



CLELIA MARTÍNEZ MAZA

Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo*

Hace algunos años propuse en un trabajo el estudio de la procesión de Berecintia como ejemplo de una actividad ritual para la que sí existían suficientes indicios que permitían sostener la cristianización de prácticas anteriores.¹ La precisión venía dada por el hecho de que la búsqueda de referentes paganos en el cristianismo es ciertamente uno de los procedimientos habituales para estudiar la evolución de creencias y prácticas rituales y la transición de uno a otro sistema religioso, pero, en ocasiones, hay que denunciar la facilidad con la que se recurre a la analogía pues se aplica de manera automática y se acepta a pesar de la distancia cronológica y espacial entre las prácticas que se pretenden parte de un continuo religioso.

Sin embargo, en este caso concreto, sí se podía rastrear la procesión de Berecintia desde las últimas noticias que se conservan sobre su celebración como rito pagano hasta su reelaboración en rogativas dirigidas a la Virgen. Dentro de la obra que Gregorio de Tours dedica a la gloria de los confesores en el capítulo dedicado a la diosa Berecintia queda recogido el exorcismo que Simplicio, obispo de Autun, efectúa sobre el ídolo llamado Berecintia tradicionalmente llevado en procesión para garantizar la prosperidad de la siembra y de las viñas.² El pasaje de Gregorio de Tours es particularmente interesante porque demuestra que al menos a finales del s. IV la ceremonia metróaca se seguía celebrando aunque adaptada a las necesidades de esa localidad, de manera que ya no se pasea a la diosa siguiendo el recorrido urbano característico, sino que, en una reinterpretación de carácter local, es llevada en andas por los campos para que extendiera su bendición sobre ellos. Se trataría entonces de un cortejo procesional muy similar a las *ambarvalia* aunque protagonizado, en este caso, por Cibeles.³ La presencia metróaca no resulta en absoluto extraña pues la fertilidad aparece como uno de los atributos divinos de la diosa frigia.⁴

Eran tres los indicios fundamentales que esgrimía entonces para mostrar la incorporación de este cortejo místico al aparato ritual cristiano: el primero, muy

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación HAR2011-28461 financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

¹ C. Martínez Maza, *La procesión de Berecintia-Idea: un ritual cristianizado*, in J. Martínez-Pinna (Ed.), *Mito y ritual en el Antiguo Occidente Mediterráneo*, Málaga 2002, 183-196.

² MGH SRM I, 2, 341-344. E. Thevenot, *Autun. Cité romaine et chrétienne*, Autun 1932, 119.

³ Cibeles además había logrado una fácil asimilación con las madres célticas de la zona, que poseían competencias muy similares: H. Graillot, *Le culte de Cibèle, Mère des Dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1957, 103; R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, EPRO 30, Leiden 1972, 51.

⁴ Cibeles aparece como epiclesis de la tierra fértil y protectora de las cosechas: Aug. *civ.* VII 16-24; Arnob. *nat.* III 32.



próximo a la celebración metróaca es el que ofrece Sidonio Apolinar que atribuye a su amigo Mamerto, obispo de Vienne, la cristianización en *rogationes* de procesiones paganas con propósitos similares.⁵ El segundo, una homilía del s. X descubierta en la Biblioteca Nacional de París procedente de Corbie (en el Somme) que recoge como antecedente de las rogativas a la virgen María una celebración pagana en la que una imagen femenina es paseada para conseguir la fertilidad de los campos.⁶ Cibeles y la Virgen María serían, en este caso y sólo en este caso concreto, los dos extremos de un proceso en el que se mantiene el aspecto formal del rito así como su finalidad: la fertilidad de los campos.

En tercer lugar, un relieve del Museo Sforzesco de Milán perteneciente a la iglesia de Santa María Beltrade y datado en el s. XII, recoge la celebración de una procesión celebrada todos los años en la ciudad el dos de febrero durante el transcurso de la cual se llevaba la imagen de la Virgen desde la iglesia a la catedral.⁷ En el relieve, encabeza la comitiva una imagen de la Virgen transportada por dos acólitos. Aparecen a continuación dos miembros subalternos del clero mostrando sendos objetos litúrgicos (la cruz y las sagradas escrituras) y el máximo responsable de la comunidad cristiana, el obispo identificable por emblemas como el báculo y la tiara. Cierra el cortejo un grupo de devotos que llevan en sus manos una vela encendida. El elemento que convierte esta estampa, habitual en cualquier ciudad cristiana, en una pieza interesante es la palabra grabada bajo la imagen de la Virgen: “IDEA”, una advocación de carácter indiscutiblemente metróaco.⁸

El ejemplo de las *rogationes* presididas por Idea, suponen la solución final al encuentro entre los dos sistemas religiosos, una solución que revela, por un lado, la eficacia de ese ritual pagano (cuyo éxito garantiza su preservación), y, por otro, revela también la habilidad de los cristianos para adaptar sus prácticas a las necesidades de las comunidades en la que se pretende implantar el nuevo credo. Sin embargo, en la fase previa, en la que todavía estos ritos no aparecen plenamente integrados en el sistema cristiano y en la que su puesta en escena muestra una fisonomía de cuño pagano, el rito tradicionalmente se ha definido como “persistencia pagana” que mantiene su vigencia enquistada en el cristianismo como vestigio supersticioso del acervo religioso anterior.⁹

En mi opinión, uno de los rasgos que permite explicar la continuidad de las formas religiosas tradicionales es la capacidad de adaptación que muestran o que deben mostrar para asegurar su permanencia. En este sentido, lo que hace que el rito metróaco se mantenga no es su potencial para ofrecer la salvación sino fundamentalmente su capacidad de mediar con el entorno, en este caso, la agricultura. Hay que recordar que Cibeles es invocada como *Cerería*.¹⁰ Esta competencia además muestra la adaptación del

⁵ Sidon. *epist.* V 14, 1-3; VII 1, 3.

⁶ D. de Bruyne, *Origine des processions de la chandeleur et des rogations à propos d'un sermon inédit*, «RBen» (1934), 14; Martínez Maza, *La processio*, cit., 190-191.

⁷ Martínez Maza, *La processio*, cit., 193-194.

⁸ Defienden una interpretación de naturaleza exclusivamente cristiana: R. Bossaglia-M. Cinotti, *Tesoro e museo del Duomo*, I, Milán 1978, 84; M.P. Billanovich reseña a VV.AA., *Agostino a Milano. Il Battesimo*, Augustiniana-Testi e Studi III, Palermo 1988, 273-277.

⁹ Así ha sucedido con el caso del relieve milanés considerado vestigio del pasado pagano de la ciudad: R. Casinelli, *Il bassorilievo con il corteo della madonna “Idea”*, in M.L. Gatti Perer (a cura di), *Milano ritrovata: l'asse di via Torino*, Milán 1986, 381-382; M. Sordi, *Milano al tempo di Agostino*, Palermo 1988, 16.

¹⁰ *CIL* V 796 = *CCCA* IV 220. En Atenas, Cibeles y Deméter aparecen sentadas juntas: *CCCA* II, 389 del 387 d.C.; 390 del 386 y 387 d.C. Según Lucrecio (*Lucr.* II 610-613), el cortejo metróaco está



culto metróaco a las necesidades de una comunidad local específica. De manera evidente, a finales del s. IV, el declive del culto debió afectar a la escenografía del ritual, y seguramente la *pompa lavationis*, esa procesión que sucedía a la purificación de la efigie divina y los objetos de culto tras el principal ciclo festivo dedicado a la diosa en el mes de marzo,¹¹ una procesión que dispensaba la fertilidad de los campos, no se corresponde ya con ninguno de los niveles ideológicos que regulaban el rito en épocas anteriores. Si admitiéramos la versión canónica de la pompa como la única interpretación posible estaríamos admitiendo que las necesidades, las circunstancias sociales, económicas e ideológicas de la comunidad cultora no experimentaron variación alguna durante siglos. La carga ideológica del rito creo que debió de ser diferente a finales del IV que en época altoimperial, en un entorno urbano que en regiones agrícolas como el alto Loira. Desde luego, la celebración del cortejo no tenía que responder a su desarrollo clásico y creo que hay que aceptar que el ritual, lejos de ser inmutable, es susceptible de ofrecer variaciones en función de su contacto con otras prácticas religiosas. Se revela así como un rito capaz de adquirir unos rasgos diferentes fruto del sincretismo para adecuarse, de este modo, a las necesidades de la comunidad devota del modo más eficiente.¹² Y si esta capacidad de adaptación se acepta sin reservas para explicar la multiplicidad de formas de un mismo rito pagano en distintas regiones¹³ ¿por qué no se admite esta misma posibilidad para el aparato ritual cristiano?

En efecto, cuando se observa esta misma variedad ritual en el cristianismo se tiende a explicar esta diversidad como muestra de la persistencia pagana en un sistema que le es ajeno, como prueba de un cristianismo contaminado que deja adivinar un criptopaganismo, y como indicio evidente de que la implantación del cristianismo sólo se ha producido de manera muy superficial.

Creo que esta percepción de la continuidad del rito parte de un diseño estereotipado del panorama religioso del período tardoantiguo en el que se presentan en competencia cuando no en lucha dos instituciones monolíticas. Se trata de un diseño que se acepta sin discusión aunque luego la casuística concreta demuestre que este paradigma no resulta útil. Estos dos bloques son el cristianismo/la Iglesia y el paganismo, descritos como si fueran sistemas religiosos blindados, incluso cuando se admite la existencia en la praxis cristiana de elementos de ascendencia pagana. Y así, en este diseño religioso, la existencia de elementos paganos en el cristianismo se ha

integrado por frigios porque fue en la región de Frigia en donde surgieron los cereales: L. Lacroix, *Texte et réalités à propos du témoignage de Lucrèce sur la Magna Mater*, «JS» (1982), 41.

¹¹ Y cuya celebración paradigmática en época tardoantigua aparece recogida en el *Carmen contra paganos* vv. 103-109, Ambr. *epist.* 18, 31; Amm. XXIII 3, 7; Claud. XV, 119. Sobre el desarrollo de las ceremonias en este ciclo festivo: D. Fishwick, *The cannophori and the March Festival of Magna Mater*, «TAPhA» XCVII (1996) 193-202; Id., *Hastipheri*, «JS» LVII (1967), 144.

¹² El Papa Gregorio Magno recomienda en una carta (Greg. M. *epist.* 11, 56; Beda *HE* I 30) a Agustín, enviado para cristianizar las tierras de Britania, que fuera perceptivo a los usos religiosos de la zona: C. Martínez Maza, *La cristianización de Britania en dos epístolas de Gregoria Magno*, «Athenaeum» XC (2002), 515-519.

¹³ Sobre los procesos de sincretismo pueden consultarse de manera general: F. Dunand, P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, EPRO 46, Leiden 1973; C. Bonnet, A. Motte (Édd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Roma 1999; D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, 98-106; P. Xella, *Syncretisme comme catégorie conceptuelle: une notion utile?*, in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Praet (Édd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006, Brussel-Rome 2009, 135-147; N. Spineto, *Le syncrétisme*, in J. Ries, N. Spineto, et al. (Édd.), *Métamorphoses du sacré: acculturation, inculturation, syncrétisme, fondamentalisme*, Turnhout 2010, 149-164.



interpretado como vestigio fosilizado, pues son elementos que logran escapar y sobrevivir a la intervención cristianizadora aunque vacíos de todo significado religioso.

En este sentido, creo que todas aquellas formas rituales de la antigua religión que continúan en uso en un territorio plenamente cristianizado, no tienen por qué ser definidas como “supervivencia pagana”. Esta idea implica que el cristianismo se impone a la antigua religión pero que subsisten todavía ciertos rasgos que escapan a su alcance, instalados y perpetuados de manera inalterable y que continúan vigentes por distintas causas. A mi juicio, la expresión “supervivencia pagana” es errónea porque al aceptarla se ignora, en primer lugar, una circunstancia: que los elementos de la antigua religión no podían desaparecer repentinamente, y que no podían permanecer sin cambios bajo el nuevo credo. En segundo lugar, se acepta que el cristianismo es un bloque compacto que sustituye a lo antiguo de manera mecánica. En consecuencia, se admite consciente o inconscientemente que la cristianización implica la inserción de un modelo que, como es nuevo, queda definido por su carácter puro, como recién salido de la “fábrica” religiosa. En mi opinión, esa pureza es ficticia, y de comprobación difícil cuando no imposible en la realidad histórica (salvo que fuera fruto de una elaboración propuesta por los circuitos intelectuales) y creo que ha sido promovida por los investigadores dada su utilidad metodológica como patrón de estudio aplicado a la realidad religiosa mediterránea.¹⁴ Como ese patrón puro no encaja finalmente con ninguna situación real, las diferencias terminan por ser cada vez más evidentes y quedan definidas como supervivencias del paganismo.

Creo que el empleo de la expresión “persistencias paganas” encierra cierto peligro porque implica la superposición de dos sistemas religiosos cuando, a mi juicio, resulta más apropiado hablar de una nueva articulación de símbolos y discursos. La cristianización en época tardoantigua y altomedieval supone que lo nuevo, que es lo cristiano, tanto en el campo del ritual, de la iconografía, del espacio cultural y la geografía sacra surge a menudo de una negociación creativa entre el discurso local y el cristiano, un discurso bien alejado de la reflexión intelectual formulada en los círculos intelectuales integrados por los padres de la Iglesia y otros grandes pensadores cristianos. Creo que la misma flexibilidad ritual que se acepta en el paganismo debe ser reconocida como un poderoso instrumento en las estrategias cristianizadoras. Por este motivo, la continuidad en el rito creo que no debe ser entendida como supervivencia pagana enquistada en un modelo cristiano ortodoxo sino como un uso inevitable de imágenes tradicionales para articular una nueva ideología religiosa.

Nuestra percepción de que esas imágenes tradicionales son elementos del sistema pagano perpetuados en un modelo religioso nuevo responde en gran parte al paradigma cristiano generado por el movimiento protestante que se nutre y potencia la propia imagen transmitida por la literatura cristiana tardoantigua.¹⁵ Desde la Reforma, se

¹⁴ Y de manera general a cualquier escenario religioso para explicar la pluralidad de manifestaciones culturales: L.H. Martin, *Of Religion, Syncretism, Comparative Religion, and Spiritual Quest*, «Method & Theory in the Study of Religion» XII (2000), 277-286; Id., *To use 'Syncretism' or not to Use 'Syncretism': That is the Question*, «Historical Reflections/Réflexions Historiques» XVIII/3 (2001), 389-400.

¹⁵ C. Martínez Maza, *Los orígenes de la historiografía sobre paganismo tardoantiguo*, «Mainake» XXXI (2010), 197-207. El debate sobre los supuestos rasgos genuinos de la identidad cristiana constituye el hilo argumental del volumen coordinado por H. Inglebert, S. Destephen y B. Dumézil, *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris 2010 donde puede destacarse: J.-M. Salamito, *Ambivalence de la christianisation, frontières de l'Église, identité chrétienne*, 63-75. La bibliografía sobre la polémica entre paganos y cristianos es ingente. A modo de aproximación: J.M. Vermader, *La polémique des apologistes latins contre les dieux du paganisme*, «RecAug» XVII (1982), 3-128; el volumen colectivo P.F. Beatrice (a cura di),



instala una percepción del compromiso religioso que responde a un patrón uniforme: un completo renacimiento individual psico-emocional en el que se abandona todo lo anterior y se hace tabla rasa con el sentimiento y la praxis religiosa útil hasta ese momento.¹⁶ Desde la perspectiva protestante, la única opción religiosa que puede llamarse con propiedad cristiana es la que deriva del mensaje de Cristo depositado en las escrituras. Todo el desarrollo posterior en el que se gesta y se extiende el catolicismo está contaminado por impurezas del entorno gentil. Todo lo que no corresponde al mensaje evangélico no puede ser llamado en propiedad cristianismo.¹⁷ En consecuencia, y desde este punto de vista, las manifestaciones cristianas del mundo tardoantiguo y altomedieval han sido finalmente consideradas, dada su variedad, como un cristianismo impuro o un paganismo cristianizado entre las gentes convertidas.

Subyace además, en este modelo de reflexión histórica una idea del funcionamiento de la conversión religiosa que presenta la cristianización como fruto de la labor exclusiva de agentes externos, los evangelizadores, y en la que la población sólo tiene un papel receptor pasivo. El ejemplo de la cristianización de Berecintia que he señalado, uno entre innumerables casos, muestra que la intervención de la comunidad local resulta fundamental en el desarrollo del nuevo discurso religioso cristiano. De hecho, en los lugares en los que ha sido posible detectar esa reinterpretación de la tradición, el responsable de ese puzzle no es un evangelizador que viene de fuera sino un experto en ritual que conoce las pautas culturales del entorno que pretende cristianizar.

En este sentido, la labor de obispos y monjes como agentes que consienten y promueven el sincretismo ya fue señalada por P. Brown que los describe no como elementos externos sino como expertos que actúan sin prescindir de las pautas culturales de la comunidad que dirigen y las transforman para adaptarlas al modo de vida cristiano.¹⁸ La cristianización de rituales permitía al obispo o cualquier otro evangelizador, mientras actúa y porque lo hace, mostrar su liderazgo ideológico pero lo que llama la atención es que, en esa estrategia de consolidación de su papel como responsable espiritual de la comunidad, emplea instrumentos que, a simple vista, pueden resultar incoherentes con el patrón cristiano puesto que proceden de la realidad religiosa que pretende sustituir. En el caso de la reelaboración de la *processio*, esa reinterpretación es efectuada, según Sidonio Apolinar, por su amigo Mamerto, obispo de Vienne, que cristianiza en *rogationes* procesiones paganas y así canaliza hacia el credo cristiano el éxito derivado de la protección económica que auguraban estos cortejos procesionales, pero

L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani, Bolonia 1993; C. Martínez Maza, *Los Misterios y el Cristianismo*, Huelva 2010, 21-101.

¹⁶ En contra, K.P. Luria, *The politic of protestant conversion to Catholicism in seventeenth-century France*, in P. van der Veer (Ed.), *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity*, Londres 1995, 34-40.

¹⁷ Una línea de argumentación desarrollada por los teólogos hugonotes: C. Martínez Maza, *El argumento de la tradición filo-pagana en la Iglesia reformada francesa* «Revista de Historiografía» III (2005), 42-47; Ead., *La secuencia del error romano según la Reforma*, «PAwB» (2012) (en prensa).

¹⁸ P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres 1982, 103-152; Id., *Arbiters of the Holy: The Christian Holy Man in Late Antiquity, Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge (MA) 1995, 55-78; Id., *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (MA) 1978, 90-101.



al mismo tiempo también el obispo monopoliza y preside un instrumento de cohesión cívica de éxito demostrado en épocas anteriores.¹⁹

A mi juicio, esta aceptación de las prácticas paganas anteriores, su reelaboración sincrética y el hecho de que esa reelaboración sea aceptada y promovida por el principal agente cristianizador se entienden, además, desde una perspectiva puramente metodológica por una razón que me parece evidente. Por muy innovador que sea un acto ritual siempre implica la aceptación de un hábito cultural anterior que permite y facilita la comprensión del nuevo gesto ritual. Con objeto de asegurar una mayor posibilidad de éxito (que sea aceptado por los recién convertidos, que atraiga hacia el cristianismo a futuros devotos, que el obispo, santo o monje sea reconocido como nuevo líder espiritual), este nuevo uso debe tener algún rasgo que le permita ser mínimamente reconocido. De manera que los gestos del agente cristianizador, sus discursos, el uso de objetos culturales, siempre toman como modelo las formas tradicionales en la que se expresaba el ritual, y suelen acomodar su desarrollo a formas culturales reconocibles en su entorno. En definitiva, las tradiciones locales ofrecen al cristianismo un vehículo de expresión útil, de reconocido prestigio y más aceptable que si se hubieran impuesto prácticas completamente nuevas. Y creo que ese uso de la praxis anterior no desnaturaliza el rito cristiano hasta el punto de tener que considerarlo como una versión adulterada del paradigma.

Esta técnica, denominada en términos antropológicos hábito-memoria, permite articular el comportamiento de los devotos ante nuevos gestos y también es útil para reubicar los componentes de la antigua cultura que no pueden desaparecer de manera fulminante y menos si se habían revelado hasta entonces como provechosos para la comunidad.²⁰ En este sentido, hay que mencionar el desarrollo de la demonología que consiente la preservación de los dioses paganos en la estructura teológica cristiana.²¹ En lugar de ignorarlos como elementos ajenos al nuevo credo, los evangelizadores muestran su empeño en reordenar el mundo espiritual y relocalizar los dioses tradicionales en coherencia con su propio sistema religioso.²²

En resumen, será este hábito el que influya en la forma en la que el cristianismo se hace presente en una región y el que explique las distintas “cristianizaciones” porque

¹⁹ P. Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995.

²⁰ P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge 1989, 93-94: «A habit is more than a disposition. Better than a term disposition, the word habit gives us a way of referring to that kind of activity on which a cluster of features are collected together to form a practice: an activity which is acquired in the sense that it is influenced by previous activity; which is ready for overt manifestation; and which remains operative in some subdued way even when it is not the obviously dominant activity».

²¹ R.S. Price, *The Holy man and the Christianisation from the apocryphal Apostles to St. Stephen of Perm*, in J. Shephard (Ed.), *The Expansion of Orthodox Europe: Byzantium, the Balkans and Russia*, Aldershot 2007, 497-520; Martínez Maza, *Los Misterios*, cit., 35-44.

²² J. Ries, *Cultes païens et démons dans l'apologétique chrétienne de Justin à Augustin*, in J. Ries (Éd.), *Anges et démons: Actes du Colloque sur Anges et démons*, Lovaina 1989, 337-352; V. Flint, *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions*, in B. Ankarloo, S. Clark (Eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Filadelfia 1999, 277-348; C. Martínez Maza, *La cristianización de los démones místéricos*, in A. Pérez Jiménez, F. Casadesús (Eds.), *Misticismo y Religiones místéricas en la obra de Plutarco*. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 nov. 2000), Madrid-Málaga 2001, 165-178; el proceso ha sido estudiado con detalle por D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge 2006, 23-47; Id., *From temple to cell, from gods to demons: pagan temples in the monastic topography of fourth-century Egypt*, in J. Hahn, S. Emmel, U. Götter (Eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leiden 2008, 95-99.



el relevo religioso no siempre toma la misma forma.²³ En efecto, el contacto religioso puede traducirse bien en asimilación, bien en resistencia o incluso se pueden observar simultáneamente los dos fenómenos,²⁴ pues, en ocasiones, el relevo religioso tiene lugar bajo un agresivo discurso de reemplazo (sobre todo en la primera fase de contacto)²⁵ pero incluso entonces podemos comprobar que se mantienen las formas culturales básicas de esa comunidad.²⁶

Y así, cuando Shenute, el abad del célebre Monasterio Blanco de Atripe, en la campaña de cristianización que despliega por la provincia de la Tebaida dirige su atención a la localidad de Pneuait, sus habitantes intentaron evitarla empleando los clásicos procedimientos mágicos. Shenute, tras descubrir los encantamientos, lejos de ignorarlos, los recogió para redirigir sus efectos contra los responsables paganos:²⁷

En otra ocasión, nuestro santo padre Apa Senute se dirigió a la ciudad de Pneuait para retirar los ídolos que allí todavía existían. Cuando los paganos tuvieron conocimiento de ello, se dirigieron al camino que dirigía a la ciudad y allí excavaron una zanja para enterrar unas pociones mágicas que habían elaborado según sus libros con objeto de obstaculizar su llegada. Nuestro padre Apa Senute se subió en el asno pero cuando comenzó a aproximarse al camino, en el momento en el que el asno llegó al lugar en el que estaban enterradas las pociones, se detuvo y comenzó a escarbar con los cascos. Al sacar a la luz las pociones, mi padre dijo al sirviente: “cógelas para colgárselas luego en sus cuellos”. Una y otra vez el sirviente que le acompañaba golpeaba al asno y le decía: ¡Muevete! Pero mi padre le decía: “Déjalo, que sabe lo que hace!” y de nuevo le dijo al sirviente: “toma las vasijas y llévalas en la mano hasta que entremos en la ciudad y podamos colgarlas de sus cuellos”. Cuando entraron en la ciudad, los paganos lo vieron con las vasijas mágicas que el sirviente llevaba en sus manos. Inmediatamente huyeron y desaparecieron y mi padre entró en el templo y destruyó los ídolos, haciéndolos pedazos uno tras otro.
Besa, *Vida de Senute*, 83-84.

²³ A. Leopold, *The Architecture of Syncretism: A Methodological Illustration of the Dynamics of Syncretism*, «Historical Reflections/Réflexions Historiques» XXVII. 3 (2001), 401-423.

²⁴ Brown, *Authority and the Sacred*, cit., 68; P. Stewart, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, in R. Miles (Ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, Londres-N. York 1999, 159-189; D. Frankfurter, *The Vitality of Egyptian Images in Late Antiquity Egypt: Christian Memory and Response*, in Y.Z. Eliav, E.A. Friendland, S. Herbert (Eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East*, Lovaina 2008, 630-639. Esta reordenación implica la neutralización de los dioses paganos no sólo mediante procedimientos expeditivos sino además con la neutralización verbal practicada por los agentes cristianizadores: Martínez Maza, *Los Misterios*, cit., 21-47.

²⁵ B. Caseau, *POLEMEIN LITHOIS. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive*, in M. Kaplan (Ed.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris 2001, 61-123; Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, cit., 277-283; Id., *Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian treatments of Space and Image*, in J. Hahn, S. Emmel, U. Götter (Eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leiden 2008, 135-147.

²⁶ Las mutilaciones de las estatuas divinas no son consecuencia de una acción mecánica dirigida hacia objetos inanimados sino una intervención selectiva (se corta la nariz, orejas y boca para impedir la huida del demon) que muestra que los cristianos creían en la existencia de los dioses reconvertidos en démones y en la eficacia de sus facultades: S. Aufrère, *L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens*, «Études coptes» V (1989), 89-90; P. Stewart, *The destruction of statues in late Antiquity*, in R. Miles (Ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, Londres 1999, 175-176; De modo general, Martínez Maza, *La cristianización de los démones místéricos*, cit., 173-175; Ead., *Los misterios*, cit., 32-35.

²⁷ H. Wisemann (Ed. trad.), *Sinuthii Vita Boairice*, CSCO 129, Leuven 1951; C. Martínez Maza, *La agonía de un pagano de provincias*, en F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (Ed.), *Vae victis! Perdedores en el mundo antiguo*, Instrumenta 40, Barcelona 2012, 262-263.



Por lo tanto, los gestos rituales cristianos, aun siendo nuevos, no responden a un modelo homogéneo, importado e incorporado a cada una de las comunidades cristianas de manera automática sino que hay tantos como comunidades. No hay un solo modelo cristiano. Hay que recordar la multiplicidad de escenificaciones que, en el Mediterráneo tardoantiguo, presentan los sacramentos,²⁸ o incluso, en la actualidad, la celebración de la misa que exhibe un desarrollo litúrgico formalmente diferente en Roma, en la romería de El Rocío (Almonte, Huelva), en Australia o en Camerún.²⁹ No podemos considerar la celebrada en San Pedro como la canónica y las demás, desviaciones a la norma: todas ellas son cristianas a pesar de las diferencias entre unas y otras.

Creo que hay que asumir como un componente vital de la cristianización su capacidad para probar distintas combinaciones, tácticas culturales a menudo simultáneas por las que se abrazan ideas nuevas para sancionar las antiguas, se inventan nuevos lenguajes religiosos, se crean nuevas tradiciones que sirven para integrar y recoger los beneficios de las anteriores. Se trata de un proceso creativo sintético por el que una comunidad acepta símbolos nuevos y nuevos idiomas como la procesión de un libro de evangelios en torno a un campo. Pero también hay que incluir en ese proceso aquellas prácticas a través de las cuales la comunidad perpetua la tradición con nuevos instrumentos: un *fanum* local preservado ahora en un mundo cristiano, por la protección ejercida por un ángel o un santo, la vitalidad de santuarios sanadores, rocas y manantiales,³⁰ árboles sagrados dedicados a Cristo o al santo local, etc.³¹

²⁸ H.J. Carpenter, *Creeeds and Baptismal rites in the first Four Centuries*, «JThSt» XLIV (1943), 1-11; T. Marsh, *The History and Significance of the Post-Baptismal Rites*, «The Irish Theological Quarterly» XXIX (1962), 186; H.M. Riley, *Christian Initiation*, Washington 1974, 354; V. Grossi, *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo*, Studia Ephemeridis “Augustinianum”, Roma 1993, 102; P. Turnes, *Sources of Confirmation from the fathers through the reformers*, Minnesota 1993, 12; E. Yarnold, *The Ave-Inspiring Rites of Initiation: Baptismal Homilies of the Fourth Century*, Minnesota 1994, 17; Martínez Maza, *Los Misterios*, cit., 79-84.

²⁹ En este sentido son muy ilustrativas las imágenes que dejan los viajes apostólicos como el organizado a Angola del 17 al 23 de marzo de 2009, o las celebraciones litúrgicas presididas por el Papa Benedicto XVI durante las jornadas de la juventud que tuvieron lugar en Sydney 12-21 Julio de 2008: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/photogallery/2009/20090317b/index.html.

³⁰ En la Galia, por ejemplo, esta asimilación topográfica fue particularmente abundante y se ha constatado la conversión de unas seis mil fuentes, tal y como recogen E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, París 1950, 56-57; P. Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity AD 200-1000*, Cambridge (MA) 1996, 97. Las ofrendas dirigidas al lago Saint Andéol fuera reorientadas asimismo hacia el culto cristiano: R. Allo, P. Brouillet D. Barbu, *Découvertes dans le lac de Saint-Andéol*, «Revue du Gévaudan» III (1957), 216-219. En la región de Tours hay que mencionar las consagradas, lógicamente, al santo local, San Martín: J.G. Bulliot, F. Thiollier, *La mision et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans les pays éduen*, París 1892, 385; G. Drioux, *Cultes indigènes des lingons*, París 1934, 136-169; P. Audin, *Les fontaines martinienues entre Seine et Loire: des pratiques païennes à la dévotion chrétienne*, in R. Bedon, P.M. Martin (Édd.), *Mélanges Raymond Chevallier*, Caesarodunum 28, Tours 1994, 155. No obstante, resulta inadecuado convertir a cada fuente con denominación cristiana en un indicio de la lucha entre paganos y cristianos que finalmente reinterpretan este punto de agua. Así se pronunció ya H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas 1927, 168, quien sostiene razonadamente que una fuente de San Martín no refleja el carácter sacro de un manantial sino la popularidad de este santo en una zona concreta. Y así, no todas las fuentes pueden esgrimirse como ejemplos de continuidad religiosa, sino sólo aquellas que son objeto de devoción entre paganos que depositan allí sus ofrendas y allí realizan plegarias y los cristianos que practican rituales semejantes aunque el destinatario sea diferente. Así lo defiende en Martínez Maza, *Los Misterios*, cit., 237-239.

³¹ Así lo recogen para Britania, W. Rodwell, *Temple Archaeology: problems of the present and portents for the future*, in W. Rodwell (Ed.), *Temples, Churches and Religion: Recent Research in Roman Britain*, BAR 67.1 Oxford 1980, 237 y D. Watts, *Christians and Pagans in Roman Britain*, Londres 1991, 211 que ofrece un nutrido grupo de ejemplos sobre la reutilización de las coordenadas espaciales del paganismo. Un procedimiento similar se comprueba en América colonial y África en donde algunos aspectos de la religión pre-cristiana



La combinación resultante de este proceso creativo no conduce a un modelo sistemático coherente o armónico, y tampoco implica una simple preservación de la tradición. Es incompleto, a menudo implica cierta tensión y a veces muestra grandes contradicciones.³²

En resumen, y como conclusión creo que la cristianización es un proceso que debería quedar mucho más definido por la fusión, la síntesis. Como cada comunidad (e incluso cada individuo) tiene su propia batería de instrumentos mentales con la que expresar un mensaje, determinada por la tradición y los usos locales, la forma en la que el cristianismo es entendido y expresado es, en consecuencia, distinta. Frente al concepto tradicional de cristianización que implica una conversión del individuo y con ella una completa renuncia al sentimiento religioso anterior creo que la cristianización es un proceso de doble sentido: por un lado, el grupo decodifica el mensaje cristiano y lo adapta a sus ideas y prácticas religiosas (por eso no hay un solo cristianismo). Pseudoatanasio muestra estos usos al criticar a los cristianos que consultan astrólogos, adivinadores, magos, y otros especialistas en ritual local.³³

«Hay entre nosotros, hoy en día, quien adora a los demonios que engañan con su mentira y decepcionan a la gente que busca la curación. Algunos practican abominaciones en la ciudad y en el campo. Se dice que algunos hacen que sus hijos realicen abluciones de agua contaminada y agua con arena del teatro e incluso se dice que vierten sobre sí mismos agua mientras formulan encantamientos y rompen vasijas de cerámica en la creencia de que así repelen el mal de ojo. Algunos atan a sus hijos amuletos hechos por artesanos –esos hombres que proporcionan un lugar donde los demonios pueden cobijarse– mientras otros se ungen a sí mismos con aceite y se atan encantamientos y otras cosas sobre sus cabezas o cuellos».³⁴

Por otro lado, el individuo o el colectivo también adapta sus ideas religiosas y prácticas al cristianismo (por ejemplo, la relocalización de los dioses como demonios anteriormente mencionada).³⁵

Entendiendo la cristianización desde esta perspectiva podemos comprender que muchos cristianos mantuvieran prácticas locales que, tomado el paradigma clásico, no pueden ser consideradas como cristianas en propiedad pero que desde luego los devotos no veían inconsistentes con el cristianismo que practican.³⁶ Y aunque acuden a prácticas

tradicional sobrevivieron al encontrar un lugar en el nuevo sistema religioso B.A. Pauw, *Christianity and Xhosa tradition*, Londres 1925; W. Madsen, *Christo-Paganism. A study of Mexican Religious Syncretism*, «Middle American Research Institute» XIX (1957), 105-180.

³² M. Pye, *Syncretism versus Synthesis*, «Method and Theory in the Study of Religion» VI (1994), 217-229.

³³ Asimismo cabe recordar la descripción recogida en *Scriptores Historiae Augustae: Vopiscus Vita Saturnini*, 8: los que adoraban a Serapis eran en realidad cristianos y los que se hacían llamar obispos de Cristo eran en realidad devotos de Serapis.

³⁴ PseudoAtanasio, *Homilía a la Virgen*, 92-95: L.-Th. Lefort (Éd.), *L'homélie de S. Athanase des papyrus de Turin*, «Le muséeon» LXXI.5 (1958), 35-36.

³⁵ H Behlmer, *Ancient Egyptian Survivals in Coptic Literature: An Overview*, in A. Loprieno (Ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden 1996, 567-590.

³⁶ Con frecuencia los cristianos actuaban como *prophetes* aunque utilizando ahora recursos cristianos como las sagradas escrituras. Es el caso del monje Juan de Licópolis (*Hist. Mon.* I 1) o el propio S. Antonio (Athanas. *v. Ant.* 31-35, 62). De Shenute de Atripe se recordaba a su capacidad para predecir y controlar la crecida del Nilo (Besa *v. Shenute*, 102-105).



tradicionales,³⁷ los usuarios de prácticas mágicas o consultas astrológicas no se consideraban menos cristianos por ello. En mi opinión, más que proponer estructuras religiosas inmutables y centrarse sólo en las innovaciones, habría que insistir en cómo incluso aceptando las novedades se preservan hábitos que se han demostrado útiles, estrategias de éxito demostrado bajo una nueva dominación cultural religiosa y cómo en determinadas situaciones históricas se llega a la síntesis en un discurso religioso nuevo. La reinterpretación cristiana de la *processio* se efectuó porque se trataba de un ritual además de útil demasiado popular para conseguir su proscripción, de modo que su reconversión resultaba menos conflictiva que la supresión. Los anteriores actos rituales que habían demostrado su utilidad y éxito podían ser articulados en la nueva ideología cristiana pero nunca soslayados. Si el estudio de las persistencias se pone al servicio de una propuesta de cristianización como la que propongo mucho menos encorsetada y que analice la transformación cultural, puede resultar mucho más provechoso para conocer la realidad religiosa de un período de extraordinarios cambios como el mundo tardoantiguo.

Clelia Martínez Maza
Departamento de Ciencias y
Técnicas Historiográficas,
Historia Antigua y Prehistoria
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n. 29071 - Málaga
martinezm@uma.es

on line dal 23.12.2013

Abstract

A partir de la procesión de Bercintia y su evolución en un mundo cristiano, se presenta una nueva interpretación de las expresiones tradicionalmente consideradas como persistencias paganas que deben ser en propiedad consideradas como las distintas formas locales mediante las cuales el cristianismo se acomoda a usos rituales anteriores que son reconocibles por una comunidad dada. La naturaleza sincrética de estas tácticas muestra que la intervención de dicha comunidad resulta fundamental en el desarrollo del nuevo discurso religioso cristiano.

Palabras clave: persistencia pagana, cristianización, expresiones rituales.

This paper offers an attempt of analysing religious continuities in late antique Christianity, moving beyond earlier notions of pagan survival to propose a rectified

³⁷ R.K. Ritner, *Curses: Introduction*, in M. Meyer, R. Smith (Eds.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, S. Francisco 1994, 183-186; N.B. Hansem, *Ancient Execration in Coptic and Islamic Egypt*, in P. Mirecki, M. Meyer (Eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, RGRW 141, Leiden 2002, 427-445.



concept of syncretism combining new Christian ideas with regional traditions of religious action, need and orientation. Syncretism must imply projects of interpreting and assimilating new religious discourses and the inevitable use of traditional imagery to articulate a new religious ideology.

Keywords: pagan survival, Christianization, rituals.