

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Los esclavos cristianos frente al martirio [Christian slaves face of martyrdom]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Spléndido, Mariano
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 20:33:12
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154944

LOS ESCLAVOS CRISTIANOS FRENTE AL MARTIRIO: UNA LECTURA DEL FENÓMENO DESDE LAS ACTAS MARTIRIALES DE FINES DEL SIGLO II d.C.

Mariano Spléndido (UNLP- CONICET)

Resumen: El objetivo de este trabajo será enfocar la percepción que las Actas de los Mártires de fines del siglo II propusieron sobre la esclavitud. En la arena, el esclavo martirizado dejaba atrás su estatus, su condición de género y cualquier otra categoría social para adoptar una nueva identidad, gracias a su sacrificio y su fidelidad.

Palabras clave: Esclavitud, Martirio, Cristianismo del siglo II, Historia.

Abstract: The objective of this work is to show the perception that the Acts of the martyrs proposed about slavery at the end of the II century. In the arena, the slave suffering martyrdom let behind his status, his gender condition and any other social category to adopt a new identity, thanks to his sacrifice and his loyalty.

Key words: Slavery, Martyrdom, II century Christianity, History.

Introducción

La segunda mitad del siglo II d.C. se presentó como una época de ambigüedades para el cristianismo. En primer lugar, pese a haber logrado mayor penetración en las ciudades del imperio, los cristianos aún se percibían como sectarios acorralados por el mundo. A esto debe agregarse que aunque el crecimiento numérico de los fieles fue espectacular desde mediados del siglo II hasta el primer cuarto del siglo III,¹ esto provocó en las comunidades fraccionamientos internos que condujeron a disidencias doctrinales. Por último, y no menos importante, la desvinculación definitiva del judaísmo desde la guerra de Bar Kochba (132- 135 d.C.) aportó al cristianismo una

¹ - Rodney Stark propone una reconstrucción estadística del crecimiento del cristianismo a un índice anual de 3.4 por ciento tomando como partida el año 40 con una estimación de 1000 cristianos en una población imperial de 60 millones de habitantes. Por lo tanto para el año 150 d.C. habría 39.560 cristianos (0, 07 por ciento de la población imperial) y en 200 d.C. ese número se elevaría a 107.863 (0, 18 por ciento de la población imperial) Ver: Stark, R., *Cities of God*, New York, Harper Collins, 2006, Pp. 66- 70.

mayor capacidad para definirse a sí mismo,² pero lo enfrentó a una realidad: su incapacidad de conciliación con la religión grecorromana y los cultos imperiales.

Estas ambigüedades incentivaron en las comunidades cristianas un afán de definición y de consolidación de la tradición propia, lo cual podía generar quiebres internos y sospechas externas. Demarcar lo que un cristiano tenía por piadoso, por justo, por divino no era una tarea fácil, teniendo en cuenta que las definiciones de esos conceptos variaban según qué cristiano escribía y qué fines perseguía. El problema era el posicionamiento frente a la cultura imperial grecorromana. Por esta razón se abandonó el modelo de literatura sectaria con fines organizativos internos (que había prevalecido en la primera mitad del siglo II con los Padres Apostólicos) para abordar las complejidades del mundo externo pagano.

La visión que los externos tenían del cristianismo era distorsionada y estaba repleta de clichés populares asociados a los cultos místéricos y, en general, a cualquier asociación que atentara contra la *pax deorum* que el imperio sostenía. Plinio el Joven, quien llevó adelante procesos contra cristianos en las provincias del Ponto- Bitinia hacia el comienzo de la segunda década del siglo II,³ reconocía que apenas tenía vagas noticias del culto de los cristianos, al que tachaba de superstición depravada⁴. Sin embargo, los autores paganos de la segunda mitad del siglo II evidencian una mayor información y acercamiento a las prácticas cristianas. Tanto Luciano de Samosata, como Celso, Galeno o Marco Aurelio designaban al cristianismo específicamente como una escuela filosófica, una forma de vida que apelaba a ideales morales.⁵ El ideal que más sobresalía en los seguidores de Cristo era su aceptación impasible de la muerte, algo incomprensible para los paganos, pues lo asociaban con un fanatismo malsano.⁶ No obstante, las críticas paganas reconocían la organización comunitaria cristiana, que hacía las veces de red solidaria entre los miembros. Esto quedó bien atestiguado durante la peste de Galeno entre el 165 y el 180. Es evidente entonces que había una preocupación creciente por el cristianismo de parte de los paganos, un intento de analizarlo más profundamente.⁷

² - Esto puede verse en Justino I *Apología* 29. 4.

³ - Plinio el Joven, *Ep.* 10, 96, 8.

⁴ - Wilken, R., *The christians as the romans saw them*, New Heaven, Yale University Press, 1984. Pp. 1-30.

⁵ - Wilken, R., *Op. Cit.*, Pp. 72-77

⁶ - Perkins, J., *The suffering self. Pain and narrative representation in the early christian era*, New York, Routledge, 2007, Pp. 20.

⁷ - Grant, R. M., *Greek apologists of the second century*, Philadelphia, Ed. Westminster, 1988, Pp. 133-139.

La respuesta cristiana a las críticas paganas no fue uniforme sino que, fruto de tendencias opuestas dentro de las asambleas y de la experiencia que tuvieran los cristianos del mundo imperial, aparecieron dos tipos de discursos. Por un lado surgió la apologética cristiana, producida en grandes metrópolis imperiales por intelectuales y filósofos convertidos al cristianismo. Los apologistas buscaban los puntos de contacto y negociación con la cultura clásica, tratando de presentar a la religión cristiana como la continuación y realización de la civilización grecorromana.⁸ Por otro lado, la literatura martirial, en general anónima, representó la postura opuesta a los ideales imperiales, acentuando la representación del cristianismo como una secta perseguida.

Producciones tan dispares en un período de expansión del culto y de la conversión al cristianismo hacen sospechar que las posiciones comunitarias en relación a las prácticas cotidianas y a la jerarquía interna también debían atravesar una crisis. Aunque se evidenciaba una cierta consolidación jerárquica en la figura del obispo, esto no era obstáculo para la aparición de diversos *didáscalo*i cristianos que fundaron sus escuelas de cristianismo en las grandes metrópolis. La autoridad jerárquica debió convivir entonces con interpretaciones de la doctrina y con ciertas prácticas que, en varios casos, eran ajenas a la tradición local y la amenazaban.

En este mundo ambiguo y de discursos opuestos el tratamiento que las iglesias otorgaron a la cuestión de la esclavitud también osciló entre posturas muy dispares. El objetivo de este trabajo será enfocar la percepción que las actas martiriales de fines del siglo II propusieron sobre la esclavitud. Para eso debemos considerar, por un lado, la percepción sectaria que varios escritores cristianos tenían de su religión; percepción que transformó las agresiones exteriores en artificios demoníacos. Los demonios, para ejecutar sus perversas acciones, se aprovechaban de los débiles, los crédulos y los temerosos, de aquellos que estaban expuestos a abusos y carentes de la atención comunitaria. Parece ser que los autores (sobre todo los apologistas) identificaron al esclavo como uno de estos tantos débiles y crédulos que estaban en el margen de la comunidad y la solidaridad, e intentaron abogar por su inclusión efectiva a riesgo de que se volviese un traidor manipulado por los demonios. Sin embargo, la contracara del esclavo manipulado por los demonios era el esclavo que soportaba las tentaciones demoníacas y triunfaba, viéndose en su cuerpo, atravesado por el dolor, a Cristo. Este esclavo se elevaba por encima de su estatus, de su condición de género y de cualquier

⁸ - Rhee, H., *Early christian literature. Christ and culture in the second and third centuries*, New York, Routledge, 2005, Pp. 21- 22.

otra categoría social para transformarse en ejemplo de fidelidad y de victoria sobre las fuerzas imperiales. El esclavo mártir dejaba de ser un esclavo en la arena, espacio que podía dotarlo de una nueva identidad.

La culpa no es del esclavo

La maleabilidad del esclavo, el hecho de que su cuerpo y en sí toda su persona no fueran posesión propia dificultaba la integración efectiva a la asamblea. Diferentes voces se alzaron respecto al accionar de los esclavos, voces que emitían juicios contradictorios según la comunidad en la que escribieran.

En Grecia pareciera que el esquema jerárquico de la asamblea no era muy fuerte, pues tanto Arístides como Atenágoras, filósofos cristianos atenienses, inician sus escritos resaltando la unidad de Dios.⁹ Dicho tópico era una respuesta al ataque de los paganos que revelaban la existencia de corrientes cristianas disidentes que renegaban de ciertos puntos, como por ejemplo la resurrección.¹⁰

El Dios único y todopoderoso con el Hijo y el Espíritu Santo¹¹ era la doctrina básica por la que se identifica la iglesia jerárquica griega. Este monoteísmo en tres entidades bien delimitadas funcionaba como el marco de referencia y el ejemplo que impedía la subversión: así como las tres personas divinas guardaban la jerarquía, así debía ser entre los cristianos. Atenágoras se refirió directamente a los esclavos y su relación con los amos:

“Esclavos tenemos, quien más quién menos, a quienes no nos es posible ocultarnos. Pues bien, tampoco ninguno de estos ha llegado ni a calumniarnos en semejantes cosas”¹²

Por este alegato se podría suponer que la comunidad cristiana en Atenas vivía un tiempo de paz pese a las divisiones, y que los brotes de furia anticristiana no tenían que ver con denuncias y detenciones de antiguos miembros o esclavos torturados. Los sacerdotes de los cultos orientales y los filósofos eran identificados como los denunciadores y calumniadores.¹³ No es de extrañar que Celso haya comparado los cultos

⁹ - Atenágoras *Legación a favor de los cristianos* 8; Arístides, *Apología (fragmentos griegos)* 15.

¹⁰ - Orígenes *Contra Celso* 5. 14.

¹¹ - Atenágoras *Legación a favor de los cristianos* 9.

¹² - Atenágoras *Legación a favor de los cristianos* 35.

¹³ - Hay una fuerte recusación del culto de Isis en Arístides *Apología (fragmentos griegos)* 12. 2.

de Cíbeles, los de Baco o los provenientes de Egipto con el cristianismo.¹⁴ La competencia con estas religiones de iniciación podría haber colocado al cristianismo en una lucha en pos de la captación de miembros no exenta de violencias entre partidarios de cada culto.¹⁵ A la par, la seguridad interna de la asamblea se volvió una prioridad frente a la división y las herejías.¹⁶

En las comunidades de Siria el panorama respecto de las actitudes de los esclavos dentro y fuera de la asamblea no parece conflictivo. Taciano profundizó la doctrina del libre albedrío de tal manera que le era imposible pensar en términos de estatus. Para él los actos impíos eran producto de la libertad individual;¹⁷ cada persona elige esclavizarse o hacer lo correcto y eso no tiene que ver con su categoría social, económica o de género. Por su parte, Teófilo aunque consideraba el libre albedrío como aplicable a todas las personas, tenía para los esclavos ciertos reparos al presentarlos como un reflejo de las actitudes virtuosas o pecaminosas del amo. Parecería ser que Teófilo disculpó al esclavo y encargó su virtud al amo. Los esclavos eran comparados con los animales en base a su irracionalidad,¹⁸ lo cual sujetaba su marco de acción a la formación y ejemplo que recibían de su amo, responsable último de sus acciones positivas o negativas.

En Roma la situación del esclavo era más compleja. La capital del imperio poseía la comunidad cristiana más grande y prestigiosa de Occidente, la cual contaba con un sistema de asistencialismo muy extendido y múltiples escuelas de formación. En esta gran comunidad convergieron en la segunda mitad del siglo II personalidades como Marción, Policarpo de Esmirna, Valentín, Hegesipo, Justino y Taciano.¹⁹ A pesar de promover cada uno corrientes cristianas diferentes, todos convivieron en la ciudad y

¹⁴ - Orígenes *Contra Celso* 1. 9; 3. 17 y 19; 4. 10. Nos es extraño, ya que todos eran considerados ritos secretos. Ver: Friend, W. H. C., *Martyrdom and persecution in the early church: a study of conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, Blackwell, 1965, P. 127

¹⁵ - Tanto el culto de Isis como el de Cíbeles llevaban más de un siglo expandiéndose por el imperio. Para Stark ambos se vieron muy amenazados por la aparición del cristianismo y su exclusivismo. El autor basa esta oposición entre cultos místicos y culto cristiano en que era sencillo para los adeptos de Isis o Cíbeles pasar al cristianismo pues no les exigía dejar atrás su capital religioso; al fin y al cabo todos eran monoteísmos. Ver: Stark, R., *Op. Cit.*, 2006, Pp. 108- 117.

¹⁶ - El obispo de Corinto, Dionisio (aprox. 171- 190), advierte sobre este peligro al obispo Sotero de Roma: Eusebio *Historia eclesiástica* 4, 23. 10.

¹⁷ - Taciano *Discurso contra los griegos* 11.

¹⁸ - Teófilo de Antioquía *A Autólico* 2. 17

¹⁹ - Eusebio de Cesarea relata esta conjunción de *didáscalo*i cristianos en Roma, que ocurrió entre fines de la década de 130 y el inicio de la década de 180. Eusebio *Historia eclesiástica* 4, 10 y 11.

tuvieron sus círculos de adeptos.²⁰ Para analizar la cuestión de los esclavos es interesante la apreciación de Justino:

“Y en efecto, tratando de dar muerte a algunos cristianos fundados en las calumnias que corren contra nosotros, arrastraron también a esclavos, niños o mujerzuelas y, por medio de espantosos tormentos, los forzaron a repetir contra nosotros los cuentos del vulgo, los mismos crímenes que ellos cometen públicamente”²¹

Nuevamente, como se narra en el *Martirio de Policarpo*²², los esclavos son señalados como los delatores. La aplicación de la tortura, que validaba la declaración del esclavo, indica que todos los torturados tenían algún vínculo con los cristianos, eran simpatizantes o integrantes de la asamblea. Como podemos ver, en Occidente el esclavo era un miembro indeseable para la asamblea y la jerarquía, además de ser poco presentable como representante del cristianismo frente al imperio, pues el proselitismo entre esclavos le quitaba seriedad al culto.

Pese a su crítica, Justino reconocía que los denunciadores de cristianos eran los sacerdotes de los cultos orientales místéricos como el mitraísmo.²³ A ellos los presenta como embaucadores que corrompen a los esclavos que tienen como ministros. Por contraposición, Justino presenta al presidente de la verdadera asamblea cristiana (pues hay otros cristianos en Roma que no viven “conforme la enseñanza de Cristo”)²⁴ como el proveedor de los necesitados y marginados, el gran patrón solidario que integraba a los fieles en lazos comunitarios.²⁵

Para tener una idea más amplia de la concepción del esclavo en Occidente es útil recurrir a Tertuliano, quien se alineó con las ideas de Justino al identificar al esclavo como el delator.

²⁰ - Mal que le pese, Justino atestiguó dicha convivencia. Justino *Diálogo con Trifón* 80. 2- 5.

²¹ - Justino *II Apología* 12. 4.

²² - *Martirio de Policarpo* 6. 1. Hay dudas respecto de la fecha del martirio de Policarpo, el cual puede ubicarse desde 150 a 177 d.C. Ayán Calvo ofrece un resumen de todas las posturas en: Ayán Calvo, J. J., “Introducción al Martirio de Policarpo”. En: Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna. *Cartas de san Ignacio. Carta de Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Fuentes Patrísticas vol. 4, Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 1992, Pp. 238- 242. Nosotros nos inclinamos por la postura que ubica el martirio al inicio de la década de 160.

²³ - Justino *I Apología* 65. 4. Aunque para varios autores esto resulte extraño, ya que el mitraísmo era un culto iniciático que practicaban los soldados y estaba muy circunscrito a las periferias del imperio. Además no permitía la participación de mujeres. Por todo esto no podría haber sido gran rival del cristianismo. Stark, R., *Op. Cit.*, 2006, Pp. 185- 189.

²⁴ - Justino *I Apología* 16. 8 y 14.

²⁵ - Justino *I Apología* 67. 6.

“Aunque esté sometida a nosotros toda la fuerza de los demonios y de semejantes espíritus, sin embargo, como esclavos malignos, a veces mezclan el miedo a la contumacia y procuran dañar a los que por otra parte temen (pues el temor también inspira odio); aparte de que su desesperada condición, por su condena anticipada, considera solaz el disfrute de la malignidad mientras se demora la pena. Sin embargo, cuando se les sujeta se someten y obedecen a su condición; se vuelven a ella y a los que de lejos combaten, de cerca suplican”²⁶

Así como Teófilo de Antioquía comparaba a los esclavos con animales irracionales Tertuliano los comparó con demonios. El demonio reconoce el poder del cristiano y el esclavo reconoce el poder del amo; no obstante, el daño que el esclavo genera siempre es desde las sombras, sin que su amo lo vea. El esclavo se sabe inferior, pero su obstinada contumacia y su incapacidad de razonar lo hacen actuar siempre en desmedro del amo.²⁷

La imagen negativa que Tertuliano ofrece se complementa perfectamente con la que podemos observar en el *Martirio de los cristianos de Lyon y Viena*, ocurrido en 177. Dicho episodio, recuperado por Eusebio, nos muestra mucho más que una simple furia popular anticristiana en la que el papel romano es solo el de ejecutar; en este caso el rol del poder imperial se ejerce con violencia y fuera de los usos establecidos. El primer punto a considerar es que el emperador es el que condena a los cristianos. Además, esta acta martirial puede conectarse con los fragmentos apologéticos de Melitón, obispo de Sardes, que también conserva Eusebio. En los mismos, Melitón protesta a Marco Aurelio de que no se está cumpliendo el procedimiento establecido en el arresto de cristianos, sino que se siguen “nuevos edictos”²⁸ que instan a buscar a los cristianos, oponiéndose a lo pautado por Trajano anteriormente.²⁹ El autor del *Martirio de los cristianos de Lyon y Viena* atestigua esto también:

“Fueron apresados también algunos paganos, esclavos de los nuestros, cuando el gobernador mandó que se nos buscara a todos nosotros. Estos, por insidias de Satanás, temiendo los tormentos que veían padecer a los santos y empujados a ello por los soldados, nos acusaron falsamente de cenas tiesteas,

²⁶ - Tertuliano *El apologético* 27. 5- 6.

²⁷ - Pese a esto, el cristianismo africano era más indulgente y reconocía cierta convicción en los esclavos convertidos. Ver: Tertuliano *El apologético* 3. 4; Minucio Félix *Octavio* 28. 2.

²⁸ - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 4, 26. 5.

²⁹ - Sin embargo, los “nuevos edictos” a los que se refiere Melitón parecieran formar parte de una política de Marco Aurelio en contra de cualquier creencia nueva. Los cristianos no son los únicos perjudicados. Ver: Zeiller, J., “A propos d’un passage énigmatique de Melitón de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens”, *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), Pp. 257- 263. Incluso no es seguro que los “nuevos decretos” hayan provenido del emperador, sino que podrían ser de carácter local.

de promiscuidades edipeas y de tantas otras cosas que a nosotros ni decirlas ni pensarlas es lícito, ni creer siquiera que tales cosas se hayan dado entre los hombres”³⁰

La imagen que tenemos aquí es, nuevamente, la de los esclavos delatores, pero con variantes. Primeramente los esclavos son señalados como paganos, es decir no miembros de la asamblea. Esto trae una vez más a cuestión qué fuerza tenía la conversión del amo en el espacio doméstico y cuánto podía influenciar su decisión a su familia. En segundo lugar, se disculpa, en parte, a los delatores por las presiones que sufren: primero al observar los tormentos que sufrían los cristianos declarados y, en segundo lugar, al ser forzados por los soldados a declarar. Queda claro que, pese a todo, la culpa es atribuida a Satanás y especialmente a los romanos que buscan a los cristianos, quebrantando así la costumbre.

La perspectiva de la literatura martirial tiende a enfatizar al enemigo por fuera de la congregación, en el mundo imperial, cuyos hilos mueve Satanás. En el caso del relato sobre los mártires galos es Marco Aurelio, personaje en quien los apologistas depositaron su confianza,³¹ el que termina confirmando la ejecución de los cristianos.³² El emperador no era visto como la esperanza de los cristianos, sino como su verdugo. A nivel interno, la asamblea cristiana era presentada como una escuela de virtudes cuyos fieles eran puestos a prueba con las persecuciones, momentos de enfrentamiento con el mundo imperial hostil. Y en esta batalla el estatus social del combatiente poco importaba, mientras obtuviera la victoria.

La victoria de las esclavas mártires

Blandina

Hablar de literatura martirial supone entrar en contacto con un cristianismo diferente del que promueven los apologistas. Es útil recurrir en este punto a la perspectiva de Elizabeth Castelli, quien señala que el martirio era una acción que requería un observador, una audiencia que interpretara los hechos.³³ A diferencia de los textos

³⁰ - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 14.

³¹ - Cinco apologistas dirigieron sus textos a Marco Aurelio: Apolinario de Hierápolis, Melitón de Sardes, Atenágoras, Taciano el sirio y Miltiades. Ver: Grant, R., “Five apologists and Marcus Aurelius”, *Vigiliae Christianae* Nro 42, Nro 1 (1988), Pp. 1- 17.

³² - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 44 y 47.

³³ - Castelli, E. *Martyrdom and memory. Christian culture making*, New York, Columbia University Pres, 2004, Pp. 104- 107.

apologéticos que buscaban conciliar aspectos del mundo cristiano con el pagano, los martirios eran narraciones que promovían la oposición a los parámetros imperiales y apelaban al sectarismo.³⁴

Podría decirse que la literatura martirial era menos jerárquica que la apologética y que fomentaba una propaganda dirigida a un público cautivo cristiano. Este público experimentaba la hostilidad exterior y se veía en la necesidad de reestructurar sus relaciones sociales en pos de su asumida identidad cristiana.³⁵ Es así que el rechazo a la familia, a la tradición y al poder establecido aparecía como el elemento aglutinador para estos cristianos.³⁶ Profundizando estos puntos compartidos, Helen Rhee propone calificar al martirio como democrático, pues cualquiera podía obtener autoridad a través del mismo.³⁷ El martirio se volvía un sufrimiento necesario en la búsqueda del autoentendimiento personal.

En el caso particular de los esclavos, el martirio les otorgaba la posibilidad de ocupar roles diferentes gracias a su sufrimiento,³⁸ e incluso transformase en la imagen de Cristo vivo y presente.

En el *Martirio de los cristianos de Lyon y Viena* es Blandina, una esclava cristiana, quién ejerce el rol directivo y de preeminencia entre los presos, aunque no desde el principio:

“Efectivamente, mientras todos nosotros estábamos medrosos y su misma dueña carnal- también ella una de nuestros mártires combatientes- temíamos que por la flaqueza de su cuerpo no tuviese fuerzas para proclamar libremente su confesión”³⁹

Blandina es introducida en el relato en medio de su tortura confesional. Su ama, también creyente, está presente y teme, como todos, por la perseverancia de la esclava. Volvemos a hallar aquí la duda y el resquemor respecto de la fidelidad del esclavo, un creyente cuya convicción y membresía podían ser maleadas fácilmente por la tortura o el control físico que los amos y el poder imperial ejercían sobre sus personas. La

³⁴ - Marco Aurelio identificaba el martirio cristiano como proveniente de la simple oposición, no de la racionalidad. Marco Aurelio. *Meditaciones*, 11. 3.

³⁵ - El martirio siempre invoca nociones de justicia y correcto orden del cosmos. Castelli, E., *Op. Cit.*, 2004, P. 34.

³⁶ - Las actas de los mártires proyectaban un nuevo esquema mental en relación al mundo, un nuevo sistema para entender la existencia humana y a la par desafiar la ideología extendida del temprano imperio romano. Perkins, J., *Op. Cit.*, P. 104.

³⁷ - Rhee, H., *Op. Cit.*, Pp. 153- 156.

³⁸ - Harrill, A. J., *Slaves in the New Testament. Literary, social and moral dimensions*, Minneapolis, Fortress press, 2006. Pp. 161.

³⁹ - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 18.

esclava, sin embargo, como buena atleta, vence a los torturadores, ganándoles por cansancio y regenerándose físicamente a través de su confesión.⁴⁰ Así Blandina logra un lugar de privilegio entre los ilustres cristianos apresados:

“Así, pues, Maturio y Santos, lo mismo que Blandina y Átalo, fueron conducidos a las fieras, al lugar público y para común espectáculo de la inhumanidad de los paganos, pues el día de la lucha de fieras se dio precisamente por causa de los nuestros”⁴¹

Pasada la prueba de la tortura y probada su fidelidad, Blandina sale a la arena en medio de personajes relevantes para el cristianismo local: Santos, diácono aparentemente encargado de la comunidad de Viena, y Átalo, un maestro de gran reputación.⁴² Allí, los mártires son percibidos por sus correligionarios como un sacrificio viviente que los une a todos como comunidad en la persona de Cristo; es más: Cristo mismo se hace presente en la carne de los mártires.

El narrador ya no asocia a Blandina con su ama, pues la esclava ha logrado una libertad de acción y testimonio que la habilitan para ocupar un lugar diferente entre los hermanos. Más aún, Blandina pasa a ser el referente de los hermanos a partir de su asimilación total a Cristo sufriente:

“A Blandina, en cambio, la colgaron de un madero, y quedó expuesta para pasto de las fieras, que se arrojaban a ella. Con solo verla, colgando en forma de cruz y con su oración continua, infundía muchos ánimos a los otros combatientes, que en este combate veían con sus ojos corporales, a través de su hermana, al que por ellos mismos había sido crucificado”⁴³

No es menor el detalle de la transfiguración de Blandina, símbolo de la comunión entre Cristo y el mártir, que reactualizaba el sacrificio salvífico según la comprensión del autor. Al ser una vencedora de la tortura y un sostén espiritual para sus compañeros, la esclava pasa a ocupar el liderazgo de los cristianos apresados. Por esa razón el autor del texto la exalta oponiendo los adjetivos a los que hace alusión su nombre, “pequeña, débil, despreciada”, con su nuevo título “grande e invencible atleta”.⁴⁴ La promoción de la esclava se ha dado no solo por encima de su ama, sino por encima de un diácono y un maestro.

⁴⁰ - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 19.

⁴¹ - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 37.

⁴² - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 17.

⁴³ - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 41.

⁴⁴ - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 42.

Finalmente Blandina, que es prácticamente la única sobreviviente del grupo, muere en los tormentos, pero ya no como esclava:

“Y la bienaventurada Blandina, la última de todos, como noble madre que ha infundido ánimos a sus hijos y los ha enviado por delante victoriosos a su rey, después de hacer también ella el recorrido de todos los combates de sus hijos, volaba hacia ellos alegre y gozosa de la partida, como si fuera invitada a un banquete de bodas y no arrojada a las fieras”⁴⁵

La esclava recibe el título de madre, por su rol de líder y promotora del sacrificio de sus hijos;⁴⁶ en el interior de la comunidad el estatus de la esclava se altera por su testimonio sufriente. Este camino de perfeccionamiento y ascenso de Blandina es un artificio del narrador, que buscaba contrarrestar el ejemplo de los esclavos delatores y atribuir el triunfo del mártir, por más insignificante que sea su condición, a Cristo.

Toda esta situación lleva a pensar en la posición que las comunidades cristianas de la Galia tomaban respecto de los esclavos creyentes, una posición bastante influenciada por la tradición de Asia Menor, lugar de origen del cristianismo galo.⁴⁷ Para los asiáticos los esclavos habían sido miembros conflictivos en las asambleas y su ignorancia hacía peligrar la conservación de la misma.⁴⁸ Siguiendo esta línea, el autor anónimo del martirio de los cristianos galos narra procesos en los que no solo se castigaba a los cristianos declarados, sino a los apóstatas también.⁴⁹ El cristianismo de Asia Menor mantenía una postura muy severa con los traidores a la asamblea que los cristianos galos trataron de atenuar.⁵⁰

Otro aspecto particular de este martirio, y de todos en general, es la identificación de los mártires con Cristo. No es una identificación de Cristo como esclavo a través de

⁴⁵ - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 55.

⁴⁶ - Reminiscencias a la historia de los siete hermanos y la madre en *II Mac* 7

⁴⁷ - La vinculación entre las comunidades de Viena y Lyon con las de Asia Menor y Frigia queda patente al inicio del relato martirial. Ver: Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 3. Sin embargo las razones de este contacto han despertado debates: por un lado están los que creen que los cristianos de Lyon y Viena eran emigrados asiáticos; por otro hay quienes creen que la carta que relata el martirio estaba destinada a combatir a un grupo de mártires de Asia Menor y Frigia que negaban la penitencia a los apóstatas y fomentaba el encratismo.

⁴⁸ - La imagen negativa del esclavo en Asia Menor procede de la época evangélica con la proclama de *Jn* 15. 14- 15; más tarde el testimonio de los esclavos traidores de Policarpo consolida la idea. Ver: *Martirio de Policarpo* 6. 1-2.

⁴⁹ - Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 33.

⁵⁰ - Se narra por ejemplo, el caso de una cristiana que apostató y luego se arrepintió, lo cual le valió ser integrada al grupo de los mártires. Luego son varios los apóstatas que vuelven sobre sus pasos y rectifican su fe frente a los magistrados: Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica* 5, 1. 25- 26, 46 y 48.

Blandina,⁵¹ sino que cada mártir es percibido como Cristo, más allá de su estatus particular.⁵² La horizontalidad de los creyentes es patente en Lyon y Viena, horizontalidad que se ganaba en relación al martirio. Esta es una manera de oposición al discurso promartirial de la Nueva Profecía, recién aparecida en Frigia, que abogaba por una desjerarquización carismática⁵³ y por un martirio voluntario. El relato de los mártires galos no cuestionaba la jerarquía, sino que exaltaba el poder del martirio como una institución que atravesaba a todos los cristianos, sin importar sus estatus. Por oposición, se acusa a los montanistas de una falsa proclividad hacia el martirio, pues no hay testimonios concretos de que hayan sufrido por el nombre⁵⁴ y sus mártires voluntarios eran considerados meros confesores oportunistas.⁵⁵

Felicidad

El otro caso de una esclava martirizada lo hallamos en *El martirio de Perpetua y Felicidad*, relato procedente de África del Norte que compila las supuestas memorias de la matrona Perpetua de Cartago con una serie de relatos y explicaciones de un autor anónimo que encuadran la acción. El martirio del grupo cartaginés ocurrió alrededor del 203 d.C.

La coprotagonista del martirio es una esclava, Felicidad, apresada junto con unos cuantos catecúmenos nobles y otro esclavo, Revocato. No es seguro afirmar que Felicidad fuera esclava de Perpetua, pues el texto no lo explicita.⁵⁶ La relación de ambas mujeres se da exclusivamente en la arena, donde son expuestas las dos juntas.⁵⁷ En sí, Felicidad juega un rol muy secundario en el relato, pero un episodio nos permite acercarnos a su experiencia del martirio:

⁵¹ - Cristo identificado como esclavo solo aparece en la parábola del esclavo hecho heredero en *El Pastor*. Ver: Hermas, *El Pastor*, Comp 5, 5. 2 (58. 2).

⁵² - Los tres personajes del relato que se identifican con Cristo son: Blandina (5, 1. 41), el obispo Potino (5, 1. 30) y Santos (5, 1. 23).

⁵³ - Hay varios elementos antimontanistas en esta acta martirial: verdaderos profetas mártires (*Historia eclesiástica* 5, 1. 49- 50) y crítica al ascetismo exagerado (*Historia eclesiástica* 5, 3. 2)

⁵⁴ - Estas acusaciones las presenta Eusebio, tomándolas del *Anónimo montanista*, una especie de panfleto contrario a la herejía que parece haber surgido de un círculo asiático de obispos. Eusebio de Cesarea *Historia eclesiástica* 5, 16. 12 y 20.

⁵⁵ - Tal como narra Apolonio sobre Temiso y Alejandro, dos líderes montanistas que perdonan pecados en calidad de mártires. Eusebio de Cesarea *Historia eclesiástica* 5, 18, 7- 10. Para un análisis del martirio según los montanistas ver: Klawiter, F., "The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism" *Church History* Vol. 49, Nro. 3 (1980), Pp. 251-261.

⁵⁶ - Shaw, B, "The passion of Perpetua", *Past and Present* Nro. 139 (1993), Pp. 3- 45.

⁵⁷ - *Martirio de Perpetua y Felicidad* 20. 1-7.

“Como se hallaba en el octavo mes de su embarazo (pues fue detenida encinta), estando inminente el día del espectáculo, se hallaba sumida en gran tristeza, temiendo se había de diferir su suplicio por razón de su peñez (pues la ley veda ejecutar a las mujeres preñadas), y tuviera que verter luego su sangre, santa e inocente, entre los demás criminales. Lo mismo que ella, sus compañeros de martirio estaban profundamente afligidos de pensar que habían de dejar atrás a tan excelente compañera, como caminante solitaria por el camino de la común esperanza”⁵⁸

En este relato tenemos varios elementos para señalar. Primeramente que la esclava percibe su condición física como un impedimento para el cumplimiento de los deberes religiosos de todo mártir. El hecho que un esclavo tuviera familia propia era una concesión extraordinaria de parte del amo, un signo de confianza y promoción sobre todo para las mujeres.⁵⁹ Felicidad lo experimenta como un obstáculo, que el narrador acrecienta al decir que, por su embarazo, la joven sería condenada a morir con delincuentes comunes y no con sus correligionarios. Este punto es muy importante, pues señala los límites del martirio como institución. Morir con simples delincuentes alejaría el testimonio de la esclava del marco sacrificial que provee el martirio colectivo; la lucha en la arena contra los asaltos del diablo necesitaba afrontarse en conjunto.⁶⁰ Todo el documento enfatiza la oración comunitaria como fuerza intercesora, y la acción comunitaria como signo de pertenencia.⁶¹ No era lo mismo enfrentar la muerte con un delincuente, pues eso equivalía a ser considerado un delincuente más. La esclava es consciente de esta dificultad que la pondría en desventaja con sus compañeros; por ello se inicia la oración y Felicidad comienza a sentir los dolores de parto en el octavo mes.

Durante el alumbramiento, Felicidad grita de dolor, lo cual provoca una advertencia del guardia de la prisión:

“-Tú que así te quejas ahora, ¿qué harás cuando seas arrojada a las fieras, que despreciaste cuando no quisiste sacrificar?

Y ella respondió: - Ahora soy yo la que padezco lo que padezco; mas allí habrá otro en mí, que padecerá por mí, pues también yo he de padecer por él”⁶²

⁵⁸ - *Martirio de Perpetua y Felicidad* 15. 2-3.

⁵⁹ - Bradley, K., *Esclavitud y sociedad en Roma*, Barcelona, Ed. Crítica, 1998, Pp. 69- 70 y 128- 129.

⁶⁰ - En el *Martirio de Perpetua y Felicidad* no se habla de apóstatas, pero si nos guiamos por las actas de Lyon y Viena, allí hallaremos una política con respecto a los mismos. En dichas actas los que renegaban de la fe eran igualmente castigados como criminales de derecho común (Eusebio de Cesarea *Historia eclesiástica* 5, 1. 34- 35) Si esta práctica hubiese existido, podría comprenderse mejor el miedo de Felicidad, pues se la condenaría a morir entre apóstatas.

⁶¹ - La oración comunitaria (*Martirio de Perpetua y Felicidad* 7. 1 y 15. 4) es el complemento de la acción comunitaria en la arena (*Martirio de Perpetua y Felicidad* 18. 8-9; 21. 7-8).

⁶² - *Martirio de Perpetua y Felicidad* 15. 5-6.

La respuesta de la esclava nos vuelve a conectar con el imaginario martirial que vimos en el caso de Lyón y de Viena. Así como Blandina, colgada del madero, corporizaba a Cristo, también Felicidad interpretaba su sufrimiento como el sufrimiento de Cristo. La esclava concebía su persona como enajenada, compartida con el dios a través del dolor.

Los martirologios nos acercan una visión de la esclavitud diferente a la de los apologistas. En medio de las torturas y ejecuciones la condición de los creyentes se hacía a un lado en pos de la pertenencia a la secta. Este igualitarismo permitía una promoción espiritual a cristianos de estatus inferior por medio de la asociación perfecta a Cristo. Blandina logró el título de atleta y madre pese a haber sido presentada como esclava. Felicidad, por su parte, despreció su condición de madre para poder acceder al sacrificio comunitario y ser reconocida como parte integrante de los santos, no de los delincuentes.

Conclusión

La posición hostil y violenta que tomaban los redactores de los martirologios evidencia una divergencia de perspectivas muy amplia en las comunidades cristianas en la segunda mitad del siglo II. Mientras los grandes centros cristianos intentan negociar su inserción en la esfera legal imperial, márgenes como la Galia, los alrededores de Cartago y Frigia con la Nueva Profecía hacían eclosión y promovían un cristianismo sectario y perseguido como imagen identitaria. La perspectiva del esclavo cambió para estos grupos: el esclavo podía ocupar lugares de liderazgo, posiciones directivas e incluso llegar a ser ejemplo espiritual para la comunidad. Tanto la institución del martirio como el movimiento de la Nueva Profecía nos ofrecen la imagen de comunidades cristianas atravesadas por debates internos y por la crisis general del imperio. Cada una de estas comunidades cristianas buscaba una identidad y un sentido de pertenencia que no hallaba ni en la jerarquía cristiana ni en los líderes imperiales. La impasibilidad frente a la muerte en un caso y el retorno al carisma de la profecía en el otro llenarán un vacío y propondrán campos de acción concretos. Sin embargo, las jerarquías estaban alerta para dominar y contener estas expresiones radicales.⁶³

⁶³ - Rhee, H., *Op. Cit.*, Pp. 99- 102; Young, R. D., "Martyrdom as exaltation". En: Burrus V. (ed.), *Late ancient christianity* (A people's history of christianity vol. 2), Minneapolis, Fortress Press, 2005, Pp. 70- 92.

BIBLIOGRAFÍA

- Bowersock, G. W., *Rome et le martyre*, Paris, Flammarion, 2002.
- Bradley, K., *Slaves and masters in the Roman Empire, A study in social control*. Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Bradley, K., *Esclavitud y sociedad en Roma*, Barcelona, Ed. Crítica, 1998.
- Castelli, E., *Martyrdom and memory. Christian culture making*, New York, Columbia University Press, 2004.
- Choi, M., "Christianity, magic and difference: name calling and resistance between the lines in *Contra Celsus*". *Semeia* Nro 79 (1997), Pp. 75- 92.
- Glancy, J., *Slavery in early christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 2006.
- Daniélou, J., *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002.
- Friend, W. H. C., *Martyrdom and persecution in the early church: a study of conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, Blackwell, 1965.
- Garnsey, P., *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, 1996.
- Grant, R. M., "Five apologists and Marcus Aurelius", *Vigiliae Christianae* Nro 42, Nro 1 (1988), Pp. 1- 17.
- Grant, R. M., *Greek apologists of the second century*, Philadelphia, Ed. Westminster, 1988.
- Harrill, A. J., *Slaves in the New Testament. Literary, social and moral dimensions*, Minneapolis, Fortress Press, 2006.
- Hunt, E., *Christianity in the second century. The case of Tatian*, London, Routledge, 2003.
- Klawiter, F., "The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism" *Church History* Vol. 49, Nro. 3 (1980), Pp. 251-261.
- Morales Escobar, D., "Los tres libros a Autólico" de Teófilo de Antioquía y la actitud política de los cristianos en el siglo II" *Studia Histórica. Historia Antigua*. Vol. II- III. Nro. 1, (1984- 1985), Pp. 193- 198.
- Osiek, C., Mac Donald, M., y Tulloch, J., *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.

- Perkins, J., *The suffering self. Pain and narrative representation in the early christian era*, New York, Routledge, 2007.
- Puente Ojea, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 2001.
- Quasten, J., *Patrología. Vol. 1 Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, La editorial católica, 1961.
- Rhee, H., *Early christian literature. Christ and culture in the second and third centuries*, New York, Routledge, 2005.
- Shaw, B., “The passion of Perpetua”. *Past and Present*, Nro. 139 (1993), Pp. 3- 45.
- Simon, M. y Benoit, A., *El judaísmo y el cristianismo antiguo. De Antioco Epifanes a Constantino*, Barcelona, Editorial Labor, 1972.
- Sotomayor, M y Fernández Ubiña, J. (coord.), *Historia del cristianismo. I El mundo antiguo*, Madrid, Editorial Trotta Universidad de Granada, 2003.
- Stark, R., *Cities of God*, New York, Harper Collins, 2006.
- Stark, R., “Epidemics, networks and the rise of christianity” *Semeia* Nro 56 (1991), Pp. 159- 175.
- Trevett, C., “Apocalypse, Ignatius, montanism: seeking the seeds”, *Vigiliae christianae* Nro 43, Nro 1 (1989), Pp. 313- 338.
- Wilken, R., *The christians as the romans saw them*, New Heaven, Yale University Press, 1984.
- Young, R. D., “Martyrdom as exaltation”, En: Burrus V. (ed.), *Late ancient christianity* (A people’s history of christianity vol. 2), Minneapolis, Fortress Press, 2005, Pp. 70- 92.
- Zeiller, J., “A’ propos d’ un passage énigmatique de Melítón de Sardes rélatif a’ la persécution contre les chrétiens”, *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), Pp. 257- 263.

FUENTES

- Apuleyo, *El asno de oro*, (introd. Rubio Fernández, L.) RBA- Del Nuevo Extremo, Barcelona, 2008.
- Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. (2 v.), Madrid, La editorial católica, 1973.

- Hermas, *El Pastor* (Introducción, traducción y notas de Ayán Calvo, J. J.), Fuentes Patristicas vol. 6, Madrid, Ed. Ciudad nueva, 1995.
- Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, *Cartas de san Ignacio. Carta de Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio* (Introducciones, traducciones y notas de Ayán Calvo, J. J.), Fuentes Patristicas vol. 4, Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 1992.
- Luciano de Samosata, *Discursos Sagrados. Sobre la muerte de Peregrino. Alejandro o el falso profeta* (Traducción de Giner Soria), Madrid, Akal Clásica, 1989.
- Marco Aurelio, *Meditaciones* (introd. García Gual, C.), RBA- Del Nuevo Extremo, Barcelona, 2008.
- Minucio Félix, *Octavio* (Introducción, traducción y notas de Sanz Santa Cruz, V.), Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 2000.
- *Nuevo Testamento de la Biblia de Jerusalén, Versión Latinoamericana* bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 2004.
- *Nuevo Testamento interlineal griego- español*, Barcelona, Ed. Clie, 1984.
- *Pasión de Perpetua y Felicidad*, En: Ruiz Bueno, D., *Actas de los mártires*, Madrid, La editorial católica, 1968, Pp. 419- 440.
- Orígenes, *Contra Celso* (introducción, traducción y notas por Ruiz Bueno, D.), Madrid, La editorial católica, 1997.
- Plinio el Joven, *Epistolario (libros I- X) Panegírico del emperador Trajano*, Madrid, Ed. Cátedra, 2007.
- Ruiz Bueno, D., *Padres apologetas griegos* (s. II) (Celso, Arístides, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Hermias el filósofo), Madrid, La editorial católica, 1979.
- Tertuliano, *El apologético* (Introducción, traducción y notas de Andión Marán, J.), Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 1997.

Mariano Spléndido (*UNLP- CONICET*)

Profesor en historia. Becario de CONICET. Está realizando actualmente su doctorado sobre el tratamiento de la esclavitud en las comunidades cristianas antiguas (s. I al IV) bajo la dirección del Dr. García Mac Gaw.