliation des saints*”, *Annales*, 34, 1972, p. 27-42, muestra con mucha elegancia como el mismo rito puede tener un sentido diferente para cada categoría de participantes.

⁶⁵ TERULIANO: *Adversus Praxean*, 3, 1. Debemos recordar que, comparados con Tertuliano, la mayoría de los otros cristianos parecía “iletrados”, y que “iletrados” —*idiotae*— no significaba otra cosa que la ignorancia de un lenguaje específico y de un vocabulario especializado derivado de él. Por tanto, no entraña la connotación posterior de una general de cultura o inteligencia.

⁶⁶ ENGEMANN, Josef: *Magische Uebelabwehr in der Spätantike*. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18, 1975, pp. 22-48. Se citan otros autores. Ver orig. en fr. (n. de T.).

⁶⁷ BROWN, P.: *The making of Late Antiquity*, pp. 9-10.

instrucción no jugaron un rol preponderante. Arnaldo Momigliano, lo ha enunciado, con la sagacidad y brevedad que lo caracteriza:

“Así, mi inquietud sobre las creencias populares en los historiadores romanos del fin de la Antigüedad concluye en la inexistencia... de tales creencias. En los siglos IV y V existieron evidentemente toda clase de creencias, que nosotros, historiadores del siglo XX calificamos voluntariamente de populares, pero los de aquellos siglos, jamás trataron estas creencias como una cosa particularmente de masas, y en descrédito de las elites. Se podría desalentar, entonces, toda discusión sobre las creencias populares después de los historiadores romanos del fin de la Antigüedad”⁶⁸.

El modelo de la “religión popular” presentado habitualmente por especialistas de la Antigüedad tardía tiene el defecto de postular que la “religión popular” no puede ser percibida desde el punto de vista de las elites. La “religión popular” es presentada, en consecuencia, como una reducción, como una forma alterada y contaminada de la “religión no popular”⁶⁹. Así, es presentada sin duda como “superstición popular”, con características de “formas de creencias inferiores”⁷⁰; considerando que esta “religión popular” presenta formas de pensamiento y de culto que no pueden ser comprendidas más que en términos de impotencia por no ser otra cosa. En esta incapacidad del pueblo a seguir a las elites, tal como se nos presenta invariable, no puede tener por corolario positivo una coherencia y significación intrínseca en esas creencias populares; atribuyéndoseles siempre medios infinitamente limitados a “lo vulgar”. La creencia popular, sólo puede ser mostrada como una monótona continuidad. Representa un residuo desprovisto de elaboración y de elevación, de creencias difundidas por los “ignorantes sin instrucción”, es decir, “toda la humanidad, salvo algunos”.

Gibbon percibió esta consecuencia y la explotó con una habilidad consumada, para introducir la controversia explosiva respecto de la utilización de prácticas paganas por el cristianismo en la erección del culto de los santos:

“Este mismo y único espíritu original de superstición podría sugerir, desde épocas lejanas, los mismos métodos para engañar la credulidad y afectar los sentidos de la humanidad”⁷¹.

⁶⁸ MOMIGLIANO, A.D.: *Popular religious beliefs and Late Roman Historians*, Studies in Church History, Vol. III, Cambridge University Press, 1971, Vº Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Roma, 1975.

⁶⁹ Esta perspectiva ha sido presentada y criticada por Natalie DAVIS: *Some tasks in the study of popular religion*; junto a otros autores (ver orig. fr.).

⁷⁰ Como en NILSSON, M.P.: *Geschichte des griechischen Religion*, Munich, C.H. Beck, T. II, pp. 498-516.

⁷¹ GIBBON, t. III, p. 226.

Hoy, es normal suponer que el *homo religiosus* medio del Mediterráneo, y especialmente, la mujer, no tenía más inteligencia/capacidad que un infante;⁷² suponiéndose que sus ideas religiosas tienen la simplicidad y las solidez de prácticas y errores venidos desde el fondo de los tiempos.⁷³ Al menos, podemos dulcificar algunos toques de desprecio impuesto por “los iluminados” a “lo vulgar”. Hemos desarrollado una nostalgia romántica por lo que decidimos de todo corazón considerar como las costumbres inmemoriales del gentilicio mediterráneo, en consecuencia, de toda práctica religiosa “popular” que ha devenido del paganismo clásico.⁷⁴ Además estamos atados a la idea de encontrar en el paganismo de la misma forma que en el cristianismo, una respuesta idéntica respecto de la condición humana.⁷⁵ Esta preocupación, que hace al hombre moderno, contribuyó acaloradamente, con precisión a la vasta erudición puesta al servicio del estudio de los profundos sustratos paganos del cristianismo “popular”. El concepto de *Antike und Christentum* asociado a la obra de Franz D’Alger está destinado a durar;⁷⁶ y jamás se ha puesto tanta erudición en algo como en su estudio sobre el surgimiento y articulación del culto cristiano de los santos.⁷⁷ Finalmente, se puede creer, en despecho de las frecuentes variaciones doctrinales de los líderes de la Iglesia, que el estudio de la “religión popular” en la Antigüedad tardía debe ser el estudio de una continuidad y no de un cambio; pues se trata del terreno que alimentó el cristianismo. Tanto será así que no podemos apartar fácilmente de vista las fórmulas utilizadas por Gibbon, que insinúa que luego del surgimiento del culto de los santos, nada hay de sorprendente.

Es tiempo, según parece de demandar al historiador de la Antigüedad tardía si puede seguir satisfecho por mucho tiempo más con un modelo tan estático y pobre en posibilidades. He aquí un dilema. Es sabido que las corrientes políticas, sociales, económicas de la Antigüedad tardía han provocado cambios irreversibles en las relaciones de hombre a

⁷² JAMES, E. O.: *The influence of folklore on the history of religions*, Numen, 1, p. 3.

⁷³ GINZBERG, Louis: *The legends of the jews*; Philadelphia, Jewish Society of America, 1925, 5, VIII: “Una característica evidente de la ‘mentalidad popular’ es su conservadurismo y atadura a formas antiguas y/o arcaicas. Para una crítica profundamente humana e intuitiva de estas posiciones en historia de las religiones en la Antigüedad tardía, ver FEVRIER, P.A.: *El culto de los muertos en las comunidades cristianas durante el siglo III*; Acti del IX Congresso internazionali di archeologia cristiana, Roma, 1977, 1, p. 245: “Devenimos sensibles de una parte de larga duración necesaria en una historia de mentalidades... pero aun así con mutaciones que ocurrieron en forma relativamente brutal”.

⁷⁴ Sobre los orígenes de esta moda, ver MOMIGLIANO, A.D.: *La riscoperta della Sicilia antica da T. Fazello a P. Orsi*; Studi Urbinati di storia, Filosofia e Letteratura, 52, 1978, p. 16; LAWSON, J.C.: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge University Press, 1910, p. 63: “El campesino de hoy en su concepción de lo poderes superiores y en su actitud lleva en sí un politeísta y un pagano”. Se citan otros autores.

⁷⁵ NOCK, A.D.: *The study of History of religion; Essays in Religion*, p. 331: “En despecho de todas las diferencias de raza y religión, el alma humana tiene numerosos caracteres curiosamente recurrentes”.

⁷⁶ DOLGER, F.: *Der exorcismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909, p. VI: “Es verdadero decir que, en un sentido, el cristianismo es salido de la tierra”.

⁷⁷ Para un tratamiento más erudito y mesurado de los problemas de sincretismo pagano-cristiano, es difícil superar a GEFFKEN, Johannes: *The last Days of Graeco-Roman Paganism*, Amsterdam, 1978, pp. 281-304.

hombre en la vida cotidiana secular. En Europa occidental, un imperio ha caído, y, en todo el Mediterráneo, nuevas estructuras durables de relaciones sociales ocuparon su lugar de la Antigüedad. Es verdad, los cambios son diferentes según la región; pero entraron en forma profunda y lentamente en las vidas de los hombres del Mediterráneo, cualquiera fuese su clase y nivel social, y no sólo en las elites. Por tanto, el historiador de la religión del fin de la Antigüedad ofrece, para la mayoría de la población del mundo tardoantiguo, una imagen de continuidad aparentemente sin fisuras: “Más se cambia, más es la misma cosa” parece ser el principio que queda en la base de la larga tradición de estudios sobre la “religión popular” de la Antigüedad tardía.

En fin, hemos podido ver en el inicio de este capítulo la erección del culto de los santos como algo resistido por los contemporáneos, y sin ambigüedad, como una ruptura de la mayor parte de las fronteras imaginarias que los antiguos habían establecido entre Cielo y Tierra, divino y humano, vivos y muertos, espacio civil y no civil. Me pregunto si es posible de tratar por mucho tiempo más la ruptura explícita de barreras asociadas al surgimiento y oficialización del culto de los santos como una sencilla espuma sobre el océano inmutable de las “creencias populares”. En efecto, el culto de los santos implicó un cambio en el orden de lo imaginativo, cambios que convergieron, por lo menos, con los novedosos modelos de relaciones humanas en la juntura con la sociedad romana tardía. Así, se designó a los seres humanos muertos como objetos de una veneración absoluta, y vinculó a esas figuras muertas e invisibles, de manera no incierta a lugares precisos visibles y, en muchas áreas, a precisos representantes vivos. Tal convergencia no es signo de un magro cambio. Mas, para poder comprender tales transformaciones en todas sus ramificaciones, debemos descartar el modelo “de dos niveles”; siendo que en lugar de presentar el culto de los santos en términos de un diálogo entre dos partes, elites y masas, trataremos de examinar este asunto como un elemento de un gran ensamble, y de ver cómo, una gran parte de la sociedad tardoantigua bascula entre formas radicalmente nuevas de veneración, manifestadas en nuevos objetos y lugares, orquestados por una nueva autoridad. El trampolín de esta nueva generación, ha sido la necesidad de poner en juego una preocupación común a todos, a las elites y a “lo vulgar”, sobre las nuevas formas de ejercitar el poder, los nuevos lazos de dependencia entre los hombres, las esperanzas nuevas, profundas, por una seguridad y una justicia en un mundo en devenir.