

# Conversión y coacción sexual. La cristianización del Imperio Romano en la reciente historiografía anglosajona

UBIÑA, J. F.  
Universidad de Granada

## Summary

Taking as a starting point some of the most outstanding recent works of American and British historians, this article attempts to reconsider some permanent questions about the interpretation of the Christianization of the Roman Empire. These questions involve the various forms of religious conversion, relations between pagans and Christians and, especially, both the paradoxical role that women played in the historical process characterized by their subjection, and a general denial of everything involving the pleasure of the body. In this respect, both the christianization of woman, and her role in the first Christian Communities may act as a reliable reference to the real changes which took place within Roman Society. The results of this type of analysis could be more enlightening than those which have traditionally been considered decisive, such as the conversion of Constantine.

En uno de sus últimas indagaciones historiográficas sobre la religión romana, Arnaldo Momigliano tomaba como punto de partida "quattro volumi, tutti quatro eccellenti", de los que no casualmente tres pertenecen al mundo anglosajón.<sup>1</sup> Del mismo modo, quisiera tomar como referencia algunas de las más sobresalientes obras recientes de la historiografía anglosajona para replantear algunas de las cuestiones más acuciantes en la interpretación de la cristianización del Imperio. Dado que algunos de estos estudios, en especial los de R. MacMullen, W.H.C. Frend y R. Lane Fox, tienen un carácter general, casi exhaustivo dentro de los límites temáticos o cronológicos expresados en sus propios títulos, nos será posible contrastar análisis globales de temas que hoy interesan a la investigación histórica y hacer frecuentes cotejos entre los diversos enfoques historiográficos.<sup>2</sup> Otras obras, en cambio, como las más recientes

1. A. MOMIGLIANO, "Sulla religione romana". *Ottavo contributo*. Roma 1987, 225-237. Estas son las cuatro obras aludidas: J. SCHEID, *La religione a Roma*. Bari 1983; A. WARDMAN, *Religion and Statecraft among the Romans*. London 1982; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford 1979 y R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*. New York 1981.

2. R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (AD100-400)*. New Haven y London 1984; W. H. C. FREND *The Rise of Christianity*. Londres 1984 (1ª ed. en paperback 1986); R. LANE FOX, *Pagans and christians in the Mediterranean Worl from second century AD to the conversion of Constantine*. London 1986 (Penguin Books, 1988).

tes de P. Brown y E. Pagels, centradas en una temática —la mujer y la sexualidad— que cada día parece interesar más a los historiadores contemporáneos, nos podrán servir como conclusión sobre los logros de esta historiografía cuando se aplica a campos poco desbrozados hasta hoy, aunque, como es el caso, pertenezcan precisamente al contexto histórico de la influencia y triunfo del Cristianismo.<sup>3</sup> Vistos en su conjunto, el tema que vertebra todos estos trabajos es el de la conversión de la sociedad pagana y el paradójico papel protagonizado por la mujer en un proceso que se caracterizó por el sojuzgamiento de este sexo en particular y de los placeres del cuerpo en general.

El peso de la tradición historiográfica inglesa sobre los historiadores contemporáneos de la Antigüedad clásica y cristiana podría hacernos recordar al de Homero sobre la cultura griega, al de Virgilio sobre la latina. Desde el ilustrado E. Gibbon hasta A.D. Nock y N.H. Baynes fluye un manantial de viva inspiración que hizo posible la llamada “edad de oro” de los estudios sobre la religión antigua (Ste Croix, Brown, Chadwick, Dodds, Mathew...) en la que se formaría la actual generación de maestros. Precisamente en esta perspectiva optimista, y en ocasiones con cierto orgullo historicista, es donde Lane Fox enmarca su estudio sobre cristianos y paganos durante los siglos II y III. Él deja constancia, ya en el Prefacio de su obra, que su educación clásica (y cristiana) se modeló en el aristocrático Eton y en el Oxford de aquella edad dorada. Sus héroes, por tanto, estarán más en la Grecia homérica que en la Roma tardía y decadente, y sus referencias clasicistas le llevarán con más frecuencia a proseguir los estudios clásicos ingleses de mediados de siglo que a innovaciones teóricas o metodológicas de ruptura o alejamiento con esa prestigiosa tradición. Este confesado apego a su propio pasado historiográfico y a los gustos culturales de la más rancia aristocracia inglesa, es sin duda lo mejor y lo peor de su aportación histórica.<sup>4</sup>

Frend escribe en los mismos años y en las mismas tradiciones históricas, y a ellas tributará similar respeto. Pero este viejo sacerdote ha tenido otras experiencias, ha conocido tiempos difíciles en su patria y sabe, aunque quizá no sólo por esto, que la Historia desborda las petulancias académicas, obedece a factores a veces de gran crudeza y tiene lecciones vitales ajenas a los regocijos clasicistas. En cualquier caso, su *The Rise of Christianity*, que incorpora materiales e ideas de estudios previos (en particular de su *Martyrdom and Persecution*) prolonga el brío y los contenidos sociales de su libro de juventud, *The Donatist Church*, cuyas tesis vuelven a plantearse aquí, en un documentado esfuerzo por unificar la historia doctrinal y eclesiástica con la evolución social de los primeros seis siglos de Cristianismo. En contraste con Lane Fox, Frend cree asistir al declive de los estudios clásicos en Inglaterra, convirtiendo la “edad de oro” de aquél en el principio del fin de una brillante tradición historio-

3. P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciations in Early Christianity*. New York, 1988 (1ª ed. en paperback 1990); E. PAGELS, *Adam, Eve and the Serpent*. London 1988 (Penguin Books 1990).

4. R. LANE FOX, *op. cit.* 8.

gráfica, que ahora parece relucir con más fuerza en países vecinos de Europa, Francia y Alemania en particular.<sup>5</sup> Tal vez estas divergencias expliquen, al menos en cierto grado, el diferente tratamiento otorgado a una y otra obra por los editores del *Journal of Roman Studies*, en favor de la versión optimista y aristocratizante de Lane Fox.<sup>6</sup>

Las diferencias personales que separan los enfoques de estos historiadores no impiden su coincidencia en importantes aspectos metodológicos, en especial el constante recurso a materiales epigráficos y arqueológicos para apuntalar o reconsiderar las viejas interpretaciones acerca de la evolución doctrinal y de la historia eclesiástica.<sup>7</sup> Por otra parte, el carácter narrativo de ambas obras hace imprescindible el análisis de factores históricos no religiosos en una y otra, si bien los límites cronológicos imponen diferencias igualmente sustanciales: Frend, que observa una fuerte influencia judía en la organización y fe de las primeras comunidades cristianas, consagrará los primeros siete capítulos al estudio de “la sinagoga cristiana” y de la paulatina liberación de este legado judío por parte del Cristianismo, es decir, a su acelerado proceso de helenización. Ello le permite situar aquí, sin duda acertadamente, el estudio de la formación e imposición de los conceptos “ortodoxos” y “dogmáticos”, de las primeras “herejías” y de las conflictivas relaciones con el Estado.<sup>8</sup> Lane Fox, al delimitar cronológicamente su obra en los siglos II y III, puede dar por supuesto un Cristianismo maduro desde esta perspectiva, es decir, con formas organizativas y objetivos peculiares y bien definidos frente a la sociedad pagana. Claro está que este mismo autor, al concluir su estudio con Constantino, apenas dedica unas páginas finales a los acontecimientos decisivos del s.IV y al definitivo declive de la religiosidad romana tradicional, tarea a la que sí se enfrenta Frend, que prolonga su investigación hasta los primeros años del s.VII. En contrapartida, los capítulos que Fox consagra al estudio de la religiosidad pagana, y que integran la primera parte de su trabajo, constituyen sin lugar a dudas una fascinante obra maestra. Su íntima familiaridad con la literatura clásica, con sus leyendas y sus mitos, sus textos poéticos

5. W. H. C. FREND, *op. cit.* 6.

6. De la obra de Frend se dio una breve noticia en *JRS* 76 (1986), 301-2, mientras que a Lane Fox se consagró un amplio “Review article” dos años después (*JRS* 78, 1988, 173-82), si bien con un marcado carácter crítico.

7. LANE FOX subraya lo mucho que su obra debe a la de L. Robert (*op. cit.* 10 y 711), lamentando que su muerte reciente haga imposible una revisión crítica de *Pagans and Christians*, mientras que Frend ha consagrado en los últimos años un meritorio esfuerzo al estudio de los materiales arqueológicos como soporte de la historia de la Iglesia y de las doctrinas. Los más importantes pueden ahora verse en *Archeology and History in the Study of Early Christianity*. London 1988.

8. Frend no oculta su deuda a este respecto con la *Dogmengeschichte* de Harnack y con los estudios, de inspiración más tradicional, de su compatriota Kelly. Pero este es un aspecto que, por la naturaleza de estas páginas, debemos dejar al margen de nuestra consideración. Cf. en todo caso, R. CANTALAMESSA, “Aspetti e problemi della moderna storia dei dogma”, que sirve de introducción a la versión italiana de la obra de J. N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*. Bolonia 1984, pp. vii-xxiv. En lo que respecta a la incidencia del Judaísmo sobre las primeras comunidades es ahora fundamental y exhaustivo E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 3 vols. Ed. revisada por G. Vermes, F. Millar y M. Black. Edinburgh 1973-1987 (de los dos primeros volúmenes hay ya versión castellana. Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

y filosóficos, unido a su profundo conocimiento de los testimonios epigráficos, le permiten trazar un cuadro vivo de los sentimientos religiosos paganos, de sus prácticas oficiales y privadas, familiares o populares, como rara vez se ha logrado en la historiografía pasada o presente. Será esta parte de su obra la que pervivirá en los próximos decenios tanto como referencia documental y erudita cuanto, muy especialmente, como manantial de inspiración para estudios futuros, para la reflexión y para el debate.

Los límites cronológicos implican también una diferencia sutil pero no menos trascendente: los siglos II y III están notoriamente mejor documentados en la parte Oriental que en la Occidental del Imperio, y ello se sentirá con fuerza en las casi ochocientas páginas del libro de Lane Fox, abrumadoramente centradas en el mundo griego, mientras que Frensd dedicará especial atención a la cristiandad occidental, sobre todo a la africana, así como a los frecuentes enfrentamientos entre Oriente y Occidente que acabarán dividiendo irremediamente estos dos mundos tanto doctrinal como política y culturalmente. A la postre, estas diferentes actitudes personales y de criterios metodológicos se plasman en concepciones teóricas divergentes y hasta contradictorias, que ciertamente recuerdan esa supuesta “edad de oro” en que Oxford acogió y estimuló la labor creativa de Nock y Baynes, P. Brown y Ste Croix, como indica Lane Fox. Pero es de notar que entonces los aspectos teóricos privaban sobre los metodológicos, al contrario de lo que, según creo, está hoy en boga (dentro y fuera del mundo anglosajón). Y pienso que, en este sentido, la historiografía inglesa ha dado un paso atrás del que sólo con tiempo y dificultad podrá recuperarse: qué difícil es imaginar en el Oxford de hoy a un N. H. Baynes, con todo el empaque del más preclaro conservador británico, desvelando las simplicidades teóricas de un Rostovtzeff y de su admirada y anticomunista *Historia social y económica del Imperio romano*. A un Lane Fox, esta tarea teórica tal vez ni le interesaría.<sup>9</sup>

Mientras el mundo británico parece impulsado por la inercia de sus propias tradiciones teóricas burguesas, a las que con tanto esfuerzo y saber ha pretendido dar respuesta la concepción marxista de Ste Croix o las más deshilvanadas inquietudes socio-religiosas de Frensd, un nuevo estímulo metodológico ha desperezado los ánimos y ha abierto amplias perspectivas teóricas en el campo de la historia y de la sociología. Me refiero a los innovadores replantamientos antropológicos y sociológicos

9. Entre las muy pocas obras de obligada lectura para conocer las raíces de nuestra cultura histórica, creo que habría que destacar las breves páginas de N. H. BAYNES, “The Custody of a Tradition”, ahora impresas en IDEM, *Byzantine Studies and Other Essays*. London 1960, pp. 371-88, que pronunciadas como discurso de jubilación un 13 de marzo de 1942, son también la mejor disección del clericalismo paralizante que dominó tan a fondo en Oxford y Cambridge, frente a las urgencias sociales de los tiempos modernos a las que la burguesía inglesa supo acertadamente responder con la creación de la Universidad londinense. Una vez más se da la “coincidencia” cronológica de este discurso preñado de preocupaciones contemporáneas con los estudios sociales de Frensd sobre *The Donatist Church*, aunque su primera edición hubiese de esperar varios años (Oxford, 1952).

desarrollados en los Estados Unidos durante los dos últimos decenios, y que esquemática pero no tendenciosamente, pueden personalizarse en las figuras de C. Geertz y J. Gager. Los trabajos de antropología cultural del primero, elaborados a partir de la década 1960,<sup>10</sup> quizá sean la más seria amonestación que ha sufrido el academicismo, esto es, el arte de la reduplicación en la investigación, tras la muerte de Freud, y su influencia no tardó en hacerse sentir en los círculos más dinámicos del clasicismo, sobre todo en el Cambridge “finleyano” de los años 80.<sup>11</sup> Pero la obra más decisiva para la historia del cristianismo antiguo será *Kingdom and Community*, donde J. Gager, entonces profesor de la Universidad de Princeton, define el mundo social del cristianismo primitivo, y desvela los factores teológicos, culturales e históricos que convirtieron el estudio de esta religión en un enclave excepcional y privilegiado de la investigación, incluso desgajado completamente de la disciplina que en principio le es propia: la Historia de las Religiones.<sup>12</sup> En otros términos, Gager propone estudiar el protagonismo histórico de la religión cristiana prescindiendo de los prejuicios culturales con que tradicionalmente se le ha valorado y que, paradójicamente, hoy constituyen el principal obstáculo para su recta comprensión. Sólo así será viable considerar el cristianismo “como una expresión típica de la piedad grecorromana, como una respuesta entre muchas a una común crisis cultural”.<sup>13</sup> Quizá el núcleo de sus tesis no resida tanto en las explicaciones finales sobre el éxito histórico del Cristianismo como en sus formulaciones teóricas sobre las creencias y formas de vida de las primeras comunidades cristianas, es decir, de las gentes y la época que vieron en vivo el incumplimiento de las profecías liberadoras anunciadas por Jesús, y reaccionaron transformando los bríos y el radicalismo propio de los movimientos milenaristas en un paulatino y moderador fortalecimiento de sus elementales instituciones, lo que significaría a la postre una gradual metamorfosis del entusiasmo colectivo en la fijación de normas estables de moralidad. El entusiasmo se desviaría hacia un futuro próximo, aunque indefinido, y hacia una frenética actividad misionera que acabó por

10. Los más importantes pueden verse ahora reunidos y excelentemente traducidos al castellano en C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*. Barcelona 1988. Entre ellos cabe destacar para nuestros propósitos su trabajo “La religión como sistema cultural (pp. 87-117), donde se analiza en detalle la célebre definición de religión como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (ibid. 89). Es curioso que también Geertz, adelantándose a Lane Fox, crea, seguramente con razón, que su formación intelectual ha tenido como marco tres notables instituciones académicas de categoría incomparable en todo el mundo: el Departamento de Relaciones Sociales de la universidad de Harvard, el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago y el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton (Ibid. 15).

11. Por ej. K. HOPKINS, *Death and Renewal*. Cambridge 1983.

12. J. GAGER, *Kingdom and Community, The Social World of Early christianity*. New Jersey 1975. Sobre la trascendencia de esta obra en los estudios judeocristianos, cf. en último lugar N. DE LANGE, “Judaísmo y cristianismo: mitos antiguos y diálogo moderno” *MEAH* 39, (1990), 5-29.

13. *Ibid.* 6.

convertir en referencias esperanzadoras y hasta en señas de identidad lo que en realidad testimoniaba el propio fracaso del movimiento, como la muerte de Jesús (y la cruz) o la inútil espera de la Parusía: esta es la llamada “disonancia cognitiva” que podemos constatar en el Libro de la Revelación o Apocalipsis de Juan.<sup>14</sup> Partiendo de aquí, Gager cree encontrar una explicación razonable a las controversias y problemas internos en los que acabaría templándose la fortaleza de la jerarquía eclesiástica, factor determinante del triunfo del cristianismo. Al éxito final colaborarían, además, el propio conflicto de la Iglesia con el Estado (por el efecto testimonial de las persecuciones y de los mártires) y el sentido de continuidad comunitaria con la Sinagoga, pero también otros factores internos, peculiares del cristianismo primitivo, en particular su espíritu misionero, y el sentimiento comunitario y exclusivista que los animaba.

Cuando MacMullen escribe *Christianizing the Roman Empire* no sólo conoce a fondo estos presupuestos metodológicos, sino que también se halla familiarizado con el mundo pagano al que acababa de consagrar una “excelente” monografía de la que hablamos al inicio de estas páginas. MacMullen está, sin embargo, mucho menos interesado en cuestiones de método que, por ejemplo, su colega en la Universidad de Yale W.A. Meeks, quien por esas fechas publicaba una verdadera obra modélica en cuanto plasmación de los principios críticos y sociológicos desarrollados por Gager.<sup>15</sup> En realidad, y a pesar de lo muy obsoleto que hoy pueda resultar cualquier calificativo “nacionalista”, máxime en el seno de la historiografía anglosajona, la obra de MacMullen parece un texto sin arraigo en la tradición clásica. En cierto modo se trata de una obra hegeliana que no duda en dar el máximo protagonismo y autonomía a los factores ideológicos. Y de la misma manera que la historiografía hegeliana valoraba la romanización en términos de cultura, MacMullen reduce la cristianización a un proceso exquisitamente espiritual, aunque ciertamente no teológico. Por eso su libro es en realidad un tratado sobre el fenómeno, individual y social, de la conversión al Cristianismo, de modo que, lejos de enriquecer la investigación antropológica y social norteamericana, viene a revivir una temática que interesó particularmente a la historiografía europea de la primera mitad de siglo.<sup>16</sup>

14. *Ibid.* cap. 2. (“The End of Time and the Rise of Community”), pp. 19 ss. Siguiendo estos postulados escribe W. A. MEEKS su *The First Urban Christians. The Social World of the apostle Paul*. New Haven 1983 (traducción española en Ed. Sígueme, Salamanca 1988), y poco después, por sólo citar autores anglosajones, J. STAMBAUCH y D. BLACH, *The World of the First Christians*. London 1989 (1ª ed. 1986) donde se aprecia un mayor interés por factores económicos y sociales de Palestina.

15. Cf. nota anterior. Una valiosa recesión de esta obra puede verse ahora en A. MOMIGLIANO, *Ottavo contributo*. pp. 399-402.

16. Aunque la obra de G. BARDY, *La conversión au Christianisme durant les trois premiers siècles*. Paris 1949 (Traducción española en E. Encuentro, Madrid 1990) es bastante posterior a la de A. D. NOCK, *Conversion: the Old and the new in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford 1933, ha sido ésta la más leída y citada dentro y fuera del mundo anglosajón, aunque la temática de la “conversión” tiene una tercera referencia privilegiada en A. HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. N. York 1908. Todas ellas son calificadas de “idealizantes” y “distorsionadoras” por MacMullen (*Christianizing...* p. 7).

Su punto de partida es una acertada revisión del concepto clásico de “Conversión” (esto es, la idea nockiana de adhesión en cuerpo y alma a las enseñanzas de la Iglesia), al que MacMullen dota de una fuerte carga de relatividad histórica espléndidamente ilustrada en el relato transmitido por Teodoreto de Ciro referido al atractivo multitudinario que el asceta Simeón el Estilita ejercía sobre todo tipo de elementos sociales a mediados del s.V y sobre remotas áreas del Próximo oriente (*Hist.relig.* 26). Según este historiador, los beduinos llegaban por cientos e incluso miles junto al pilar donde vivía el santo, renunciaban a gritos de sus errores y de sus ídolos y demonios, y se adherían de inmediato a la fe del Evangelio. Y un día que Simeón les dijo que recibieran la bendición sacerdotal de Teodoreto, allí presente, aquellos beduinos se avalanzaron sobre él, sobre su ropa, su barba, sus manos...con ímpetu tal que a punto estuvo de perder la vida si no interviene a gritos el propio Simeón. Era obvio, y las referencias pueden multiplicarse, que aquellos beduinos no podían ser considerados “conversos en cuerpo y alma” en su posterior vida de nomadismo y pillaje por los desiertos de Siria. Pero, como señala MacMullen, es igualmente cierto que *contaban* como conversos sin importar mucho el grado de su metamorfosis espiritual, pues a fin de cuentas Jesús era un nuevo talismán o poder protector de aquellas gentes. Sin embargo, comparada su “fe” con la de un mártir o apologeta de los primeros siglos, cualquier semejanza sería absolutamente fortuita.

Al privar la conversión de sus connotaciones teológicas modernizantes, MacMullen cree apreciar tres fases nítidas en el proceso de cristianización del Imperio: la de los tiempos preconstantinianos, la verificada durante los primeros decenios de legalidad y, por fin, la que se inicia a finales del s. IV marcada por el recurso a la violencia contra herejes y paganos. Con este planteamiento, es inevitable la relectura de la “conversión de Constantino” como momento crucial de todo el proceso histórico, cuestión en la que la historiografía anglosajona reciente (y por supuesto también la más remota) es excepcionalmente valiosa.<sup>17</sup> Y una vez delimitado el proceso, MacMullen es convincente en su definición de la primera fase como una época de conversiones debidas a hechos milagrosos o al temor divino, mientras que la segunda conoce un espectacular crecimiento del Cristianismo por razones materiales o de interés individual, y la última queda naturalmente definida por las motivaciones de carácter político, pues eran razones de este tipo las que explicaban el recurso a la violencia legal y armada. Sin embargo, la imprecisión dada al concepto de conversión deja en la obscuridad la trascendencia histórica atribuida a Constantino, dado que, en palabras de MacMullen, “la historia de este periodo en absoluto puede escribirse en términos religiosos”.<sup>18</sup> Sin pretender hacer aquí comparaciones de ningún tipo, parece justo precisar que, en este tema crucial, es mucho más clarificador el análisis de Lie-

17. Limitémosnos a señalar las aportaciones fundamentales de N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*. London 1931; A.H.M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*. N. York 1962; T. D. BARNES *Constantine and Eusebius*. Cambridge 1981 y la propia monografía de R. MACMULLEN, *Constantine*. N. York 1969.

18 *Christianizing...* p. 48.

beschuetz a partir de los propios significados y objetivos del Paganismo y de los intereses políticos de Constantino.<sup>19</sup> Y desde la perspectiva cristiana, el lector encontrará sin duda mucho más clarificador el estudio de Frensd, que cierra con el capítulo "The Constantinian Revolution. 305-330" la parte segunda de su obra consagrada al estudio de las relaciones entre el Cristianismo y el Imperio durante el siglo III, es decir, el periodo en que se configuró una específica doctrina cristiana y una manera específica de expresarla en términos artísticos, años de expansión y de consolidación de las estructuras jerárquicas y del prestigio de la sede romana. En otras palabras, ésta fue la época en que el Cristianismo y la Iglesia se constituyen realmente en un peligroso desafío y en una alternativa real frente a la milenaria religiosidad latina: los sueños de Constantino en favor del nuevo dios llegaban, pues, a su debido tiempo.<sup>20</sup>

El s. IV es, como señala MacMullen, un siglo de conversiones sentidas, interesadas, superficiales y hasta forzosas, según las variadas circunstancias de personas o gobernantes, de lugares y de tiempos. Pero de nuevo es Frensd quien resalta los factores concretos que hacen inteligible la acelerada cristianización del Imperio. Entre otros, la cuestión de los "nacionalismos", de los movimientos heréticos y del ascetismo. La impresionante labor teológica llevada entonces a término traducía la complejidad de los nuevos problemas sociales y religiosos en el mundo mediterráneo, y anunciaba la inminente bifurcación de caminos entre Oriente y Occidente: un Oriente que recobra su tradición humanista y confía en la liberación plena del hombre, frente a un Occidente menos optimista, en ocasiones sombrío, que da a la Iglesia todo el protagonismo a la par que se entrega a unas elucubraciones teológicas sobre la predestinación y la gracia donde la fuerza del ser humano se minimiza ante la de Dios y, claro está, la de su Iglesia: fuera de ésta no hay ni siquiera esperanza de salvación.<sup>21</sup> En este contexto es posible constatar algo que MacMullen nunca tuvo en consideración: si la conversión fue un fenómeno complejo, ello *también* se debe a la multiplicidad del mismo, es decir, a la existencia histórica de "conversiones", al hecho de que éste fue en realidad un fenómeno cuyo significado, el punto de partida y el de llegada, cambió sustancialmente entre el año 100 y el 400, por lo que es impropio colocar al mismo nivel la conversión de Pablo y, digamos, la de Agustín.

El paso de un mundo a otro, de la cultura pagana a la cristiana, seguirá siendo una cuestión histórica abierta a la que poco ha contribuido la obra de Lane Fox. Aquí se

19. Cf. nota 1. Otras apreciaciones sobre estos dos autores pueden verse en A. MOMIGLIANO, "Ancient Biography and the Study of Religion in the Roman Empire". *Ottavo contributo*. 193-210, en especial pp. 195 ss.

20. *Ibid.* pp. 268-517. Sobre Constantino, pp. 473 ss.

21. *Ibid.* pp. 518-785. En mi opinión, Frensd debiera haber finalizado aquí su obra, pues la cuarta y última parte, "The Parting of the Ways" (pp. 786-901) es un intento, ya no tan brillante, de analizar los heterogéneos caminos que siguió la cristiandad en el Imperio Bizantino y en los diversos reinos bárbaros occidentales. Era casi inevitable que ante tamaña tarea, el libro adoptase un tono de "manual", que el propio Frensd dice querer evitar. Cf. a este respecto la reseña de J.F. UBIÑA en *Habis* 20 (1989), 313-16 y el "review article" de G. BRAVO en 7 (1989), 323-34.

afronta el tema de la “expansión del Cristianismo” desde postulados más sociales que los asumidos por MacMullen, aunque no tanto desde los criterios metodológicos propuestos por Geertz o Gager cuanto desde las perspectiva materialista de Ste Croix.<sup>22</sup> Pero su espíritu clasicista impide nuevamente un correcto planteamiento de los problemas: Lane Fox contempla cristianos y paganos como dos ámbitos diferentes y separados del mundo romano, por lo que lejos de esforzarse por dilucidar los aspectos culturales comunes, gusta recrearse en su individualización. Y de este modo, una vez más será necesario, como ya lo fue para Baynes o Barnes o MacMullen, recurrir al mito de la conversión de Constantino para explicar la cristianización del Imperio. En la obra de Lane Fox esto es particularmente decepcionante, por cuanto su primera aproximación a la estructura social de las comunidades cristianas, según la clase social o el sexo, es de inapreciable valor y originalidad. La huella del marxista Ste Croix es profunda en esta parte de su libro, y quizá por eso aquí aparecen algunas de sus aportaciones más interesantes. Que los cristianos hicieron poco o nada frente al esclavismo, queda nuevamente confirmado en la lectura de Fox, que de hecho contradice las propuestas de Gager sobre su difusión entre las clases medias: este concepto tan familiar a la historiografía anglosajona es ahora acertadamente cuestionado, recuperándose la tesis de una primera difusión de la nueva fe entre los sectores libres más pobres de la sociedad romana, sin menoscabo de unas élites cultas que hicieron posible la transformación de la cultura clásica, oral y mítica, en la cultura esencialmente literaria del Cristianismo.

Hace unos años Ste Croix nos sorprendía con una propuesta teórica audaz: la mujer (o la mujer casada) era en el mundo griego una clase social, dominada por supuesto, a la que el Cristianismo rebajó su condición, particularmente por medio de un matrimonio de carácter retrógrado y opresivo así como de una interpretación abusiva y desafortunada de la herencia judía y del relato del Génesis.<sup>23</sup> Lane Fox no llega tan lejos en sus conclusiones, pero acepta en principio el papel fundamental de las diferencias sexuales y resalta en concreto la extraordinaria importancia de viudas y vírgenes, en contraste, una vez más, con los vigentes valores cívicos y sociales del mundo romano. Su hipótesis, ya formulada por Harnack, de que las mujeres pudieron ser mayoría en el seno de las comunidades primitivas no es sin embargo seguida de una necesaria reflexión histórica sobre las consecuencias que ello debió acarrear incluso fuera del mundo cristiano, por lo que a la postre se reduce a una propuesta ingeniosa pero estéril.<sup>24</sup> A diferencia de Ste Croix, Lane Fox se desenvuelve mejor en el universo de las ideas que en el de las realidades socioeconómicas, lo que a veces le lleva

22. *Ibid.* Cap. 6 (“The spread of Christianity”, pp. 265-335). Una refutación expresa de las teorías sociales definidas como “social mobility” y “status inconsistency” se desarrolla en pp. 319 ss.

23. G. E. M. DE STE CROIX, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona 1988, 122 ss. Según una epistolarmente el propio STE CROIX, ya tiene casi ultimada una obra sobre esta cuestión, titulada *Early Christian Attitudes to Women, Sex and Marriage*, que posiblemente será publicada antes de 1993.

24. *Ibid.* 310.

a generalizaciones poco creíbles: vivir como ángeles e incluso ser como ángeles fue sin duda el sueño espiritual de un puñado de videntes cristianos, un sueño que hasta los más místicos sólo pueden mantener dentro de unos límites temporales. Pero hacer de ello las señas de identidad de millones de personas es sencillamente inexacto, y desde luego ni la continencia sexual ni la aceptación del martirio pueden considerarse asumidos por las masas populares cristianizadas.

Lane Fox cuestiona las referencias históricas que indican una fuerte expansión del Cristianismo en la segunda mitad del s.III, retrasando este proceso expansivo a los primeros decenios del siglo siguiente, tras la conversión de Constantino. Será, pues, entonces cuando se materializa la transición del Paganismo al Cristianismo. *The Rise of Christianity* queda así reducida a una cuestión individual y, por tanto, nimia, es decir, explicable casi desde presupuestos psicológicos. Pero cuando esto se hace tras consagrar más de 600 densas páginas a la descripción minuciosa de una y otra religión, el intento final de explicar en términos tan simples el complejo proceso de la cristianización, resulta cuando menos decepcionante. Uno puede preguntarse cómo en obra tan voluminosa y deudora de tan rica tradición historiográfica no se dice ni una sola palabra sobre la propia evolución del Cristianismo en sus primeros 300 años de existencia. Para mayor sorpresa, Lane Fox se sirve de una riquísima información epigráfica y papirológica que resalta precisamente esta diversidad de creencias, de miedos y de intereses a la hora de la conversión religiosa o de su práctica cotidiana, por no mencionar los testimonios históricos que ponen en tela de juicio el propio alcance de la conversión de Constantino, desde la "Historia Eclesiástica" de Sócrates hasta las emisiones monetarias alusivas al culto solar o el ininterrumpido desempeño de las funciones de *pontifex maximus* por parte del emperador. No es necesario recordar aquí lo mucho que Constantino hizo en beneficio de la Iglesia y de la ortodoxia. Esta nunca fue una cuestión histórica. Lo que sigue interesando hoy, como ya interesaba a Gibbon, es el cambio social que hizo del Cristianismo la mejor expresión cultural de las clases dominantes del s.IV, y calibrar el alcance en que este Cristianismo triunfante se ha alejado y ha transfigurado las creencias y las esperanzas de las primeras comunidades. Sobre esto, en una obra de 800 páginas, no se dice nada.

Ya Jesús mantuvo frente a las mujeres un comportamiento y consideración que no se ajustaba a las pautas discriminatorias del Judaísmo, a las que por cierto volverá pronto Pablo y, tras él, no pocos de los primeros artífices de la doctrina y organización cristianas.<sup>25</sup> Como antes señalaba Ste Croix, la nueva religión no haría sino sacralizar la subordinación de la mujer al hombre en todas las esferas de la vida religiosa y social. Desde luego, nada fue tan simple. Y no es difícil encontrar testimonios en las fuentes y en la historiografía que contradicen estas afirmaciones del veterano materialista inglés. Interesa, por ejemplo, recordar a este respecto las propuestas teóricas de Gager sobre la práctica eliminación de diferencias sexuales, a veces de manera inconsciente, en las primitivas comunidades cristianas, sobre todo en

25. Cf. A. CAMERON, "Neither male nor female". *Greece and Rome* 27, (1980), 60-68.

los periodos en que las esperanzas milenaristas bullían con más fuerza, pues el deseo de anticipar un Milenio sin diferencias suponía también ignorar los elementos de subordinación en la vida real, entre ellos los lazos y dependencias matrimoniales y sexuales. Con las frustraciones de esas esperanzas igualitarias y milenaristas, la igualdad sexual sería un ideal paulatinamente desechado por la Iglesia oficial (o triunfante) y mantenido tan sólo por determinadas sectas o corrientes heréticas.<sup>26</sup> En fin, acabamos de ver cómo Lane Fox presta especial atención a esta cuestión y apunta la sugerente idea de una mayoría femenina en las filas del Cristianismo hasta inicios del s.IV. Y está fuera de duda la importancia que las “viudas” y “vírgenes” ricas tuvieron en la vida espiritual y material de la Iglesia, cuyo patrimonio se vio notablemente engrosado por los donativos y legados de estas fieles.<sup>27</sup> Por otra parte, el Cristianismo sostuvo desde sus inicios una moral sexual claramente diferenciada de la dominante en el Imperio, por lo cual el proceso de cristianización suponía también, y a veces prioritariamente, una radical modificación de la conducta sexual y de la valoración cívica del matrimonio. No es pues desacertado afrontar aquel proceso desde esta perspectiva, es decir, desde el estudio del papel de la mujer en la difusión del Cristianismo y de los nuevos códigos de conducta que esa misma difusión imponía a nivel familiar y en la propia estima del placer sexual. La aportación que, en este sentido, debemos a la historiografía anglosajona es ciertamente relevante, aunque heterogénea, como de hecho acabamos de constatar en los análisis de los autores antes citados, pero, en cualquier caso, no cabe duda que las imágenes de mujer son un fiel reflejo tanto de la cultura pagana como de la cristiana. Y a este presupuesto teórico responden precisamente los ya mencionados estudios de P. Brown y E. Pagels, que nos servirán aquí para replantearnos el problema de la cristianización desde este novedoso punto de vista.<sup>28</sup>

P. Brown confiesa abordar su estudio tras muchos años de vacilación y cuando la investigación contemporánea sobre la temática sexual ha descubierto interesantes perspectivas. Pero su enfoque no sólo es deudor de esta tradición, personificada en A. Momigliano a quien P. Brown dedica su obra, sino principalmente de los innovadores estudios llevados a cabo en las últimas décadas por M. Foucault: *Body and Society* será, quizá por esto, una obra que con frecuencia se interesa más del cuerpo que de la sociedad, más de la sexualidad *tout court* que de la historia de unos sentimientos. En todo caso, hay un principio teórico constantemente respetado y que da un valor impar a este trabajo: la renuncia o continencia sexual refleja un concepto específico de la persona y de la sociedad, y acabará siendo también el rasgo más visible de las estructuras jerárquicas de la Iglesia primitiva. Por ello, desde finales del s.III

26. J. GARGER, *Kingdom and Community*, pp. 34-35.

27. *Ibid.* 309 ss; 340 ss.

28. Cf. *supra* nota 3; A. CAMERON y A. KUHR (Eds), *Images of Women in Late Antiquity*. Detroit 1983. El propio Friend (*Ibid.* 171, 561-562) ve en la cristianización de las mujeres de elevado rango social o cultural un dato fundamental del proceso general de cristianización del Imperio así como un influyente factor de la vida religiosa de la época.

el contraste con el mundo pagano será manifiesto, como también con nuestra actual escala de valores. Sin embargo, se trata de un contraste que necesita matizaciones importantes, aunque sutiles, sobre todo porque la sociedad pagana ha sido sistemáticamente deformada en este sentido por la propaganda o la historia cristianas de los siglos siguientes. En realidad, al menos en los comportamientos de las élites romanas (que son los únicos bien documentados), el matrimonio simbolizaba en Roma la propia estabilidad del orden institucional y del orden social, lo mismo que significarán después para los cristianos determinados valores del mundo espiritual. En unos y otros, la excepción representada por las Vírgenes Vestales o cristianas no era sino la confirmación de una regla casi sagrada: su estado era vital para la comunidad precisamente por su carácter anómalo.<sup>29</sup> Así pues, el mundo romano pagano estuvo lejos de ser un Edén de libertinaje sexual, ni mucho menos fue el “rigorismo sexual” cristiano una reacción ética ante los excesos del pasado. Unos y otros compartieron sentimientos similares al respecto, al igual que mantuvieron una doble moral, según razón de sexo, tan sólo esporádicamente criticada por filósofos y teólogos. En este sentido, la diferencia del Cristianismo frente al Paganismo no se manifestará tanto en el ámbito represivo como en la propia percepción del cuerpo: en palabras de Clemente de Alejandría, si los filósofos griegos enseñan a resistir la pasión, el ideal cristiano será no llegar ni siquiera a experimentarla. P. Brown puede ser con justicia así de contundente: “también aquí, la conversión de Constantino no significó nada”.<sup>30</sup>

La continencia cristiana será, por razones ajenas a los valores éticos de la época, un rasgo fundamental de los primeros líderes carismáticos: al igual que judíos y paganos, también los cristianos creerán que la abstinencia sexual es un vehículo privilegiado para la inspiración divina, lo que explica tanto el énfasis puesto en la virginidad de María, como el rigor con que se adornan los profetas y mártires de los primeros siglos, es decir, los verdaderos líderes y maestros de aquellas comunidades. Nadie mejor que Tertuliano sabrá sacar las consecuencias doctrinales y organizativas de este principio: la tentación permanente de la carne, sobre todo entre los jóvenes, situaba a los ancianos como candidatos óptimos para la jerarquía incipiente de la Iglesia y a la mujer como un peligro inevitable para la pureza comunitaria. Si la misoginia y la marginación femenina aparecen tan pronto y con tanta fuerza, ello obedece a razones de seguridad interna, no ciertamente como alternativa de vida ante el mundo exterior. Esta exploración espiritual descubrió pronto el vínculo entre sexualidad y muerte, entre sexo y mundo material, entre placer corporal y presencia demoníaca. La libertad perdida, que ya se atribuye a un pecado carnal provocado por

29. *Ibid.* 8, y en general todo el primer y magistral capítulo “Body and City” (pp. 5-32).

30. *Ibid.* 24. P. BROWN ya había probado que la rápida cristianización de las clases dirigentes durante el s. IV tiene su explicación en los profundos cambios socio-económicos e ideológicos de fines del s. III, y que son precisamente éstos (y no al revés) los que llevaron a la conversión de Constantino: en este sentido, cf. en particular sus obras *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid 1989, pp. 35 ss. 103 ss. y *Genèse de l'Antiquité tardive*. 1983, 38 ss. con un interesante “Préface” de P. VEYNE (pp. VII-XXII).

Eva, habrá que recuperarla en lucha infatigable contra los deseos corporales, con exigencias y renunciaciones que darán lugar, en los siglos II y III, a múltiples grupos o sectas de tendencia encratista. Tal vez sea aquí donde se configura el primer elemento de originalidad de la mentalidad cristiana que se hará sentir con fuerza en los siglos siguientes: al estimarse moralmente la sexualidad como un factor de disolución social, su regulación matrimonial o institucional sólo será contemplada como sucedáneo de males mayores, frente a su rechazo total, como fuerza diabólica, que identificará a los más fuertes y santos de la comunidad. Se comprende así la importancia del tema en el magisterio eclesiástico y su pronta vinculación al concepto de “herejía” en la literatura cristiana. O en otros términos, la necesaria ayuda del guía espiritual y la consolidación en suma de los poderes jerárquicos. Aunque para el hombre de hoy resulte sorprendente, la visión equilibrada y estoica de Clemente a inicios del s.III tenía que parecer entonces extremadamente avanzada.<sup>31</sup>

El contraste con la realidad no podía ser más llamativo: si por algo resultaban identificables los cristianos era por su promiscuidad sexual, de cuyas versiones tendenciosas hubieron de defenderse los apologetas. Y si había alguna acusación entre los diversos grupos cristianos enfrentados, esa era en primer lugar de prácticas sexuales aberrantes. No se trataba de simples calumnias. El propio emperador Licinio prohibió, mediante ley, que hombres y mujeres apareciesen juntos en las casas de oración, y que las mujeres asistiesen a las escuelas religiosas cristianas o recibiesen instrucción de los obispos (Eusebio, *Vit.Const* I,53): al parecer ésta era la manera más eficaz de hostigar a las Iglesias orientales. Y por parte cristiana, el extraordinario papel (y bravura) de las mujeres frente a las persecuciones y el martirio, ratifica este sorprendente estado de cosas. P. Brown ha sido magistralmente perspicaz al conectar esta situación con la formación de unas élites eclesiásticas que no sólo renunciaban al sexo sino también a las riquezas como su mejor seña de identidad, pues ello permitió la formación de una jerarquía no necesariamente identificada con las clases pudientes romanas, y llevó a un replanteamiento teórico, en sentido moderado, de los tabúes y temores sexuales proclamados por los grupos radicales. Como institución, la Iglesia comenzó a enriquecerse gracias a estas renunciaciones y a las no menos importantes de las viudas ricas que casi se convierten en una especie de orden sagrada y en patronas de las comunidades por toda la geografía del Imperio. Todo ello suponía, como claramente lo expresa la política matrimonial del papa Calixto, la plena aceptación del orden social y material romano. *Castitas* no equivalía a virginidad, sino a una reducción del placer al ámbito matrimonial y a niveles mínimos, con abandono total fuera del matrimonio. El mejor ejemplo de mujer santa será Vibia Perpetua, a la vez mártir y madre de la Iglesia. Y sólo una particular evolución histórica hará de la legendaria Tecla, con todas sus fuerzas consagradas a la preservación de la virginidad, el modelo futuro de mujer que cautivará las mentes del Cristianismo triunfante. Durante el s.III, las ideas que al respecto mantienen los principales filósofos paganos, como

31. *Ibid.* 83 ss. Sobre Clemente de Alejandría, 122-139.

Plotino y Porfirio, muestran que todavía el Cristianismo se mueve al unísono de su entorno social,<sup>32</sup> aunque su horror al contacto corporal empieza también a marcar una diferencia que a la postre será irreconciliable: Metodio escribe a imitación de Platón un poco brillante “Banquete” donde Sócrates es sustituido por Tecla y la relación amorosa por la predicación del Evangelio. La virginidad plena empieza a estimarse como la vía más directa y pura hacia Dios, aunque también, para no perder contactos con el mundo real, como privilegio y mérito de unos pocos elegidos.

Si variopinta fue la realidad social del Imperio y del Paganismo, como tan insistentemente nos recordaba Lane Fox, no menos heterogéneo fue el Cristianismo desde sus mismos orígenes. Oriente en particular, a partir del s.IV, sigue caminos propios y a veces divergentes de Occidente. Es un mundo dominado espiritualmente por la mística del desierto (y por la vida de san Antonio), donde los problemas del sexo empequeñecen frente a la necesidad de garantizar la simple supervivencia. Aquí se fragua una alternativa global expresada literariamente en el mito de los anacoretas que pretendían “hacer del desierto una ciudad”, esto es, otra ciudad frente a la mundana y corrompida que existía en la realidad histórica. Por de pronto, ellos lograron elaborar una *cultura Dei*, no literaria y tremendamente atractiva incluso para infinidad de fieles occidentales, en especial mujeres de la alta sociedad romana. No obstante, Occidente era ya un mundo muy diferente en sus estructuras sociales y en su cultura, y también en la organización y funcionamiento de su Iglesia. Aquí, las actitudes hacia el sexo y la vida matrimonial deberán poco a las influencias orientales. En una zona donde se han impuesto estructuras protofeudales, con una fuerte atomización del poder político, no sorprende que los criterios de sexualidad emanen también de grandes personalidades de la Iglesia, como fueron Ambrosio, Jerónimo y Agustín.<sup>34</sup>

Durante el s.IV, la cristianización encontró su mejor caldo de cultivo entre las mujeres de la aristocracia romana, que serán además los mejores exponentes del fuerte movimiento ascético documentado a fines de ese siglo. Viudas ricas e hijas de viudas son los principales patronos de la Iglesia latina en estas fechas (Melania, Paula, Olimpia), hasta el punto que los propios emperadores cristianos hubieron de legislar prohibiendo sus legados a la Iglesia (CTh. 16.2 20, 27, 28).<sup>35</sup> Ambrosio les propondrá con éxito el ejemplo de María, invitándolas a convertir su cuerpo en una *aura pudoris*, mientras que ni siquiera a los sacerdotes y obispos se les exige en la práctica renunciar a una vida matrimonial normal: “Al contrario, los buenos romanos tendían a asumir que los hijos de clérigos seguirían la profesión de sus padres. En muchas

32. Y otro tanto puede decirse de épocas posteriores, como ha probado G. FOWDEN, “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”. *JHS* 102, (1982), 33-59.

33. *Ibid* parte II (“Ascetism and Society in the Eastern Empire”), pp. 211-338. E. A. CLARK, “Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity”, en EADEM, *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. N. York y Toronto 1986 pp. 175-208.

34. P. BROWN, op. cit. parte III (“Ambrose to Augustine: the Making of the Latin Tradition”) pp. 339-427.

35. J. HARRIES, “Treasures in Heaven”; Property and Inheritance among Senators of Late Rome”, en E. M. CRAIK (Ed.), *Marriage and Property*. Aberdeen U.P. 1984, pp. 54-70,

regiones, pequeñas dinastías clericales, donde el hijo sucedía al padre o el sobrino al tío, formaron la espina dorsal de la Iglesia".<sup>36</sup> En realidad, la cristianización de sectores poderosos de la sociedad, con frecuencia aupados a la jerarquía eclesiástica, imponía estas (y otras) limitaciones. No obstante, se mantuvo la existencia de grados de perfección espiritual según criterios de renuncia sexual: vírgenes, viudas, personas casadas, no importa de qué sexo y por este orden decreciente. A la postre había aquí algo novedoso: por primera vez se atribuían al hombre público virtudes consideradas propias del género femenino, lo que explica que no pocos rechazasen este nuevo concepto de *integritas* propugnado por Ambrosio. Entre otros destacará Joviniano, para quien todos los cristianos son absolutamente iguales una vez bautizados, es decir, una vez liberados del pecado y convertidos en pueblo de Dios. Para él, la única virgen era la propia comunidad cristiana.<sup>37</sup> El debate nos interesa, como señala Brown, porque se planteaba en términos de jerarquía o, si se quiere, en términos de prioridad entre las comunidades y su jerarquía. Se trataba, pues, de una cuestión presente en el ámbito cívico y político, donde se había consolidado de igual modo un orden jerárquico y autoritario incuestionable. En este sentido, la cristianización no adelantaba nada, simplemente seguía los pasos de la historia social.

En este ambiente complejo es sumamente difícil valorar la figura, ya de por sí complicada, de Jerónimo, que acabó siendo expulsado de Roma en el 385 para consagrarse en Oriente a su vocación filológica y ascética rodeado de algunas ricas y cultas mujeres que patrocinaron su labor. El sabía muy bien que muchas de ellas, en especial Melania y Paula,<sup>38</sup> eran mucho más cultas y más capaces que sus colegas varones que regían la Iglesia Occidental. Pero ello no le impedía recelar, como sus colegas latinos, de los peligros inherentes a toda compañía femenina, que además, precisamente en aquellas fechas, el caso de Prisciliano había puesto a la orden del día. Quizá resida ahí el fracaso de su panfleto contra Joviniano, donde se llega a considerar incluso el primer matrimonio como una capitulación ante los atractivos de la carne, para sugerir después que el sacerdote debía poseer la misma pureza que las vírgenes. Todo ello chocaba tanto con la realidad occidental, que algunos de sus amigos no vieron mejor forma de ayudarle que retirar el panfleto de la circulación. El *Ambrosiaster*, escrito anónimo de esta época, sabe fijar bien los límites de la abstinencia para los sacerdotes de Occidente en un más realista celibato postmarital, a semejanza remota del Sumo Sacerdote de Israel.

Agustín ha sido tradicionalmente considerado como una especie de línea divisoria entre el Mundo Antiguo y la Edad Media, exponente de la cultura clásica que periclitaba en torno al s.V. Y aunque P. Brown consagra un breve Epílogo a los comienzos del Medioevo, esta concepción cronológica está igualmente presente en su obra, que de

36. Ibid. 357.

37. D. G. HUNTER, "Resistance to the Virginal Ideal in Late-Forth Century Rome: The Case of Jovinian". *ThSt* 48, (1987), 45-64.

38. J. N. D. KELLY, *Jerome, His Life, Writing, and Controversies*. London 1975, 91 ss.

hecho termina con un capítulo final dedicado al obispo de Hipona.<sup>39</sup> Desde el punto de vista de la cristianización, es una época que nos interesa desde una perspectiva opuesta a la que podríamos denominar “evangelizadora” o “misionera”. El Cristianismo era ya una poderosa realidad y un medio atractivo de ganar prestigio en la sociedad y en la política imperial. Este es ya un tiempo de oportunistas y ambiciosos, que no de mártires, y ello no deja de ser fundamental en el santo africano que “pertenecía a la pequeña pero influyente clase de jóvenes cuyo comportamiento sexual reflejaba muy fielmente la marginación de su posición social”.<sup>40</sup> Quizá porque él conoció una cálida relación monogámica y un sincero amor paternal, o porque la sociedad provincial africana contaba entre sus mártires no pocas esposas y madres, Agustín estará a salvo de las obsesiones sexuales que se aprecian en Jerónimo y ocasionalmente en Ambrosio. Por otra parte, el conflicto donatista y la calamitosa situación social de Africa del Norte le obligaron a afrontar problemas más perentorios, ante los que a menudo optaría por soluciones intransigentes y brutales, incluyendo el recurso a los medios represivos del Estado, sin importarle mucho en este caso que tales fuerzas estuviesen dirigidas por manos pecadoras o paganas. Es significativo que en estos tiempos difíciles para la Iglesia y para el Estado, los sarcófagos esculpidos representen a Adán y Eva unidos de la mano como expresión de aquella concordia matrimonial que en la vieja Roma simbolizaba la paz social. Agustín era, pues, consecuente al desechar los postulados idealizantes que desentonaban con la realidad: incluso su visión del Paraíso refleja una concepción social que asigna a la pareja el mandato bíblico de la reproducción y a la vez reafirma el dominio del hombre sobre la mujer, de los padres sobre los hijos, de los amos sobre los esclavos. Cristianización es aquí sinónimo de aceptación del orden social y político romano. Y una pieza básica del mismo es el matrimonio. Lo que preocupa a Agustín en este tiempo de inseguridad, es la flaqueza humana, la voluntad que ha sido irrecuperablemente debilitada por el pecado original. Preocupación agustiniana que presuponía una contrapartida autoritaria: la necesidad de la ayuda o “Gracia” de Dios para superar las tentaciones, lo que históricamente venía a corroborar la necesidad de todos los señores, del poder y de sus medios coactivos. De ahí que la oposición de Pelagio y sus seguidores (sobre todo Julián de Eclano) que negaban la existencia de fuerzas superiores a la voluntad humana, tuviese un claro componente de denuncia socio-política, en especial de la corrupción y crueldad de las clases dominantes, lo que desde un principio les granjearía las simpatías de los movimientos ascéticos occidentales. A propósito de estas controversias, que muestran hasta qué grado las opciones sociales tiene ya una expresión religiosa y cristiana, Agustín llevará a cabo una última exégesis de la caída de Adán en

39. Cap. 19 (“Augustine: Sexuality and Society”) pp. 387-427.

40. *Ibid.* 389.

41. Cf. J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, “Did the Pelagian Movement have Social Aims?” *Historia* 12, (1963), 227-241. P. Brown. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid 1969, 453 ss. B. D. SHAW, “The Family in Late Antiquity: the Experience of Augustine”. *Past and Present* 115, (1987), 3-51.

defensa de sus posiciones. Precisamente ello servirá como punto de partida al estudio de E. Pagels con el que finalizamos nuestro comentario.<sup>42</sup>

Pagels parte del concepto de cultura formulado por C. Geertz y también de algunas ideas de Foucault, aunque imbuída de una mentalidad historicista y de preocupaciones modernizantes: descubrir las raíces de nuestra propia ideología en aspectos tan importantes como los comportamientos sexuales, la libertad moral o los valores humanos. Pero en lugar de hacer un recorrido exhaustivo, como hizo Brown, por los textos y autores del Cristianismo primitivo, se centrará en la interpretación o exégesis del mito de la creación del hombre (y de la mujer) narrado en Génesis 1-3. Fueron tan irreconciliablemente heterogéneas las lecturas cristianas de este texto, que es imposible eludir la consiguiente conclusión de carácter metodológico y teórico: toda lectura de un texto religioso, que a fin de cuentas es lo que significa exégesis, conlleva o presupone una elección moral y política y una opción práctica.<sup>43</sup> De ahí que el relato del Génesis, repleto de símbolos culturales y en sí mismo resultado de tradiciones judías diferentes, tampoco pueda reducirse a sus aspectos sexuales o matrimoniales, aunque a veces así interesase a las clases hegemónicas de una determinada época.

Esta es la heterogeneidad apreciable entre los primeros cristianos, que viene simplemente a ratificar los idearios diversos y los intereses sociales encontrados de las primeras comunidades: frente a un Pablo y algunos de sus seguidores que encontrarán en Génesis 1-3 (y en relatos legendarios como las *Actas de Pablo y Tecla* y las *Actas de Tomás*) la legitimación sagrada de la subordinación de la mujer al hombre y de la preeminencia moral del celibato, otras generaciones postpaulinas lograrán imponer sus criterios más moderados en defensa del matrimonio tradicional (desde el autor del Evangelio de Mateo hasta las cartas deuteropaulinas): a partir de estos últimos textos, autores como Clemente de Alejandría o Ireneo, cuestionarán aquella lectura reduccionista del Génesis en favor de una enseñanza sobre la libertad y la responsabilidad moral de la humanidad, privilegiando siempre la castidad y el celibato, pero sin menosprecio de la legitimidad matrimonial y de la procreación, que había sido, por cierto, la creencia tradicional del Judaísmo.<sup>44</sup> La creciente expansión del Cristianismo en los siglos II y III y sus primeras escaramuzas con el poder secular despertó acuciantes problemas de índole sociopolítica a las comunidades primitivas, que curiosamente encontrarán también en el relato del Génesis una respuesta pertinente: prioridad de la alianza con Dios respecto a la debida al emperador, menosprecio de los dioses paganos, afirmación de la igualdad del género humano y de la libertad individual... Pero la nueva situación también llevaba a reflexiones filosóficas y teológicas no poco

42. *Op. cit.* (vid. nota 3).

43. *Ibid.* XXVII. C. GEERTZ definió la cultura como "un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en forma simbólica, mediante la cual los hombres comunican, perpetúan, y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida" (*Ibid.* XIX).

44. *Ibid.* 3-31.

inquietantes y que a la postre provocarían irreparables divisiones internas y encontradas corrientes de opinión, como las referidas al origen del mal o a la incomprensible actitud de Dios frente a la debilidad del hombre. La fuerza de los movimientos gnósticos, sobre los que E. Pagels había escrito con anterioridad una obra modélica, testimonia la complejidad espiritual y la seriedad teórica con que el Cristianismo abordaba tales interrogantes, así como las inquietudes que despertaban en amplios sectores de la intelectualidad cristiana el protagonismo asumido por la jerarquía modelada según criterios esencialmente profanos.<sup>45</sup>

La proyección idealista del celibato sobre el relato del Génesis reaparece con renovado vigor en los movimientos ascéticos del s. IV y en algunas de las figuras más relevantes de la Patrística. El mito del perdido "Paraíso de la virginidad" (Jerónimo, *Ep.* 22,18), que sólo recobramos mediante la castidad y el celibato (Gregorio de Nisa, *De virginitate* 12), define históricamente los ideales represivos que, también a nivel de sexualidad, defiende ahora con decisión la Iglesia triunfante.<sup>46</sup> Se trataba en realidad de una renuncia al mundo para ensimismarse en la propia alma, algo que la cultura griega definía con un término todavía hoy bastante expresivo: "idiota". Fue aquel un tiempo propicio para que viudas ricas y decididas mostraran sus capacidades no sólo como patronas y bienhechoras de iglesias y conventos, sino también como estudiosas aventajadas de las lenguas orientales, de la liturgia y de la teología, si bien los excesos en las prácticas rigoristas dieron lugar a sufrimientos y muertes injustificables y, con ello, a reacciones sensatas y equilibradas, como la de Joviniano, con las que se identificaron mayoritariamente los cristianos de a pie y los más razonables líderes de la Iglesia occidental, para los que el matrimonio y los bienes del mundo eran a la postre bienes creados y queridos por Dios. Hay aquí un doble problema que ni P. Brown ni E. Pagels afrontan con convicción: ¿por qué se renuncia precisamente ahora al mundo, si ésta es la época de triunfo del Cristianismo y del Imperio cristiano? Y además ¿en qué medida los rigorismos cristianos han penetrado en los valores y símbolos tradicionales de la cultura romana? E. Pagels casi desvaría cuando pretende ver en este alejamiento social el punto de partida de los valores humanos que la cultura occidental otorga al hombre en abstracto sin tener en cuenta su contribución real al bien común. Desvaría porque es desacertado valorar aquel alejamiento en sentido literal: en realidad, no conocemos a nadie cuyo "alejamiento del mundo" no se tradujese en un reforzamiento de su protagonismo religioso y social, como bien ilustran los casos de Jerónimo, Agustín o Melania. Y es dudoso que Foucault aceptase, con la ingenuidad de Pagels, que aquellos aristócratas encontraron la libertad y

45. *Ibid.* 32 ss. A los gnósticos se consagra el cap. III ("Gnostic Improvisations on Genesis"), pp. 57-77. Pero sigue siendo fundamental el trabajo de la misma autora, ya en versión castellana, *Los Evangelios gnósticos*. Barcelona 1982.

46. E. A. CLARK, "Heresy, Asceticism, Adam and Eve: Interpretations of Genesis 1-3 in the Later Latin Father", en EADEM, *Ascetic Piety* pp. 353-385; EADEM, "Authority and Humility: A Conflict of Values in Fourth-Century Female Monasticism". *Ibid.* 3209-228.

liberación de sus pasiones en la continencia sexual.<sup>47</sup> Las tesis de Agustín revelan hasta qué punto la preocupación por el control pasional del individuo traduce una intención de sojuzgamiento sobre el conjunto del cuerpo social. El santo de Hipona tendrá la osadía de negar cualquier mensaje liberador en el pasaje del Génesis, afirmando, en sentido diametralmente opuesto, que el pecado de Adán provocó la corrupción irreparable del placer sexual y la muerte definitiva de la libertad moral, es decir, de la capacidad de autogobierno. Pagels, enmendando sus previas interpretaciones simplistas, reconoce ahora la bondad política de esas tesis represivas que sostienen de hecho la necesidad de una autoridad fuerte e intransigente, es decir, la necesidad ineludible del Estado y de su Iglesia. Para el hombre de hoy, las posiciones antiagustinianas de Pelagio o Julián de Eclano, que reafirman el libre albedrío del ser humano y denuncian las inmoralidades de las clases dominantes, son naturalmente más gratas por su proximidad y sensatez. Pero tal vez ello no debería llevarnos, como quiere Pagels, a una reconsideración de la influencia agustiniana en la cultura occidental, sino a proseguir nuestra indagación sobre las circunstancias históricas que hicieron de Agustín un santo y de Pelagio un hereje, justamente lo contrario de lo que hoy se nos antoja casi evidente.<sup>48</sup>

47. *Ibid.* 96-97.

48. *Ibid.* XXVI, 153, y en general el Cap. V ("The politics of Paradise", pp. 98-126) y Cap. VI y último ("The Nature of Nature" pp. 127-150).