

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

Volumen 34 – 2001

ISSN 1853-1555 (en línea)

ISSN 1514-9927 (impreso)

Instituto de Historia Antigua y Medieval
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

PODER ECLESIAÍSTICO Y PALABRA ESCRITA. CARTAGO, 250 d.C

Carlos G. García Mac Gaw
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata

Jane pater, Jane tuens, dive biceps, biformis...
Horacio

El presente artículo analizará la específica relación entre la escritura y el poder, tratando de realizar un estudio de caso sobre la posibilidad de la construcción alternativa de poder desde las mismas pautas que permiten su utilización hegemónica. Es decir que estudiaremos la factibilidad de la organización de un contrapoder, la elaboración de una hegemonía alternativa, a partir de la inversión en el uso de una misma herramienta. La situación se desarrolla en Cartago, en la provincia romana del África, durante el reinado de Decio y a partir de las medidas imperiales organizadas en función de lograr un claro alineamiento político por parte de los súbditos, con el emperador recientemente instalado por la fuerza luego de usurpar el trono. Se estudia el conflicto surgido entre el obispo Cipriano, y un grupo de confesores, acaudillados por uno de ellos -Luciano-, que se opone a la concentración de poder que instrumenta el obispo.

Niveles de alfabetización en el imperio romano

En general existe un consenso, aún cuando se pueden observar matices a la hora de las afirmaciones, sobre la cuestión de los niveles de alfabetización en la cultura antigua. Obviamente esto está directamente relacionado con la cuestión de la utilización de la escritura como un factor de poder en la sociedad. De la extensión y alcance de los niveles de alfabetización, de los formas que adquieran los medios de difusión de la palabra escrita, de sus mismos soportes materiales, de la función que cumpla la palabra escrita en una sociedad, en fin, de la articulación de diferentes elementos relacionados con la producción de la palabra escrita es que se definirán las características particulares de la escritura como poder.

William D. Harris señala que en toda sociedad que posee escritura se puede marcar una línea entre la población letrada e iletrada, e inmediatamente reconoce que "of course any definition of literacy which draws such a line is bound to have an arbitrary element in it"¹. Los criterios para evaluar el nivel de alfabetización pueden variar desde la simple capacidad para firmar, hasta la de poder leer, criterio mucho más amplio que el de poder leer y a la vez escribir. Igualmente se debe considerar el hecho de que existen niveles de alfabetización contrarios a los de una supuesta alfabetización de masas, que pueden señalarse como "scribal literacy" y "craftsman's literacy", vale decir el alfabetismo restringido a un grupo social especializado que lo utiliza para el mantenimiento de los registros de palacio -en un caso-, y, por el otro, la condición por la cual la mayoría de los comerciantes son letrados en contraposición a trabajadores y campesinos².

En un artículo reciente Bowman y Woolf³, matizando las afirmaciones anteriores, indican que en el contexto amplio sobre alfabetismo y escritura es difícil encontrar la elaboración de principios generales: para ellos el alfabetismo no es un fenómeno simple, sino un paquete de habilidades al usar los textos, y puede incluir o no tanto la escritura como la lectura; está generalmente conectado sólo a géneros particulares de textos, registros distintivos de lenguaje y con frecuencia solamente a alguna de las lenguas usadas en sociedades multilingüísticas. Además no opera como una fuerza autónoma en la historia, sea para el cambio, el progreso y la emancipación o la represión. No promueve por sí mismo el desarrollo económico, racionalidad o éxito social. Los letrados no necesariamente se comportan o piensan de forma diferente a los iletrados, y no existe una "gran división" que separe a las sociedades con escritura de las que no la poseen. Señalan que la invención de la escritura no promovió una revolución intelectual o social, y los informes sobre la muerte de la oralidad han sido exagerados⁴. En general los autores relativizan las afirmaciones más duras de Harris, que, sin embargo, tienen el mérito de haber instalado algunas problemáticas a partir de precisar los contornos de algunas de ellas. Este último trata de demostrar en su libro que las precondiciones que deben darse para una amplia difusión del alfabetismo no se cumplieron en el mundo greco-romano⁵, y que, por lo tanto, no se puede señalar allí la existencia de una alfabetización de masas desplegada más allá de una minoría pequeña, aunque indica que sin duda hubo una vasta difusión de la capacidad de leer y escribir. Por otro lado debe tenerse en cuenta en el

¹ W. V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard U. Press, Massachusetts-London, 1989, p. 3.

² Id., pp. 4-9.

³ "Literacy and power in the ancient world", en Bowman A. K. y Woolf G., *Literacy and Power...*, op. cit., pp. 2-3.

⁴ Por supuesto que esta definición sumaria que tomamos de los autores oculta un sinnúmero de posiciones diversas respecto del tema. Por ejemplo E. A. HAVELOCK, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, 1996 (1a. ed.: Londres, 1986), p. 22; indica que "La argumentación [las conclusiones que extraía de algunos estudios sobre la obra de Platón], una vez completada, ofrecía la doble propuesta de que la noción de un sistema de valores autónomo y al mismo tiempo susceptible de ser interiorizado en la conciencia individual era un invento de gente que sabía leer y escribir, un invento platónico, para el cual la Ilustración griega había sentado la base al reemplazar un sentido oralista de "lo que hay que hacer", como cuestión de decencia y proceder correcto".

⁵ Sobre esas condiciones véase id., p. 10-12 y 18-19.

análisis de estas condiciones generales el hecho de que existe un grado de acceso relativo al beneficio de la palabra escrita a través de intermediarios, situación recurrente no sólo en la sociedad romana sino también en muchas otras sociedades con bajos niveles de alfabetización⁶.

Se puede observar la evolución de la alfabetización en la antigüedad a partir de las distintas formas de lectura y circulación de los libros que estudian Chartier y Cavallo. Los autores indican un proceso de transformación desde una circulación de libros sólo entre cultos, a una lectura más difundida en los siglos V y IV a.C. en Grecia⁷, operándose luego una transformación en la Grecia helenística con la biblioteca como lugar de conservación de todos los libros conocidos (un conocimiento "universal") reducidos a un orden racional⁸. En Roma en una primera etapa la lectura de libros se evidencia como práctica de las clases altas, observándose una primera transformación con la influencia griega, posterior a la conquista, donde los libros griegos se añaden a los botines de guerra. La época imperial imprimió un nuevo giro a las prácticas de lectura, debido ante todo a una circulación mayor de la cultura. Este mundo, en adelante grecorromano, fue de amplia circulación de la cultura escrita⁹. A esta demanda mayor de la lectura respondería el avance del códice sustituyendo al rollo, y convirtiéndose en el medio preferido de los cristianos. Para los autores "el éxito del códice -el libro «con páginas»- estaba asegurado por diversos factores : ante todo el menor coste, ya que el soporte material se utilizaba por ambas caras ; fuera de Egipto, como soporte se empleaba por regla general el pergamino, producto animal que se podía preparar en cualquier sitio ; la forma más práctica se prestaba mejor a una manufactura no profesional, a una distribución a través de canales nuevos, a una lectura más libre de movimientos, y a literaturas de referencia y de concentración intelectual (la cristiana, la jurídica) que paso a paso fue prevaleciendo en la Antigüedad tardía. Las transformaciones del libro y las de la práctica de lectura no podían menos de correr parejas" ¹⁰. Cavallo cita a Catulo y Cicerón que atestiguan la actividad de tiendas de libros y refieren el hecho de que individuos de modesta condición social se apasionaban con las historias que circulaban de forma escrita,

⁶ Harris, "Ancient Literacy", pp. 33-34. Así Cavallo, G, Y Chartier, R., "Introducción", en ID., *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1998 ; destacan la aparición de vasos áticos de fines del siglo V a.C. en Grecia, de donde se deducen prácticas de lectura asociativa. Es interesante la anécdota que refiere M. I. Finley, "El nacimiento de la política", Barcelona, 1986, p.71 ; extraída de Plutarco (Arístides, 7, 6), donde un campesino analfabeto le pide al mismo Arístides, sin saber a quién se dirige, que escriba su propio nombre en un *ostrakon* en una votación para el ostracismo.

⁷ Id., p. 21.

⁸ Id., p. 22.

⁹ Id., p. 26. Es difícil aquí sacar una conclusión sobre la idea de "amplia circulación" como para contraponerla a las afirmaciones de HARRIS, aunque éste critica a Cavallo *Alfabetismo e cultura scritta nella storia della società italiana. Atti del seminario tenutosi a Perugia il 29-30 marzo 1977*, Perugia, 1978, 120 y ss., y en M. Vegetti (ed.), *Oralità, scrittura, spettacolo*, Turin, 1983, 173-180) por mantener "a studied vagueness about the numerical level of literacy" y por apoyar los criterios de Petrucci G., *Studi medievali* X.2 (1970), p. 160 ; porque lo cita aprobando aparentemente la afirmación de que los niveles de alfabetismo eran muy altos.

¹⁰ Id., p. 29. Véanse ahora las referencias de Harris, *Ancient Literacy*, p. 292 ; a la estrecha relación entre la circulación de códigos de leyes de forma más sistemática (*Codex Gregorianus*, *Codex Hermogenianus*) hacia fines del siglo III y la utilización del *codex*.

y leían o escuchaban por el simple placer de la lectura, lo que demuestra una progresiva ampliación de los espacios de lectura hasta la formación de un auténtico público de lectores anónimo, y no limitado a un circuito localizable. Aunque, en palabras del mismo autor, "El público lector, sin embargo, representaba una minoría : «ni millones, ni siquiera centenares de miles, tal vez no más de algunas decenas de miles en los mejores tiempos»"¹¹. El autor también cita a Veyne, quien parte de la necesidad de realizar matizaciones sobre estas cuestiones¹². De todas formas los autores coinciden a la hora de señalar un incremento de la lectura entre los siglos I y III d.C. para volver a caer entre los siglos III y VII en el área del imperio romano clásico¹³, aunque este paisaje debe corregirse en función de particularidades regionales¹⁴ y de las obvias diferencias a partir del hundimiento del estado romano en occidente frente a su pervivencia en oriente con una presencia más fuerte de la cultura urbana¹⁵.

Dicho esto, es necesario prestar atención a los beneficios que se deducen de la utilización de ciertos grados de alfabetización, vale decir el uso de la escritura como un medio concreto de ejercitar el poder. Tanto las leyes escritas como el papeleo administrativo pudieron servir como mecanismos de poder para quienes hicieron uso de ellos, a la vez que los aspectos religiosos, a través de la fijación de las palabras divinas, sirvieron para convalidar la autoridad religiosa de algunos hombres¹⁶. Además de ello, la palabra escrita sirvió como mecanismo para la consolidación del poder en grupos cerrados a través de su circulación por medio de cartas y esquelas que conectaron a individuos separados por grandes distancias permitiendo así establecer redes de control amplias, que se ejercieron por encima de las tradicionales lealtades locales¹⁷. R. L. Fox¹⁸ analiza la relación entre alfabetismo y poder en el cristianismo temprano e indica que entre los cristianos anteriores a Constantino, el poder era un atributo de tres grupos particulares : visionarios, mártires y confesores, y sobre todo, de los obispos. La alfabetización asistió al ejercicio del poder de estos tres grupos. Para los obispos, el poder de la alfabetización, les permitió envolver la "Iglesia Universal" en los

¹¹ Cavallo, G., "Entre el *volumen* y el *codex*. La lectura en el mundo romano", en Cavallo-Chartier, op. cit., pp. 97-133 ; p. 104, citando a E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Berna, 1958, p. 178. Obviamente esta es una respuesta a las críticas de Harris, aunque esta obra de Cavallo es posterior a la edición de la de Harris.

¹² Veyne, P., quien reflexiona si la alfabetización era un privilegio de la clase alta, en "El Imperio Romano", en Aries, P. y Duby, G., *Historia de la vida privada*, Madrid, 1987, p. 31, e indica que de los papiros egipcios se desprenden tres puntos claros : que existían iletrados que necesitaban que otros escribieran por ellos, había gente del pueblo que sabía escribir, y había textos literarios de los clásicos en los más ínfimos villorrios. Los libros de los poetas llegaban enseguida a todas partes, "hasta el fin del mundo : hasta Lyon. Por lo demás, habría que establecer muchas matizaciones".

¹³ Cavallo, "Entre el *volumen* y el *codex*...", p. 105 ; Harris, *Ancient literacy*, p. 285.

¹⁴ Véase ahora Lepelley, C., *Rome et l'intégration de l'Empire. 44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.*, PUF, Paris, 1998; libro organizado a partir de la percepción de las diferencias regionales en el imperio.

¹⁵ Harris, *Ancient literacy*, pp. 287-288.

¹⁶ Harris, "Ancient Literacy", pp. 38-39.

¹⁷ De forma más general véase Brown, P., *La Toga et la mitre. Le monde de la antiquité tardive 150-750 ap. J.-C.*, Paris, 1995 (1a. Ed. 1971) ; cap. 1, passim, quien señala los mecanismos de integración a escala mediterránea en el imperio desde el comienzo del siglo III.

¹⁸ R.L. Fox, *Literacy and power in the early Christianity*, en Bowman-Woolf, *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994, p. 130.

asuntos de la propia diócesis e incluso, les permitió mantener y explotar el poder de la idea de Una Iglesia. Les permitió igualmente mantener el contacto con comunidades individuales de la diócesis, que de otra forma habrían permanecido aisladas. También los obispos pudieron maniobrar frente a sus oponentes, desplegar un sólido frente de opinión, abjurar o anatematizar a cristianos “equivocados”¹⁹, etc. La propia organización de la iglesia, a escala imperial, se sostuvo básicamente por los intercambios epistolares.

Realizaremos aquí un estudio de caso sobre la forma particular en que la palabra escrita fue utilizada por un obispo como medio de construcción de poder. Pero lo más interesante de nuestro estudio es el hecho de que, una vez disponible la herramienta, la misma pudo ser un recurso para grupos no encuadrados en la jerarquía institucional eclesiástica. Así observaremos como la circulación de la palabra escrita sirvió igualmente para la construcción de un poder alternativo, a la vez que demuestra que -como en general señalan los autores citados- la escritura en el mundo antiguo no puede ser circumscripita exclusivamente a su utilización por una élite.

Cipriano y la iglesia de Cartago

"Todos los confesores al papa Cipriano, salud. Sabed que todos nosotros en conjunto hemos dado la paz a quienes os han dado cuenta de su conducta después del delito; y queremos que deis a conocer esta decisión a los demás obispos. Deseamos que estéis en buena concordia con los santos mártires. Luciano escribe esta carta en presencia de un exorcista y un lector del clero"²⁰.

Esta pequeña esquela enviada por el confesor Luciano, encarcelado en algún lugar de Cartago a mediados del año 250, al obispo Cipriano, tuvo el efecto de una bomba para la comunidad cristiana de esta ciudad: “Entre nosotros, algunos revoltosos, que apenas podíamos gobernar en tiempos pasados y eran diferidos [su penitencia era diferida] para cuando estuviéramos presentes, enardecidos con dicha carta como por una tea, se exacerbaron y trataron de arrancar la paz que se les había concedido”²¹. En algunas ciudades de la provincia se desataron manifestaciones en masa contra los depositarios de la autoridad, forzándolos a que se les otorgara la paz “valiéndose del terror y sometiendo a sus exigencias a los jefes, que no tenían ánimo ni vigor de fe para resistir”²². El obispo se encontraba en algún lugar cercano a la capital de la provincia del Africa amenazado por el desarrollo de la situación política en el imperio²³: el emperador Decio había emitido un decreto que obligaba a sus súbditos a realizar sacrificios a

¹⁹ Las comillas no figuran en el artículo de Fox, supongo que por un descuido.

²⁰ *Ep. 23: Scias nos uniwersos quibus ad te ratio constiterit quid post commissum egerint dedisse pacem, et hanc formam per te et aliis episcopis innotescere uolumus. Optamus te cum sanctis martyribus pacem habere. Praesente de clero et exorcista et lectore Lucianus scripsit.* (En general tomo la edición bilingüe de las *Obras de San Cipriano* de la *Biblioteca de Autores Cristianos*, Vol. 241, Madrid, traducida por Julio Campos)

²¹ *Ep. 27, III, 2.*

²² *Id., III, 1*

²³ No tenemos ninguna carta que haga explícita referencia al momento del alejamiento de Cipriano de Cartago, sino que, en la epístola 7 esto es ya un hecho consumado

los dioses romanos para preservar la salud y buenaventura del gobierno²⁴. Cipriano, con el comienzo del cumplimiento del edicto, huyó fuera de Cartago y permaneció autoexiliado aproximadamente por un lapso de dieciséis meses, no existiendo ninguna evidencia de que su huida haya sido producida por un ataque especial hacia su persona²⁵.

Esta situación, de por sí crítica, se ve agravada por el hecho de que la comunidad cristiana de Cartago estaba fracturada desde el momento de la elección de Cipriano. Un grupo de miembros importantes del clero se había opuesto a la elección de un recién llegado que, sin embargo, había terminado por imponerse por el voto de la plebe²⁶. En las primeras cartas que el obispo envía a su comunidad aparece el problema de la desunión, como él mismo confiesa en la epístola 11. Es obvio, entonces, que existe en Cipriano una clara conciencia de las condiciones objetivas con las que choca su liderazgo. El obispo necesitó edificar una estructura de poder que fuera capaz de transmitir eficazmente sus indicaciones epistolares²⁷. Lo que supone un fluido contacto con la comunidad a través de personas de total confianza²⁸ que no sólo llevaran sus opiniones, sino que recogieran acabadamente lo que sucedía en el seno de la comunidad a fin de mantenerlo convenientemente informado. Esto puede haber sido absolutamente crucial en una sociedad donde la distancia y el aislamiento jugaban un papel preponderante en el momento de evaluar las decisiones a ser tomadas. De hecho Cipriano ya había experimentado las consecuencias de la lejanía, al recibir una durísima carta de la iglesia romana, la epístola 8, donde se lo criticaba por el

²⁴ La reconstrucción del período de la persecución de Decio y de la situación de Cipriano en Cartago es realizado a partir de sus epístolas, y de algunas de sus obras. Sobre los problemas de datación y clasificación que este corpus plantea véase S. J. Duquenne, *Chronologie des lettres de S. Cyprien, Le dossier de la persécution de Dèce*, Subsidia Hagiographica n° 54, Bruxelles, 1972.

²⁵ *Ep. 7* : “No hay más remedio, sin embargo que velar por la paz común y, aunque con pesar mío, estar ausente provisionalmente de vosotros, para no provocar con nuestra presencia la animosidad y violencia de los gentiles y no ser responsable de la pérdida de la paz, ya que más bien debemos mirar por la tranquilidad de todos”. Véase también la justificación que hace Poncio de la huida de Cipriano en su *Vita Cypriani*, 7 y 8, así como la que realiza el mismo Cipriano en la epístola a los romanos, 20, 1.

²⁶ Poncio, *Vita...*, 5.1. Véase igualmente la ep. 59, 9, de Cipriano. Para un acercamiento a la vida de Cipriano véase M. M. Sage, *Cyprian*, 1975 ; especialmente Chap. III : “From Rhetor to Bishop”, pp. 95-164 ; con detalles sobre la forma en que llegó al episcopado con bibliografía sobre la cuestión.

²⁷ Se debe tener en cuenta que Cipriano estuvo ausente hasta la pascua del 251 ; *Ep. 43*, I, 2. Véase P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, T. II, p. 23.

²⁸ La carta número 8 iba acompañada de otra, que no figura en el epistolario de Cipriano, que refería la muerte del obispo de Roma, Fabián. Esta carta que es tomada como válida, le llega por intermedio del subdiácono Cremencio, al igual que la número 8. Sin embargo Cipriano desconoce a esta última y convalida la que lleva la noticia sobre la muerte de Fabián. En la respuesta a los romanos el obispo dice que se ha enterado de que se les ha transmitido con poca exactitud y fidelidad lo que había hecho en Cartago (20, I, 1), por lo que creía necesario remitir una carta que aclarara sus acciones. Aunque el obispo no especifica nada respecto de la persona de Cremencio, sin embargo, éste aparece como el responsable por la manera en que han sido transmitidas las noticias. L. Duquenne, op. cit., p. 115, n. 4; señala el rol “poco claro” de Cremencio sin profundizar. Igualmente destaca que Harnack (*Texte und Untersuchungen*, t. 23, 2, Leipzig, 1902, n°43, p. 30) concluyó que los reportes maliciosos debían emanar más bien de la fracción hostil del clero cartaginés, y no solamente de las explicaciones confusas del subdiácono.

abandono de su puesto²⁹. Esta carta marca un punto de tensión máximo con la comunidad romana que Cipriano intenta revertir a partir del envío de la epístola 20, y que culminará con la epístola 30, donde los romanos, a través de la pluma de Novaciano -aún presbítero-, finalmente apoyan al obispo cartaginés³⁰.

El lugar del destierro no debe haber estado lejos de Cartago, para permitir esta constante circulación de mensajes³¹. Pero en toda esta arquitectura del poder, el punto central es el papel que le cabe a la comunicación escrita como factor determinante para apuntalar el lugar de poder que el obispo detenta. Las cartas son el medio a partir del cual se busca solucionar una situación crítica de la comunidad, producida por diferentes causas. La implementación del edicto del 250³² tendrá como resultado un sinnúmero de apóstatas³³ y un reducido grupo de

²⁹ Véase especialmente 8, I, 1 y II, 1.

³⁰ Para el análisis de la carta número 20 véase Duquenne, op. cit., Cap. II.A, p. 50 y ss.

³¹ M. Sage, op. cit., p. 195.

³² Algunos autores entienden que esta fue la primera persecución verdaderamente general y que apuntaba al exterminio del cristianismo, y esta es la perspectiva clásica, por decirlo de alguna manera, de la historiografía cristiana de la cual la *Histoire de L'Eglise* de A. Fliche y V. Martin es el mejor ejemplo; perspectiva que recoge de forma más moderada, aún cuando sobre los mismos presupuestos ideológicos M. Sordi, *I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 23.1 (1979), pp. 340-374. En contra ver A. Alföldy, *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1956, Vol. XII, p. 204; quien entiende que las ofrendas demandadas a los cristianos no tenían como propósito restaurar la *pax deorum*, sino atestiguar la lealtad al emperador. P. Monceaux, *Histoire...*, op. cit., p. 21; dice que el edicto ordenó a todos los cristianos abjurar de su religión. Véase también G. de Ste. Croix (este artículo tal vez sea la síntesis más clara sobre el tema), "¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?" en Finley M. I. (Ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981, pp. 233-273 (originariamente en *P&P* n° 27 [1964]). M. M. Sage, op. cit., pp. 187-190; dice que las acciones de Decio apuntaban a destruir la estructura y el poder de la Iglesia antes que a la exterminación física de sus miembros. De su análisis de las fuentes surge que virtualmente no existe evidencia de que la muerte haya sido una punición prescripta para los cristianos en el oeste. Ch. SAUMAGNE, "La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien", en *Byzantion* T. 32 (1962), pp. 1-29; estudia exhaustivamente la cuestión de las penas sufridas por los cristianos de Cartago para llegar a la conclusión de que no se encuentran trazas de sentencias capitales, es decir de torturas realizadas para procurar ejecuciones aterradoras y ejemplificadoras de tales sentencias. Además indica que en realidad es evidente la indiferencia en cuanto a la participación en las ceremonias paganas por parte de los cristianos. R. L. Fox, *Paiens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, Toulouse, 1997 (1ª ed. : *Pagans and Christians*, 1986), p. 469; señala que el fundamento del decreto apuntaba a un sacrificio a los dioses sin nombrar a los cristianos. En caso de haber sido éstos últimos su interés habría actuado directamente contra los lugares de culto, los ritos y los dirigentes. Para una nueva perspectiva en cuanto a la valoración del edicto véase ahora el excelente artículo de J. B. Rives, "The Decree of Decius and the Religion of the Empire", *JRS* 89 (1999), pp. 135-154.

³³ En el *De lapsis*, 7; Cipriano dice que a las primeras amenazas del enemigo un número muy grande de hermanos traicionó su fe, no tanto por la violencia de la persecución sino por su propia flaqueza: "Ni esperaron siquiera a ser arrestados para subir al templo, a ser interrogados para negar a Cristo", derrotados antes de la batalla sin librar combate, corrieron de su propio grado al tribunal. Tantos eran los que se presentaban por sí mismos que los magistrados difirieron los sacrificios para otro día, y muchos de los renegados rogaron "para que no se les dilatara su perdición" (Id., 8)

mártires y confesores³⁴. Las primeras cartas de Cipriano están dirigidas a sostener la voluntad de los confesores de la fe cristiana³⁵. Pero esta situación inmediatamente empieza a complicarse. El primer conflicto que se genera está relacionado con la actitud de los confesores que no guardan la corrección debida a su lugar. En la epístola 13, si bien el obispo reconoce que la mayor parte de los confesores observan la palabra divina, no obstante dice: “oigo que ciertos individuos ponen una mancha en vuestro grupo y rebajan el honor del mayor número con su depravada conducta”. Luego Cipriano enumera las acciones de algunos de esos : uno vive en el destierro embriagado y alocado, otro vuelve a su patria de donde fue desterrado para ser finalmente encarcelado no como cristiano, sino como delincuente. Algunos se inflan de orgullo, y no faltan quienes profanan los templos durmiendo en sitios donde duermen mujeres. Otros pugnan y rivalizan entre sí, o ultrajan y ofenden³⁶.

Por primera vez se plantea el problema de la incapacidad que tiene la jerarquía de Cartago para lograr encuadrar las acciones espontáneas de los confesores de su fe puesto que “no se dejan gobernar por los presbíteros y diáconos, con lo cual obran de manera que, por las depravadas y perversas costumbres de unos pocos, se mancille la gloria y honra de muchos de los buenos confesores; deberían temer verse arrojados de su compañía después de ser condenados por su testimonio y por su juicio. Pues realmente sólo es glorioso y auténtico confesor aquél de quien no puede ruborizarse, sino gloriarse la iglesia”³⁷.

En este momento comienza a fracturarse la comunidad entre los que se alinean detrás de las autoridades eclesiásticas, y quienes consideran que las pruebas sufridas los colocan por encima de aquéllas³⁸. Una de las consecuencias que tiene la persecución en el seno de la feligresía es dividirla en dos grupos: los que habían mantenido con firmeza su fe, un puñado de confesores, y una mayoría de apóstatas³⁹. Los *lapsi*, empiezan entonces a reclamar el perdón pues virtualmente están fuera de la comunidad cristiana, pero son un número tan grande que su presión no puede ser ignorada.

³⁴ Ch. Saumagne, *Saint Cyprien, Evêque de Carthage, <<Pape>> d'Afrique (248-258)*, Etudes d'Antiquités Africaines, Paris, 1975, p. 47 ; indica que el número de los confesores que se negaron a sacrificar por el emperador fue mínimo y habría sido pasado por alto por la historia de no haber sido por la intención de este grupo de erigirse en poder alternativo al obispado.

³⁵ Véanse *Ep.* 6 y 10; dirigidas a Sergio, Rogaciano y demás confesores, y a los mártires y confesores de Jesucristo respectivamente.

³⁶ *Ep.* 13, IV, 1 y 2.

³⁷ *Ep.* 14, III, 2. Para una reflexión sobre el papel que les cupo a los mártires dentro de la institución eclesiástica, así como el valor de las obras que los toman como modelos, véase R. L. FOX, *Païens et Chrétien*, op. cit., Cap. IX : Persecution et Martyre, y especialmente p. 476 y ss. Para un estudio de los mártires en general, véase W. H. C. Frend *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965 ; en particular sobre la persecución de Decio véase Cap. xiii, pp. 389-439.

³⁸ Para un análisis detallado del conflicto de poder que se desata entre la jerarquía y los mártires y confesores en la iglesia africana véase C. G. García Mac Gaw, "La construcción del poder episcopal por Cipriano", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, n° 32 (1999), pp. 37-71.

³⁹ Véase P. Grattarola, "Il problema dei *lapsi* fra Roma e Cartagine", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 38 (1984), pp. 1-25. La evolución del conflicto termina en un cisma abierto, véase P. Grattarola, "Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano", en *Riv. di Storia della Chiesa in Italia*, n° 37.2 (luglio-dicembre 1984), pp. 367-390.

Se profundizará entonces el enfrentamiento existente, a partir del accionar de un grupo de clérigos que comienza a otorgar el perdón a los caídos sin el consentimiento del obispo, estimulando por otra parte el accionar de los confesores y mártires que indiscriminadamente emitían billetes de comunión a los apóstatas. En la epístola 15 Cipriano les dice a los mártires y confesores que "había pensado, por cierto, que los presbíteros y diáconos que están ahí presentes os debían advertir e instruir plenamente sobre la ley evangélica, como se ha hecho anteriormente en tiempos de mis antecesores; los diáconos iban a la cárcel y regulaban las demandas de los mártires con sus consejos y preceptos de la escritura"⁴⁰. En especial, lo que aquí se trata de "gobernar" -prefiero esta traducción fuerte, antes que "regular"- son las demandas (*martyrum desideria*) de los mártires, que generan problemas institucionales a los efectos del poder que tiene Cipriano sobre la comunidad de cristianos. El contenido de esas demandas busca la concesión de la paz a algunos *lapsi* para reincorporarlos como miembros plenos de la comunidad cristiana a pesar de su apostasía reciente. El obispo pretendía esperar a su regreso a Cartago para realizar un concilio donde se analizaran las situaciones una por una, con el objeto de que fuesen finalmente los obispos quienes decidieran el otorgamiento del perdón o el cumplimiento de la penitencia, teniendo en cuenta las "solicitudes"⁴¹ de los mártires y confesores⁴².

Hay que destacar que el problema excede la cuestión del número de los *lapsi*, y del aspecto individual del perdón y de la discusión de la penitencia, transformándose en una problemática institucional, que por su trascendencia pone en juego incluso la misma existencia de la iglesia. Por otra parte existe un elemento más que se debe tener en cuenta: nos encontramos en el fin del proceso por el cual se afirma definitivamente la jerarquización episcopal. Si ésta es puesta en duda por las actitudes extremistas de los confesores y mártires, es porque es la primera vez que existe la oportunidad para el surgimiento del conflicto de manera cruda, puesto que en este momento se produce una concentración excepcional de poder en manos de este grupo por el reconocimiento que le brinda la comunidad. Las acciones individuales y el arrojo personal se contraponen a la organización institucional, fundada sobre una cadena de mandos jerárquica que tiene una interpretación canónica de la palabra de Cristo y de la forma en que se debe actuar "correctamente" en función de ella. En este sentido, el accionar de Cipriano es fundante respecto del poder que entraña la institución del episcopado, su prédica y su accionar contribuyen a delimitar, y expandir, el topos institucional de esa jerarquía⁴³. El obispo dice que "no ha cesado ahí de advertiros la censura

⁴⁰ Ep. 15, I, 2 : ...*consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent...*

⁴¹ Es decir que el obispo se guarda la decisión final, y los confesores sólo "solicitan", no "otorgan" el perdón.

⁴² Ep. 15, I, 2 : "..., cuando vosotros me habéis remitido la carta para solicitar que se examinen vuestras demandas y se conceda la paz a ciertos *lapsi*, cuando, una vez acabada la persecución, podríamos reunirnos con el clero,..." Hasta este momento el obispo pretendía un acercamiento con los confesores, descartando la posibilidad de un acuerdo con la facción disidente de su clero.

⁴³ Frend, *Martyrdom ...*, op. cit., p. 398 ; indica una irresistible tendencia hacia la jerarquización, jalónada por el surgimiento de poderosas personalidades en el episcopado, como Alejandro de Jerusalén, Babylas de Antioquía, Heraclas de Alejandría, Fabian de Roma, y Cipriano de Cartago : "in this movement of ordered expansion the prophet and martyr were reduced to liturgical reminiscence and even in Carthage the second Coming tended to fade into oblivion".

divina a muchos de vosotros que observéis la disciplina de la iglesia" ; y también, "pero a los superiores corresponde mantener el precepto e instruir a los impacientes o a los ignorantes, no vayan a convertirse los pastores de ovejas en carniceros", y, otra vez, "las solicitudes y demandas deben reservarse al obispo, y hay que esperar el tiempo oportuno y tranquilo para otorgar la reconciliación a petición vuestra"⁴⁴.

Bowman y Woolf indican, sobre la cuestión de la relación entre poder y escritura, que en el nivel más general se pueden señalar dos aspectos estrechamente ligados entre sí: el poder sobre los textos y el poder ejercido a través del uso de los textos⁴⁵. Resulta evidente que los dos están presentes en la situación histórica precisa a la que aquí hacemos referencia. El primero engloba restricciones impuestas a la escritura, al acceso y la posesión de textos, a los usos legítimos que puede tener la palabra escrita, y, tal vez lo más importante, restricciones a la lectura de textos. En cuanto a las restricciones a la escritura, avanzaremos más adelante. La cuestión del acceso y la posesión de textos, así como el uso de los mismos⁴⁶, aparece claramente en las cartas de Cipriano, cuando éste hace referencia a la necesidad de instruir y regular la práctica de los mártires y confesores⁴⁷. Este manejo sobre el conocimiento de la palabra divina transmitida a través de la escritura, se desliza inmediatamente hacia el poder que tiene quien interpreta esas escrituras sobre las prácticas rituales relacionadas con ellas. En nuestro caso Cipriano amonesta a los confesores y mártires por la forma

⁴⁴ *Ep.* 15, II, 1 y 2; y III, 2 .

⁴⁵ Literacy and power..., op. cit., p. 6.

⁴⁶ No analizaremos aquí la forma en que Cipriano usa la cita de las escrituras en la redacción de sus cartas y sus tratados para justificar sus percepciones en contra de la de sus adversarios, ya que no es el interés del artículo. Aunque claramente es un vía abierta a la profundización del tema. Por ejemplo, la recurrente aparición de determinadas citas, luego retomadas por la teología donatista, para apoyar ciertas concepciones eclesiológicas, es un tema que trata con detenimiento J.-P. Brisson en el capítulo I de su *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958 ; donde trata el misterio de la unidad expresado en el Cántico de los cánticos y en la figura del arca de Noé tomando como eje de su análisis el opúsculo *De catholicae ecclesiae unitate*, y fundamentalmente el rol central que allí le cabe a la palabra *unitas*⁴⁶, concluyendo que esta palabra designa antes la unicidad de la iglesia que su cohesión interna. Con respecto al "alcance exacto" de las palabras *catholica ecclesia*, y contradiciendo la investigación de A. D'alès, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 159 ; que interpretaba que esta alocución se aplica ordinariamente en Cipriano a la iglesia universal, remarca que el adjetivo *catholica* se encuentra igualmente en relación con una afirmación de la unicidad de la iglesia sirviendo casi siempre para calificarla en oposición al cisma o la herejía. También aparece una interesante discusión a partir de la utilización del conflicto que surge entre Pedro y Pablo por la cuestión de la ciscunciación en la epístola 71, II, 3. Véase A. D'alès, "La question baptismale au temps de Saint Cyprien", *Revue des Questions Historiques* T. 81 (avril 1907), pp. 353-400 ; p. 366.

⁴⁷ Los presbíteros y diáconos debían instruir y advertir (*monere et instruere*) sobre la ley evangélica, y además regular las demandas de los mártires con consejos y preceptos de la escritura (*consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent*). Aparece expresamente en la *Ep.* 15, I, 1: *Sollicitudo loci nostri et timor Dei compellit, fortissimi ac beatissimi martyres, admonere uos litteris nostris ut a quibus tam deuote et fortiter seruatur fides Domini ab isdem lex quoque et disciplina Domini reseruetur*. También en *Id.*, I, 2: *Et credideram quidem presbyteros et diaconos qui illic praesentes sunt monere uos et instruere plenissime circa euangelii legem, sicut in praeteritis semper sub antecessoribus nostris factum est, ut diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent*.

en que otorgan el perdón a los cristianos que han sacrificado frente a los altares paganos. Básicamente el problema pasa por el papel central que le cabe a la jerarquía eclesiástica en la administración (“correcta” o “incorrecta”, y esta calificación depende de ese poder de interpretación) de los sacramentos⁴⁸. Por lo que se cae en el segundo aspecto en cuestión, es decir el poder ejercido a través de los textos, concernido también en este acercamiento del tema. La separación que resulta nítida en la teoría, no lo es tan clara en la práctica, pero es igualmente operativa a efectos del análisis.

La acabada utilización que Cipriano hace de estos recursos nos indica su nivel de conocimientos. Había sido profesor de retórica⁴⁹, y el alcance de sus contactos se percibe a través del libro a Donato⁵⁰, donde también nos llegan sus

⁴⁸ La construcción de una genealogía del poder episcopal, desde el primer apóstol hasta el último obispo, aún no ha sido completada por la minoría jerárquica institucionalizada. El propio Cipriano, en su lucha con los mártires y confesores, con los cismáticos cartaginenses, y con los novacianistas contribuirá a dicha construcción. Su tratado *De catholicae ecclesiae unitate* retoma ideas ya desarrolladas en el *De lapsis*, cuyo argumento básico es que para seguir a Cristo se debe ser fiel a su evangelio, y la única forma de realizar esta fidelidad es formando parte de la iglesia. No existe salvación fuera de ella, y la mentira diabólica a veces se disfraza a sí misma de iglesia para arrebatarse de su seno a los fieles y envolverlos en tinieblas. La denuncia es contra los cismáticos que se identifican con la iglesia verdadera, la que otorga el perdón a los apóstatas, frente a la iglesia del obispo de Cartago, que demora la penitencia a los fallidos. El fundamento de la verdad que sostiene a la iglesia de Cipriano no es otro que el pasaje de Mateo 16, 18: “Yo te digo que eres Pedro y edificaré mi Iglesia sobre esta piedra”, que el obispo transcribe en el polémico capítulo 4 del tratado. El obispo entiende que el Señor “para manifestar la unidad [estableció una cátedra y] decidió con su autoridad que el origen de la unidad proviniese de uno solo. Ciertamente que los demás Apóstoles eran lo que era Pedro, estaban dotados como Pedro de la misma dignidad y poder, pero el principio nace de la unidad [y se otorga el primado a Pedro, para manifestar que es una la Iglesia y la cátedra de Cristo. También todos son pastores y a la vez uno solo es el rebaño, que debe ser apacentado por todos los apóstoles de común acuerdo], para mostrar que es única la Iglesia de Cristo” (*De cat. ecc. un.*, 4). Existe una vasta producción alrededor de las interpolaciones, -señaladas aquí entre los corchetes- en el cuarto capítulo, y las causas de su inclusión. Incluso se ha dudado de su autenticidad (por ej. Monceaux, p. 299), que en general se admiten hoy como realizadas por el mismo Cipriano. Ya P. Monceaux, *HLACh*, p. 298; criticaba la postura de quienes veían en este tratado la apología de la supremacía romana sobre las iglesias nacionales, en una problemática evidentemente sacada de contexto, pero que algunos autores hasta hace poco tomaban por valedera (por ejemplo G. Mongelli, *La chiesa di Cartagine contro Roma durante l'episcopato di S. Cipriano (249-258)*, *Misc. Franciscana* n° 59 (1959), pp. 104-201; al respecto véase bibliografía también en M. M. Sage, op. cit., p. 243, n. 3; sobre la noción del *primatus* asignado a Pedro). Asimismo Monceaux entiende que el tratado apunta a la situación generada en Roma (Id., p. 298), mientras que para la misma época J. Chapman, “Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'église”, *Rev. Bén.* 19 (1902), pp. 246-254 y 357-373; sostenía que el objeto del tratado era Felicísimo. Sage, op. cit., p. 245 entiende que “Felicissimus is the obvious target”, criticando a M. Bévenot, “St. Cyprian's “De Unitate”. Chapter 4 in the Light of the Manuscripts”, *Bellarmino Series* 4 London, 1939, p. 66; quien apoya la tesis de que era contra Novaciano.

⁴⁹ Jerónimo, *De viris illustribus*, 67 (*PL*, T. 23, col. 714): *Cyprianus Afer, primum gloriose rhetoricam docuit; exinde suadente presbytero Caecilio, a quo et cognomentum sortitus est*. Sobre la actividad de Cipriano anterior a su conversión ver G. W. Clarke, “The Secular Profession of St. Cyprian of Carthage”, *Latomus* 24 (1965), pp. 633-638.

⁵⁰ Hugo Montgomery, “Saint Cyprian's Secular Heritage”, en *Studies in Ancient History and Numismatics presented to Rudi Thomsen*, Aarhus Univ. Press, 1988, pp. 214-223; destaca que en el *Ad Donatum* se revela el conocimiento del correcto accionar en los ámbitos influyentes de una ciudad provincial, así como los beneficios de la educación retórica -de alto costo monetario, pero

impresiones sobre su conversión. También poseemos detalles de su vida a través de su biógrafo, Poncio, diácono de la iglesia de Cartago quien nos informa que Cipriano hizo votos de continencia antes de su bautismo (*Vita Cypriani*, II) y distribuyó a los pobres una gran parte de sus bienes⁵¹. Era evidentemente un hombre de recursos económicos y con un rango social elevado, algunos autores colocan a su familia dentro del rango curial⁵², lo que se corresponde con el hecho de que desde su ingreso en la comunidad cristiana ocupó roles de primer plano. Su posición social y sus condiciones retóricas⁵³ influyeron decisivamente cuando fue elegido para los distintos cargos que ocupó dentro de la iglesia de Cartago. Como ya se ha indicado, Harris entiende que en el mundo greco-romano, donde no existen ciertas precondiciones necesarias para el desarrollo de una alfabetización de masas, ésta permanece como una posesión restringida. La escritura se circunscribió a ciertos niveles, básicamente urbanos o fuertemente ligados con la administración, lo que en suma equivale a concentrarlo en los sectores sociales de mayores recursos que estuvieron en condiciones de solventarse su formación⁵⁴. De todas formas, conviene ser cuidadosos en cuanto al alcance de estas afirmaciones : Bowman nos alerta sobre el peligro de aplicar el concepto de estructura de clase, identificando los alfabetizados con el pequeño

que constituía una de las llaves de la promoción y el éxito en la política municipal-. Según Sage, op. cit., p. 107; el arribo a la iglesia de Cipriano está de acuerdo con el incremento del estatus social de los convertidos al cristianismo durante el siglo III en occidente. La posición tradicional situaba en los siglos IV-V el proceso de cristianización de los grupos aristocráticos, el artículo clásico que condensa esa perspectiva es P. Brown, "Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy", *JRS* 51 (1961), pp. 1-11. Sin comparar el nivel de los grupos sociales en cuestión, y a favor de una más temprana incorporación de los grupos altos en el seno de la iglesia, se puede ver T. D. Barnes, *Statistics and the "Conversion of the Roman Aristocracy"*, en *JRS* 85 (1995), pp. 135-147; con discusión y bibliografía actualizada. Para el caso específico de la iglesia de Cartago, véase ahora C. G. García Mac Gaw, *La iglesia de Cartago y la inclusión de grupos nobles a través de la obra de Cipriano*, en *Studia Historica - Historia Antigua*, vol. XVI (1998). Valga la aclaración de que se tiene en cuenta que existe una diferencia clara entre grupos senatoriales y curiales, aún cuando se compara de forma equivalente el proceso sufrido por ambos.

⁵¹ Jerónimo, *Vir. Ill.*, 67 (*PL*, 23, col 714): *Christianus factus, omnem substantiam suam pauperibus erogavit*. Retomado por J. Lebreton, en Fliche y Martin, *Histoire de l'Eglise*, Vol. II, p. 186).

⁵² M. M. Sage, op. cit., p. 106.

⁵³ Señalado por Lactancio, *Divinarum Institutionum*, 5, 1 (*PL*, 6, col. 551), aún cuando tardíamente.

⁵⁴ Op. cit., pp. 25-42, *passim*, y también sobre el papel de la escuela en el mundo antiguo y su difusión, véase p. 15 y ss. Resulta interesante la deducción de K. Hopkins, "Conquest by book", en M. Beard y otros, *Literacy in the Roman...*, op. cit., pp. 133-158 ; de que estas afirmaciones de Harris de alguna manera minimizan de los números absolutos : por ejemplo, si el alfabetismo masculino era de alrededor del 10% en el imperio romano, luego existían, groseramente, 2 millones de adultos masculinos que podían leer y escribir en cierto grado, un número sin precedentes de letrados para un solo estado. Sin embargo, para Harris (p. 18) ningún estado antiguo alcanzó la complejidad económica de la sociedad concernida por la revolución industrial, donde masas semi-educadas se consideraban como indispensables para el estado de bienestar. Estas condiciones en teoría pueden no haber estado lejos en un puñado de ciudades, como por ejemplo la Ostia imperial. También los asuntos de ciertos individuos o sociedades a veces eran complejos. Pero se debe distinguir entre, por un lado una economía que puede proveer un cierto número de puestos administrativos y que otorga cierto incentivo, aunque no abrumador, a un artesano o un tendero para leer y escribir ; y, por otro lado, una economía en la cual el alfabetismo masivo de sus trabajadores y consumidores es un rasgo integral. Resulta obvio que los griegos y romanos nunca estuvieron demasiado lejos de la primera de estas situaciones.

porcentaje situado en el estrato social más alto⁵⁵, a pesar de que, y esta es una apreciación personal, el porcentaje de alfabetizados seguramente era mucho más amplio entre quienes se incluían entre los grupos curiales y senatoriales, para caer drásticamente en los niveles sociales más bajos⁵⁶.

Quisiera volver ahora al comienzo de nuestro estudio de caso, para retomar la esquila enviada por Luciano a su obispo. Esta breve carta forma parte de un grupo de tres, insertas en el epistolario de Cipriano. Las epístolas 21 y 22, son una carta enviada por Celerino⁵⁷ a Luciano, y la respuesta de este último. Asimismo Cipriano se refiere a Luciano en otros documentos. Estos elementos alcanzan para perfilar la personalidad del que aparece como cabecilla de los confesores. Este papel le es reconocido por Celerino en su carta: “He oído que habéis tomado el ministerio de la dirección de los más gloriosos”⁵⁸, aunque no se precisa en virtud de qué elementos se convalida esta situación. El mismo Luciano en la respuesta a su compañero explica que el mártir Pablo, antes de morir, le había indicado que si

⁵⁵ Literacy in the Roman..., op. cit., p. 123, cuestionando el tópico de que los elementos necesarios para el ejercicio de la escritura no podían estar al alcance de cualquiera por sus costos, a partir de los hallazgos de las tablillas de Vindolanda (finas tablillas de madera, de bajo o nulo costo, sobre las cuales se escribía con tinta) (Para las tablillas de Vindolanda véase A. K. Bowman- J. D. Thomas, *Vindolanda : the Latin writing-tablets*, Britannia Monograph 4, 1983 ; también A. K. Bowman, "The Roman imperial army : letters and literacy on the northern frontier", en A. K. Bowman-G. Woolf, *Literacy...*, op. cit., pp. 109-125). Aún cuando concuerdo en la matización que realiza Bowman, es claro que la cuestión del nivel de alfabetización no puede circunscribirse a una cuestión técnica exclusivamente, como lo es el valor de los utensilios para escribir. Entiendo que el autor lo coloca como un ejemplo susceptible de ser acompañado por otros elementos.

⁵⁶ Esta inferencia no surge de un dato en particular, como tampoco de análisis porcentuales exhaustivos, cuyos límites están palmariamente expuestos en el libro de Harris.

⁵⁷ Celerino era también de origen africano, y tenía vínculos de amistad con Luciano, que aparecen explícitos en 21, I, 1 y II, 1. Allí se nos informa del momento en que ambos personajes se han separado, probablemente en el puerto de Ostia, y desde entonces Celerino no ha recibido ninguna carta, por lo que se queja amargamente. Grupos de africanos eran recibidos en Roma por parte de los cristianos. En el caso de Celerino parece una disposición familiar, ya que en la misma carta se indica que sus dos hermanas han ido al puerto para recibir a un grupo de confesores para acompañarlos a la ciudad, habiendo asistido y alimentado a sesenta y cinco de ellos (Id., IV, 1). Cipriano nos informa que la familia de Celerino ya tenía antecedentes de martirios en su seno : su abuela Celerina y sus tíos Laurencio y Egnacio (*Ep.* 39, III, 1) ; siendo colocados esos sucesos bajo el reinado de Alejandro Severo y los Gordianos respectivamente por T. D. Barnes, *Tertullian : A Historical and Literary Study*, Oxford, 1971, p. 158. Véase Monceaux, *Hist. Lit....*, op. cit., p. 70 y ss., con referencias a las epístolas que proveen información.

El fundamento de la epístola de Celerino es pedirle a Luciano por el perdón de sus hermanas (*): una de ellas ha sacrificado (así se indica en II, 1), mientras la otra compró un certificado para no sacrificar (III, 2). Aún cuando Celerino acaba de salir de una prueba semejante a la que pasa Luciano (véase 22, I, 2 y 39, II), se dirige a éste para pedirle el perdón para sus hermanas. Parece que la situación de estar en la mazmorra sufriendo es lo que habilita a otorgar el perdón. Celerino de hecho, digámoslo así -técnicamente-, estaba en las mismas condiciones que su amigo. La única diferencia es que ya no se encuentra encarcelado, ¿es que acaso su poder se ha desvanecido ?

(*) Monceaux, *HLACh*, p. 70, n. 9 ; señala que estas dos mujeres eran “probablemente” sus hermanas, por el tipo de solicitud particular que la misma carta testimonia, aunque no se debe olvidar que los cristianos otorgaban el título de “hermanas” a todas las mujeres cristianas. En defensa del vínculo familiar cabe agregar que Celerino se dirige a una de ellas como “mi hermana” (22, II, 1 : ...*et mecum doleas in morte sororis meae*). Si no lo fuera probablemente la trataría como “nuestra” hermana.

⁵⁸ *Ep.* 21, III, 1: *Audiui enim te floridiorum ministerium percepisse.*

alguno le demandaba la paz, se la diera en su nombre. Y luego agrega que, todos los que compartían la celda en Cartago por confesar el nombre de Cristo habían decidido, de común acuerdo, perdonar a los *lapsi* en conjunto⁵⁹. Según Monceaux, Luciano tiene ascendencia sobre sus compañeros por la decisión de su carácter, y también porque pasaba por sabio en medio de gente todavía más ignorante que él, ya que sabía escribir⁶⁰. Es interesante destacar que Celerino le pide a Luciano que lea su carta al resto de los “hermanos”, a quienes está igualmente dirigida⁶¹. No obstante ello, para Monceaux, tanto Luciano como Celerino eran humildes e ignorantes que hablaban muy bien pero que escribían muy mal. Recurren en sus cartas a la lengua que utilizan cotidianamente, el latín vulgar: “D’un bout à l’autre de ces lettres, comme dans certaines inscriptions populaires, on relève d’étranges incorrections, des tournures et des constructions anormales, une prodigieuse confusion des cas et des genres, des temps et des modes”. Su condición humilde se revela en sus pensamientos, con frases enredadas e incoherentes que acusan el esfuerzo del iletrado⁶².

En realidad no sólo corresponde el nivel de análisis que expone Monceaux, sino que hay que observar la forma en que se inscribe la utilización de la herramienta, la palabra escrita, en este contexto sociohistórico. En ese aspecto, la carta de Luciano es un testimonio único, que nos habla de una decisión tomada de manera desconsiderada hacia los mecanismos de instrumentación y construcción del poder propios de los grupos letrados. Es un gesto brutal expresado por quien no guarda formas ni modales, frente a la prodigiosa maraña de contactos, avances y retrocesos, sugerencias y manipulaciones, que manifiestan el oficio de quien está habituado al ejercicio del poder a través del medio escrito. La carta de Luciano no tiene introducción, ni consideración alguna sobre el tema en cuestión, sino que brutalmente lo coloca en su mismo inicio: "Sabed que todos nosotros en conjunto hemos dado la paz..." El hecho está asumido, y el obispo sólo es informado de ello. Si no hubiese existido ninguna disquisición anterior sobre estas cuestiones, se podría sospechar una sencilla ignorancia de las formas acompañadas por la ingenuidad. Sin embargo, este era un conflicto que dividía a la comunidad cristiana, y a la misma jerarquía eclesiástica. Cipriano ataca a algunos de los presbíteros, que seguramente estaban relacionados, si no eran los mismos, con quienes se le habían opuesto en su llegada al episcopado, y, resulta evidente, la actitud de Luciano está apoyada por esos grupos. Es decir que Luciano no podía ser ignorante de las consecuencias que tendría la redacción de su nota. Y por eso, resulta claro que la misma está planteada como un desafío a las opiniones del obispo. Los confesores han tomado una resolución que se supone que debe ser aceptada por Cipriano y el resto de los obispos, para eso -de manera enérgica- se le demanda al cartaginés que haga conocer la decisión

⁵⁹ *Ep.* 22, II, 1.

⁶⁰ *Id.*, *HLACh*, p. 69.

⁶¹ *Ep.* 22, IV, 1 : *Nam et hoc scire debes me et dominis meis fratribus tuis scripsisse, quas peto illis legere digneris.*

⁶² Monceaux, *HLACh*, p. 74. Harris indica que le resulta operativo la definición de un grupo de semi-alfabetizados, es decir personas que pueden escribir lentamente o, directamente que no pueden hacerlo, y que pueden leer, pero sin ser capaces de leer textos complejos o demasiado largos ; *op. cit.*, p.6.

tomada por los mártires, que obviando toda discusión sobre la cuestión de la oportunidad y el tiempo necesario para otorgar el perdón a los *lapsi*, han decidido perdonarlos : "todos nosotros en conjunto hemos dado la paz a quienes os han dado cuenta de su conducta después del delito; y queremos que deis a conocer esta decisión a los demás obispos". Lacónicamente la nota previene la posible reacción del obispo, por lo que Luciano hace un llamado a la "buena concordia con los santos mártires". Es verdad que la nota reconoce que el perdón ha sido anticipado para "quienes os han dado cuenta de su conducta después del delito", es decir que se prevé que los apóstatas debían presentarse ante el obispo para demandarle el perdón. Sin embargo, esta acción presupone una inversión sutil del manejo del poder en manos de un grupo u otro. Cipriano intentaba posponer la resolución a tomar respecto de los *lapsi* para un futuro concilio, que estaría obviamente controlado por él mismo. Los confesores adelantan el perdón a quienes den posteriormente cuenta de sus delitos al obispo. Luego este último sólo cumpliría un opaco papel de consentimiento de la voluntad activa de los mártires.

Hasta ese momento Cipriano había intentado no enfrentarse abiertamente a los confesores. Su política se había orientado a dividir el frente interno de sus oponentes, valorando la actitud de los mártires y confesores, aún a pesar de los problemas que suscitaban, y criticando duramente a los clérigos que se le oponían⁶³. Frente al fracaso manifiesto de su política, expresado por la carta 23, sus márgenes de maniobra se circunscribieron enormemente. Su política de buscar enfrentar a los dos grupos que se oponían a sus enfoques, clero disidente y confesores, en un principio fracasa. Para buscar afirmar su posición escribe nuevamente a los presbíteros y diáconos⁶⁴ en Cartago, informando el giro de la situación, así como al clero de Roma⁶⁵. En esta epístola, la n° 27, ya no hay lugar para eufemismos. Allí hace referencia al accionar de Luciano, de fe ardiente y de valor enérgico, pero poco formado en la escritura santa, quien había distribuido billetes, escritos por su propia mano, en nombre de otros mártires, Pablo y Aurelio, incluso después de haber muerto el primero⁶⁶. Indica que para reprimir ese desorden les había escrito unas cartas, después de las cuales, "como si obrara con mayor moderación y mesura -ironiza-, Luciano ha escrito en nombre de todos

⁶³ Especialmente las epístolas 13, 14, 15, 16 y 18.

⁶⁴ *Ep.* 26.

⁶⁵ En Roma todavía está vacante la sede episcopal, por eso Cipriano envía la carta al conjunto del clero romano. Hay que destacar que en esta comunicación Cipriano hace referencia a una carta enviada desde Roma al clero (*Ep.* 27, IV: *Opportune uero superuenerunt litterae uestrae quas accepi ad clerum factas...*). Es decir que los romanos todavía envían su correspondencia al clero de Cartago y no a su obispo, con lo cual mantienen aún su posición crítica respecto de Cipriano, ya expresada en la epístola 8. El cartaginés no se da por aludido y, a pesar de eso, trata de establecer canales de comunicación con la iglesia de Roma. Sus intentos se verán coronados por el éxito con el arribo de la carta 30.

⁶⁶ *Ep.* 27, I, 1 : *...fide quidem calidus et uirtute robustus, sed bene minus dominica lectione fundatus, quaedam conatus est inperite, iam pridem se auctorem constituens, ut manu eius scripti libelli gregatim multis nomine Pauli darentur...*

los confesores una carta en la que casi se destruye el vínculo de la fe, el temor de Dios y el precepto del Señor, la santidad y firmeza del evangelio”⁶⁷.

Se puede observar aquí la diferente manera de tratar la cuestión por parte de los contendientes. Luciano no realiza ninguna consideración para sostener sus decisiones. No cita las escrituras, no se ampara en el número de los demandantes, no elabora ninguna doctrina alternativa a las opiniones sostenidas por su obispo. Sencillamente se limita a transmitir una decisión. Tal vez Luciano no hace todas estas cosas que debería haber hecho para argumentar favorablemente por sus acciones porque no estuviera en condiciones materiales de poder hacerlo, ya que resulta obvio que sus recursos argumentativos son casi nulos contrastados con los de su obispo. Todos estos elementos son fácilmente capitalizados por su oponente, y sobre ellos elabora sus argumentos para presentarlos frente al resto de los obispos africanos y romanos. La tosquedad de la carta de Luciano probablemente refleja lo que haya sido un exabrupto auténtico de quienes en general no tenían acceso a estos recursos de la transmisión escrita. De otra forma, si hubiese sido aconsejado por quienes lo sostenían y apoyaban entre el grupo de competidores de Cipriano, la carta habría tenido otras características⁶⁸.

Cipriano se queja de la situación desatada, puesto que la carta de los confesores indicaba que debía constar un examen de la conducta observada por cada uno después de la caída, lo que generaba animosidad porque por el examen de esos casos particulares, los obispos parecían rechazar lo que muchos alegaban ya haber recibido de parte de los mártires y confesores⁶⁹. Luciano es aislado del resto y se lo señala como el responsable de la situación creada por los *lapsi*. En contraposición, se levanta la figura de Celerino como “prudente y discreto, con la humildad y reserva propias de nuestra religión”⁷⁰, mientras Luciano es “poco atento a la sagrada escritura y de ligereza inmoderada para causar odiosidad a nuestra reserva”⁷¹.

Como puede observarse, quien finalmente termina piloteando la situación con pericia es quien está más habituado al uso de la herramienta de la palabra

⁶⁷ Ep. 27, II, 1. (No sigo literalmente la traducción de la BAC porque es confusa). Al respecto P. Grattarola, Il problema..., op. cit., p. 11, n. 70, indica que el analfabetismo de Aurelio es un invento de Luciano, puesto que después de un tiempo aquél fue hecho lector de la iglesia de Cartago. Esto nos retrotrae nuevamente al problema de la consideración

⁶⁸ Igualmente puede suponerse que quienes se oponían a Cipriano hayan estimulado la redacción de esta carta como un efecto buscado para capitalizar el descontento en contra de su obispo a partir del prestigio de los mártires y confesores. El talante de la carta no dejaría lugar a dudas sobre qué sectores estaban detrás de su redacción, colocándose a sí mismos en un discreto segundo plano.

⁶⁹ 27, II, 2.

⁷⁰ Id., III, 2..

⁷¹ Id., :...*Lucianus uero circa intelligentiam dominicae lectionis ut dixi minus peritus et circa inuidiam uerecundiae nostrae relinquendam facilitate sua immodestus.* Cipriano en ningún momento califica la condición de Luciano respecto de su capacidad de leer o escribir. Sólo destaca su falta de pericia en el entendimiento de la escritura, lo que a todas luces lo desmerece en el contexto de la comunidad cristiana. Harris, op. cit., p. 6 ; considera el alcance que los propios antiguos tenían del fenómeno del iletrado: *agrammatos e illiteratus*, como el criterio moderno de iletrado o analfabeto parecen variar entre los contenidos de “inculto” e “incapaz de leer y escribir”, teniendo por lo tanto un estatus ambiguo.

escrita. Cipriano activa su red de contactos y multiplica sus esfuerzos para lograr dividir el campo de sus oponentes. De esta manera terminará impulsando una promoción al sacerdocio de quien aparece como un "buen confesor", Celerino, frente a la virulencia y desmesura de quien termina encarnando los vicios de los "malos confesores".

No interesa proseguir ahora en el análisis de esta situación para observar su desenlace, sino que nos importa destacar el conflicto que se genera a partir del manejo, aún cuando limitado, del recurso de la escritura que tiene Luciano. Como ya se ha indicado, Fox⁷² argumenta que la alfabetización había asistido al ejercicio del poder de ciertos grupos dentro del cristianismo y en particular, del que aquí nos interesa, mártires y confesores. Este poder asociado a la escritura es escaso antes del 250 y se expresó en su uso para la redacción de notas de intercesión y perdón. Estas notas remitían los pecados de los compañeros cristianos y, como las visiones o maldiciones escritas, podían sostener y divulgar refrendos alternativos a los juicios de los obispos y el clero⁷³. Resulta claro que éste es un evidente ejemplo de dicha situación. Hay que notar que la complejidad del contexto histórico de este suceso excede la simple aserción del juicio de Fox, pero no inhibe su verdad inherente⁷⁴. En el caso que nosotros estudiamos, el grupo de los confesores y mártires no necesariamente se opone en su conjunto a la jerarquía⁷⁵, mientras que el propio clero también se encuentra fracturado⁷⁶. Pero lo que sí resulta evidente, es que Luciano, desde un punto diferente de concentración del poder al que mantiene su obispo Cipriano, cuestiona la política episcopal. Su intervención, por encontrarse sumergida en un conflicto que dividía a los miembros del clero, y siendo utilizada por algunos de ellos en beneficio de sus posiciones contrarias, tiene un efecto potenciado. No solamente se opone a la visión del obispo, sino que además está respaldada por un grupo de clérigos que se enfrentan cada vez más abiertamente a Cipriano. Como se ha indicado aquí mismo, el hecho de alcanzar los niveles de conducción de la iglesia, ya desde el siglo III en adelante, implicaba una capacidad de ejercicio del poder que comenzaba a ceñirse entre los miembros de los grupos sociales más altos. La vía del martirio, y más tardíamente, del ascetismo, supuso un serio conflicto para algunos obispos, en la medida en que convalidaba el acceso de advenedizos a lugares de poder reconocidos por la comunidad cristiana que, en general escapaban al radio de control episcopal. Pero en este caso, a la particular

⁷² Véase más arriba nota 18.

⁷³ Literacy and power..., op. cit., p. 130.

⁷⁴ Nótese, por otra parte, que el autor indica que las notas de los confesores "podían" sostener posiciones alternativas a las del clero, abriendo la posibilidad a que no lo hicieran.

⁷⁵ Poco después Cipriano nombra como clérigos a algunos de los miembros del grupo de confesores, como Optato (*Ep.* 29, I, 2), Aurelio (38, I, 2), y el mismo Celerino (39, I, 2), que aunque no formaba parte del grupo de confesores cartagineses, como hemos visto tenía relaciones con Luciano. Es también válido el caso de los mártires y confesores romanos que terminan por inclinarse hacia Cornelio en lugar de Novaciano, en la disputa que ambos mantienen por la posesión de la silla de Roma (al respecto véanse las epístolas 53 y 54).

⁷⁶ Véase P. Grattarola, *Gli scismi di Felicissimo...*, op. cit., con información sobre el cisma cartaginés. En el caso de Roma también se fractura su jerarquía. Sobre el conflicto entre Cornelio y Novaciano, véase M. Bévenot, "Cyprian and his recognition of Cornelius", *JTS NS* 28 (Oct. 1977), pp. 346-359; también G. Mongelli, *La chiesa di Cartagine...*, op. cit.

concentración de poder lograda por Luciano en virtud de su martirologio, se le suma el hecho de que domina la escritura, lo que le permite escaparse del reducido ámbito de su celda a través de sus billetes y cuestionar así las decisiones episcopales. Por medio de ellos otorga la penitencia que Cipriano celosamente guardaba para las decisiones conciliares diferidas al momento de su postergado regreso a Cartago. La posibilidad de escribir por parte de Luciano se convierte en un contrapoder que escapa del ámbito del gerenciamiento jerárquico. En este sentido la escritura cumple un papel de democratización y escapa del lugar común que cumplía como un recurso más de la instrumentación del poder de los grupos altos sobre los más bajos. La ruda redacción que transmite la “voluntad de los mártires” se filtra en el privilegiado circuito de epístolas que anuda el obispo con sus pares y, a través del clero, con la comunidad ; por el hecho mismo de tener la entidad de palabra escrita. La forma común de dispersión de estos documentos, su copia y su lectura, atenta contra su elitismo implícito. Como Harris se cuestiona, aún reconociendo que la alfabetización, y en particular el uso de la escritura, funciona como un instrumento de hegemonía⁷⁷ : "But were these not rather mild «instruments of hegemony»?"⁷⁸. El papel hegemónico de un instrumento que es utilizado como control social, a la vez tiene la capacidad de transformarse en su antítesis. Jano, el dios romano del portal (*janua*), era representado con un báculo y una llave. De ahí su nombre de Patulcius y Clusius -el que abre, y el que cierra-, el instrumento es siempre la llave.

⁷⁷ Harris indica que en tiempos recientes un número de historiadores mantuvo que la alfabetización en sí misma no necesariamente aporta beneficios para aquellos que la poseen. Dos líneas principales relacionadas con este argumento tienen relevancia para la antigüedad. La primera, denuncia que la alfabetización sirve como un instrumento de control cultural y hegemonía (citando a Graff H. J., en Graff (ed.), *Literacy and Social Development in the West : A Reader*, Cambridge, 1981, p. 4.) : las leyes escritas y el papeleo administrativo pueden asistir en formas variadas a los hombres de poder que hacen uso de ellos. Que a su vez tiene una vertiente religiosa : desde temprano en la historia de la escritura los dioses han sido imaginados expresando sus voluntades por medio de la palabra escrita. (p. 39)

⁷⁸ Op. cit., p. 39.