

“RELIGIOSIDAD POPULAR” EN LOS COMIENZOS DEL CRISTIANISMO

En la teología católica, la religiosidad popular se ha relacionado, sobre todo, con la pastoral y la liturgia¹. El Prof. Dionisio Borobio, situando la cuestión en un marco más amplio, la ha descrito como el resultado del encuentro entre la fe cristiana y la cultura del pueblo². El presente estudio, que está dedicado a él como testimonio de gratitud por su contribución a la reflexión teológica, asume esta misma perspectiva para investigar los comienzos de este fenómeno en el cristianismo naciente. Su objeto será averiguar si se dio en los comienzos una vivencia popular de la fe cristiana, y cuáles fueron sus principales manifestaciones. Aunque el periodo formativo del cristianismo puede circunscribirse a los dos primeros siglos de su historia, el presente estudio abarcará un periodo de tiempo algo más dilatado que permita observar el desarrollo de esta peculiar vivencia de la fe cristiana³.

La “religiosidad popular” de los primeros cristianos ha sido poco estudiada, porque los vestigios que han llegado hasta nosotros de aquella época son principalmente textos escritos, que en su mayoría representan el punto de vista de las élites cultas⁴. Las primeras manifestaciones no literarias de la cultura material

1 Véanse, por ejemplo, los trabajos de: J. A. Ramos Guerreira, “La religiosidad popular y la acción pastoral de la Iglesia”; y de: J. López Martín, “El directorio sobre la piedad popular y la liturgia: introducción a su lectura”, ambos en: J. A. Ramos Guerreira et al. (eds.), *La religiosidad popular: riqueza, discernimiento y retos*, Salamanca 2002, 155-176 y 177-196, respectivamente.

2 D. Borobio, “Fe cristiana y cultura del pueblo”, en: J. A. Ramos Guerreira et al. (eds.), *La religiosidad popular...* 41-56.

3 Sobre la delimitación cronológica del cristianismo naciente, véase: S. Guijarro Oporto - E. Miquel Pericás, “El Cristianismo Naciente: delimitación, fuentes y metodología” *Salmanticensis* 51 (2005) 5-37, pp. 7-16.

4 En la antigüedad existía también una literatura de carácter popular, pero sólo una pequeña parte de ella ha llegado hasta nosotros. Un pasaje de Aulo Gelio en sus *Noches Áticas* da idea de la opinión que le merecía esta literatura a un hombre culto de la época: “Cum e Graecia in Italiam rediremus et Brundisium iremus egressisque e navi in terram in portu illo inclito spatiauerimus, ... fascis librorum venalium expositos vidimus. Atque ego auide statim pergo ad libros. Erant autem isti omnes

cristiana (pinturas, esculturas, inscripciones, edificios, etc) comienzan a aparecer a finales del siglo II d.C., y se generalizan a lo largo del siglo III d.C. Es en ellas donde comienza a hacerse visible el encuentro de la fe cristiana con la cultura del pueblo, aunque tal diálogo había comenzado mucho antes, durante el mismo ministerio de Jesús. Este estado de cosas aconseja comenzar nuestra indagación sobre la “religiosidad popular” allí donde es más visible, es decir, en las primeras manifestaciones de esta cultura material cristiana, y proceder después hacia atrás, tratando de averiguar si los textos cristianos anteriores contienen indicios de esta vivencia popular de la fe en Jesús. Antes de hacerlo, sin embargo, hemos de precisar el significado de la expresión “religiosidad popular” en el contexto del mundo antiguo.

1. “RELIGIOSIDAD POPULAR” EN EL MUNDO ANTIGUO

La expresión “religiosidad popular” es relativamente reciente. Comenzó a usarse con más frecuencia dentro del catolicismo en los años posteriores al Concilio Vaticano II para designar algunas vivencias o manifestaciones religiosas muy arraigadas en el pueblo sencillo, que se consideraban secundarias o marginales desde una comprensión teológicamente fundada de la fe cristiana⁵. En este contexto, la “religiosidad popular” equivalía a “piedad popular”, y se contraponía, en cierto modo, a la liturgia, en la que la iglesia celebra los misterios centrales de la fe⁶.

En una perspectiva fenomenológica más amplia, y en los estudios de antropología cultural, se suele utilizar la expresión “religión popular” para designar

libri Graeci miraculorum fabularumque pleni, res inauditae, incredulae... ipsa autem volumina ex diutino situ squalebant et habitu aspectuque taetro erant. Accessi tamen percontatusque pretium sum et adductus mira atque insperata vilitate libros plurimos aere pauco emo eosque omnino duabus proximis noctibus cursim transeo; atque in legendo carpsi exinde quaedam et notavi mirabilia et scriptoribus fere nostris intemptata... Haec atque alia istiusmodi plura legimus; sed cum ea scriberemus, tenuit nos non idoneae scripturae taedium nihil ad ornandum iuvandumque usum vitae pertinentis.” (9,4,1-12; ed. R. Marache, Paris 1978).

5 Los primeros estudios sobre este fenómeno datan de los años posteriores al concilio: L. Maldonado, *Religiosidad popular: nostalgia de lo mágico*, Madrid 1975; I. F. Pinedo, *Religiosidad popular: su problemática y su anécdota*, Bilbao 1977; S. Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid 1980; J. A. Estrada, *La transformación de la religiosidad popular*, Salamanca 1986; C. Álvarez Santaló et al. (coords.), *La religiosidad popular. Antropología e historia*, Barcelona 1989.

6 La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos publicó en diciembre de 2001 un *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia. Principios y orientaciones*, en el que se establece el primado de la liturgia sobre las manifestaciones de la piedad popular (n. 11-13).

una forma particular de entender y vivir la religión, que es diferente (y a veces contrapuesta) a la que propone la “religión oficial”⁷. La primera suele vincularse a los estratos más bajos de la población, mientras que la segunda se relaciona con los niveles más altos y cultivados. Esta contraposición entre la religión oficial y la religión popular es especialmente visible en las sociedades agrarias, que poseen una estratificación social muy rígida basada en la división entre los campesinos y los propietarios de la tierra. Por eso, la religión de los campesinos y sus relaciones con la religión oficial ha sido estudiada especialmente en este contexto, y dicho estudio ha puesto de manifiesto algunos rasgos que se dan en diversos contextos culturales y religiosos⁸.

Para estudiar la “religiosidad popular” en el mundo antiguo resulta más útil partir de esta segunda caracterización, ya que, desde el punto de vista de la estructura social, la sociedad antigua se parece más a las sociedades agrarias actuales que a las sociedades industrializadas. Sin embargo, a la hora de definir qué es lo que entendemos por “religiosidad popular” en el cristianismo naciente, es necesario tener presentes las características propias del movimiento cristiano. En él hay que distinguir dos contextos, que determinaron la vivencia de la fe en Jesús. El primero de ellos constituye lo que podríamos llamar “la patria de origen”, que coincide básicamente con la región siro-palestinese. El segundo, la “diáspora cristiana”, formada por las comunidades de discípulos de Jesús asentadas en el resto del imperio. Los grupos de discípulos de la patria de origen, que estaban asentados tanto en las zonas rurales como en las ciudades, tenían como referencia fundamental las tradiciones religiosas judías. Sin embargo, las comunidades de la diáspora, que se implantaron sólo en las ciudades, vivían en un contexto de mayor pluralidad religiosa.

Teniendo en cuenta estas observaciones, en el presente estudio utilizaré la expresión “religiosidad popular” para referirme a una forma de vivir la fe en Jesús diferente y en cierto modo contrapuesta a la “religiosidad culta” y/o a la “religiosidad oficial”. En los tres casos considero más adecuado hablar de “religiosidad” que de “religión”, pues en español esta segunda palabra no se refiere a una vivencia particular de la misma fe, sino a un sistema completo de creencias, ritos y expresiones. La “religiosidad culta” se caracteriza por una elaboración reflexiva de sus creencias, sus ritos o su ética, mientras que la “religiosidad oficial”, que

7 F. Rodríguez Pascual, “Religión popular y etnología”, en: J. A. Ramos Guerreira et al. (eds.), *La religiosidad popular...* 71-92, pp. 74-75; véase también: L. Maldonado, “La religión popular”, en: C. Alvarez Santaló et al. (coords.), *La religiosidad popular...* 30-43; y: M. Mandianes Castro, “Caracterización de la religión popular”, en: C. Alvarez Santaló et al. (coords.), *La religiosidad popular...* 45-69.

8 Véase la síntesis de: E. R. Wolf, *Los campesinos*, Barcelona 1982, 131-139.

es la que logra alcanzar un mayor nivel de reconocimiento dentro de un grupo o de una sociedad, se caracteriza por la existencia de especialistas encargados de salvaguardar sus creencias, ritos o forma de vida. En el cristianismo naciente se fue configurando poco a poco una “religiosidad oficial”, que se sustentaba en el principio de la sucesión apostólica, y diversas formas de “religiosidad culta”, pero también se fue desarrollando en sectores cada vez más amplios, una “religiosidad popular, que ha sido menos estudiada que las precedentes.

Debido a su vinculación a los estratos sociales más bajos, que eran también los más numerosos en las sociedades agrarias, se tiende a pensar que la religiosidad popular es un producto residual. Sin embargo, el hecho de que sus expresiones y manifestaciones sean diferentes a las de la religiosidad oficial o culta, no implica que carezca de toda racionalidad. En el caso de los primeros cristianos, la racionalidad propia de la vivencia popular de la fe en Jesús estaba determinada por la situación que vivía la mayoría de los habitantes del imperio romano. Esta mayoría silenciosa, que apenas dejó vestigios de su existencia en la arquitectura, la literatura o el arte, vivía en los límites quebradizos de la supervivencia, acosada por la enfermedad, la violencia, la carestía y el hambre⁹. La vida, siempre amenazada, no sólo dependía del propio esfuerzo, sino también de las alianzas sociales y de la ayuda de los dioses. Por eso, el gusto por lo extraordinario, que se aprecia en la literatura popular de la época, no expresa sólo el deseo de evadirse de esta realidad, sino también la necesidad de ser rescatados de esta situación insegura. Esta misma necesidad de salvación es la que revelan las múltiples devociones domésticas a los dioses protectores de la familia y de la casa, los *lares* y los *penates*, de los que hablaremos más adelante, y también el recurso a los dioses sanadores, algunos de cuyos magníficos santuarios han conservado hasta nuestros días las oraciones de los devotos que acudían a ellos¹⁰. Estas eran también las preocupaciones de la mayoría de los discípulos de Jesús, que desarrollaron una forma particular de vivir la fe en él adaptada a su situación.

2. “RELIGIOSIDAD POPULAR” EN EL ARTE PRECONSTANTINIANO

La expresión más visible de una vivencia popular de la fe en Jesús entre los primeros cristianos se encuentra en el arte preconstantiniano, que forma

9 Véase la impresionante descripción que hace R. MacMullen, *Roman Social Relations 50 BC to AD 284*, New Haven and London 1974.

10 Véanse los que recoge L. Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to the New Testament Times*, Berlin and New York 1998.

parte de las primeras manifestaciones de la cultura material cristiana. Cronológicamente, estas primeras manifestaciones comienzan a aparecer a finales del siglo II d.C., pero la mayoría de ellas proceden del siglo III y comienzos del IV. Este arte paleocristiano utilizó básicamente dos técnicas: la pintura al fresco y el bajorrelieve. La mayoría de los frescos que se han conservado proceden de las catacumbas romanas y de la *domus ecclesiae* de Dura Europos. Los bajorrelieves, sin embargo, forman parte de la decoración de los sarcófagos encontrados en diversos lugares del imperio. Aunque los principales motivos representados en estos dos soportes son bastante parecidos, hay que tomar como referencia las representaciones que aparecen en los frescos, que era la técnica menos costosa y, por tanto, más popular¹¹.

La naturaleza popular del arte preconstantiniano se advierte, en primer lugar, al observar sus diferencias con el arte cristiano posterior en la forma de representar a Jesús y en los motivos de su vida que se representan. En el arte preconstantiniano Jesús aparece como un joven barbilampiño y lleno de vitalidad que realiza milagros, mientras que en el arte cristiano posterior su figura adquiere los rasgos propios de un anciano barbudo y mayestático, que ejerce su autoridad¹². La imagen de Jesús como un joven lleno de vitalidad representa la perspectiva de la gente sencilla, mientras que la imagen del anciano que ejerce su autoridad, representa la perspectiva de las élites gobernantes.

El carácter popular del arte preconstantiniano se advierte también cuando comparamos los temas que aparecen con más frecuencia en él, con los que suelen tratar los escritos contemporáneos. En los primeros frescos cristianos aparecen símbolos que expresan los anhelos y las necesidades de la gente sencilla, como el ancla, la barca, la orante o la paloma, y se representan escenas concretas de la vida de Jesús, principalmente sus milagros, que recuerdan su capacidad de liberación. Sin embargo, la mayoría de los escritos contemporáneos que han llegado hasta nosotros (finales del siglo II d.C. y todo el siglo III d.C.) contienen una reflexión de carácter especulativo, que tiene menos conexión con la vida cotidiana de la mayoría de la gente¹³.

11 Para el estudio de la cultura material cristiana en la época preconstantiniana la obra de referencia es la de G. F. Snyder, *Ante Pacem. Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Macon 2003, 2 ed.

12 G. F. Snyder, *Ante Pacem...* 297-299.

13 Como tendremos ocasión de ver en el apartado siguiente, donde analizaremos algunos escritos de contemporáneos más relacionados con la vivencia popular de la fe en Jesús, no todos tenían esta perspectiva, pero no cabe duda de que existe un contraste muy marcado entre las preocupaciones de los escritos y las del arte popular.

El arte paleocristiano aparece así como el vestigio más importante de una vivencia de la fe diferente a la que aparece en la literatura cristiana contemporánea. Esta vivencia se expresaba en un soporte común, mucho más accesible para la mayoría que los códices. Se trata, por tanto, de un punto de partida adecuado para identificar algunos rasgos de la vivencia popular de la fe en Jesús.

La manifestación más expresiva de este arte son las representaciones pictóricas de escenas del Antiguo Testamento y de la vida de Jesús. De todo el acervo de relatos y episodios contenidos en las Escrituras judías y en los evangelios, quienes pintaron estas escenas seleccionaron sólo unas pocas, que a veces aparecen reproducidas muchas veces. Es interesante observar de qué escenas se trata y preguntarse por qué razón eligieron representar estas escenas y no otras¹⁴.

El motivo del Antiguo Testamento que aparece con más frecuencia es la historia de Jonás, de la que suelen representarse tres escenas: Jonás arrojado al mar, Jonás en el vientre del pez, y Jonás liberado. También se representan con relativa frecuencia Noé en el arca, el sacrificio de Isaac, Moisés golpeando la roca en el desierto, Daniel entre los leones, los tres jóvenes en el horno, y Susana con los ancianos¹⁵. El común denominador de todas estas escenas es la liberación. Son escenas de rescate, en las que aparece en primer plano la liberación de un peligro o la asistencia en una necesidad: Jonás es rescatado de una muerte segura; Noé aparece en el arca, a salvo del diluvio; Isaac se libra de ser sacrificado; Moisés saca agua de la roca para evitar que el pueblo muera de sed en el desierto; Daniel es protegido de los leones; los jóvenes arrojados al horno son protegidos del fuego; y Susana es librada de morir por una falsa acusación. En conjunto, estas escenas representan una relectura de la historia de Israel desde la clave de la liberación. Son escenas que expresaban de forma elocuente las necesidades de quienes vivían en una situación de inseguridad, en los límites de la subsistencia. Para ellos, el recuerdo de cómo Dios había rescatado a todos estos personajes, y los había librado de una muerte segura, era especialmente significativo.

Las escenas de la vida de Jesús que aparecen en las primeras representaciones pictóricas cristianas apuntan en esta misma dirección, pues los episodios más representados son sus milagros. Los dos que aparecen con más frecuencia son la curación del paralítico y la resurrección de Lázaro, pero también se encuentran representadas otras curaciones, la multiplicación de los panes, y Jesús caminando

14 Un elenco de estas representaciones pictóricas, y un análisis detallado de cada escena, puede verse en: G. F. Snyder, *Ante Pacem...* 67-126.

15 Un ejemplo de casi todas estas escenas puede verse en las catacumbas de Priscila; véase: S. Carletti, *Guida delle Catacombe di Piscilla*, Cita del Vaticano 1977.

sobre las aguas¹⁶. Además de los milagros, se representa con alguna frecuencia el bautismo de Jesús, y una vez la adoración de los magos. Sin embargo, las representaciones de Jesús como maestro, un aspecto que aparece en primer plano en la literatura cristiana contemporánea, son prácticamente inexistentes. El común denominador de estas representaciones es, de nuevo, la liberación. Se recuerdan las escenas de la vida de Jesús en las que aparece curando a los enfermos, resucitando a los muertos, o proporcionando alimento a una gran multitud. Existe una gran coherencia entre las escenas de la historia de Israel y las de la vida de Jesús que se representan en el primer arte cristiano.

El hecho de que se eligieran estas escenas de la historia de Israel y de la vida de Jesús, y no otras, revela que en un amplio sector del cristianismo naciente se había configurado una nueva identidad social. El recurso al pasado es un poderoso instrumento a la hora de definir la identidad de un grupo. Esta identidad se construye a través de una apropiación peculiar de la memoria cultural, que constituye la tradición común del grupo más amplio o de la sociedad en que nace, y a través de la recuperación de la memoria propia del grupo¹⁷. En las representaciones pictóricas del primitivo arte cristiano encontramos ambas cosas. Por un lado, se da una peculiar recuperación de la memoria cultural de Israel en las escenas tomadas del Antiguo Testamento, y por otro, una recuperación de la memoria colectiva de los discípulos de Jesús en las escenas que representan sus milagros. Es una recuperación selectiva, que trata de establecer una continuidad entre aquellos acontecimientos del pasado y la situación presente del grupo que los recuerda, reforzando así su identidad. Los rasgos de dicha identidad que aparecen en su forma de recuperar el pasado revelan una racionalidad de tipo práctico, estrechamente vinculada a la situación de la gente sencilla en el mundo antiguo: adhesión incondicional a Jesús, confianza en su poder, esperanza de liberación, etc.

El arte preconstantiniano es una expresión visible del diálogo entre la fe cristiana y la cultura del pueblo. Dicho diálogo se había producido, muy probablemente, en el ámbito doméstico, que era donde se expresaba entonces la

16 G. F. Snyder, *Ante Pacem...* 107-118. Un estudio detallado de las representaciones de la curación del paralítico puede verse en: D. D. Schmidt, "The Jesus Tradition in the Common Life of Early Christian Communities" en: J. V. Hills (ed.), *Common Life in the Early Church: Essays Honoring Graydon F. Snyder*, Harrisburg 1998, 135-146. Schmidt hace la interesante observación de que las representaciones de la curación del paralítico no siempre dependen de la formulación escrita de esta tradición en los evangelios, y sugiere la posibilidad de que dicha representación dependa, en algunos casos, de una tradición oral independiente.

17 Estas categorías han sido desarrolladas por J. Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity" *New German Critique* 65 (1995) 125-133; véase también: J. Assmann, "Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations" *Historiography East and West* 1 (2003) 154-177.

necesidad de protección y de liberación. Los frescos cristianos que han llegado hasta nosotros proceden del ámbito doméstico, pues, como es bien sabido, las catacumbas se excavaron en casas particulares, no en lugares públicos. Por eso, no es extraño que los frescos pintados en ellas tengan una semejanza tan llamativa con los que solían decorar los altares domésticos (*lararia*), en los que se invocaba la protección de los dioses familiares, los *lares* y los *penates*. El culto doméstico era la expresión religiosa más genuina y más extendida en el imperio romano, y fue también el espacio en el que la fe cristiana entró en diálogo con la cultura del pueblo. Este arte doméstico, diferente en la técnica y en los motivos al de los edificios públicos, fue asumido por el cristianismo popular como medio para la expresión de su fe¹⁸. Su estilo y sus técnicas fueron utilizados para pintar las escenas del Antiguo Testamento y de la vida de Jesús, que expresaban la fe en él y en su poder.

Este diálogo entre la fe cristiana y la cultura del pueblo, que comenzó a hacerse visible a finales del siglo II d.C. en las primeras manifestaciones del arte preconstantiniano, refleja una forma de cristianismo popular, del que tenemos otros indicios para esta época¹⁹. Sin embargo, tal diálogo no comenzó a finales del siglo II d.C., sino mucho antes.

3. “RELIGIOSIDAD POPULAR” EN LA LITERATURA CRISTIANA DEL SIGLO II

En las primeras manifestaciones del arte cristiano se pueden identificar algunos rasgos característicos de la “religiosidad popular”, que pueden ayudar a detectar indicios de esta misma forma de vivir la fe en Jesús en el siglo II d.C. Su rasgo más visible es la preferencia por las intervenciones extraordinarias de Dios o de Jesús. Esta preferencia, sin embargo, no expresa sólo un gusto por lo extraordinario, sino también una preocupación por la situación cotidiana de la gente sencilla, cuya vida estaba constantemente expuesta a la enfermedad, la violencia, la muerte o la carestía. Para quienes eligieron aquellas escenas, la fe

18 D. G. Orr, “Roman Domestic Religion: The Archaeology of Roman Popular Art”, en: F. E. H. Schroeder, *5000 Years of Popular Culture. Popular Culture before Printing*, Bowling Green, Ohio 1980, 156-172, ha puesto de manifiesto la diferencia entre el arte doméstico y el arte público, resaltando la importancia del primero en la penetración del cristianismo en la casa; véase también: D. G. Orr, “Roman Domestic Religion: the Evidence of the Household Shrines”, en: H. Temporini - W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Vol. XVI,2*, Berlin 1978, 1557-1591.

19 J. O’Callaghan, *El cristianismo popular en el antiguo Egipto*, Madrid 1975.

era, ante todo, la relación confiada con un Dios cercano, que se ocupaba de sus necesidades.

En esta vivencia popular de la fe, los milagros ocupaban un lugar muy importante. No sólo los milagros de Jesús, sino también los que sus discípulos realizaban en su nombre. Por eso, para averiguar si existió una "religiosidad popular" en el siglo II d.C., es necesario examinar qué papel desempeñan los milagros en los textos de aquella época. Como ya hemos dicho, la mayoría de los escritos que han llegado hasta nosotros reflejan el punto de vista de las élites ilustradas, pero también se han conservado otros que testimonian la existencia de una vivencia popular de la fe en Jesús. Los textos procedentes de la élite cristiana culta mencionan a veces los milagros, pero cuando lo hacen suelen plantear la necesidad de distinguirlos de la magia y la superstición. Sin embargo, los textos de carácter popular no suelen hacer tal distinción, sino que recurren sin reservas a elementos milagrosos.

La primera actitud hacia los milagros aparece claramente en la obra de Justino, quien suele distinguir entre los signos de Jesús y sus verdaderos discípulos, y los que realizan aquellos a quienes el demonio otorga poderes para extraviar a la gente. Reconoce que la actividad taumátúrgica era importante en la vida de las primeras comunidades, y que tal actividad constituía un argumento a favor de la verdad del cristianismo, sobre todo cuando se realizaban exorcismos y sanaciones que no podían hacer otros exorcistas o sanadores.²⁰ Pero menciona también a otro tipo de exorcistas, que realizaron grandes prodigios y dejaron tras de sí discípulos que seguían activos en su tiempo²¹. Justino identifica a diversos seguidores de Jesús que realizaban obras portentosas, pero los hechos portentosos no ocupan un papel importante en su visión de Jesús.

Otros textos, sin embargo, revelan una actitud más positiva hacia la acción taumátúrgica de los primeros cristianos. Así, el final largo del evangelio de Marcos (Mc 16,9-20), que es probablemente contemporáneo o tal vez algo anterior a la obra de Justino, evoca la importancia de la actividad taumátúrgica en ciertos grupos cristianos. Este final resume algunas de las apariciones de Jesús a sus discípulos en los otros evangelios, pero sobre todo se detiene en las instrucciones

20 "Porque por todo el mundo y en vuestra misma ciudad imperial muchos de los nuestros, es decir, cristianos, conjurándolos por el nombre de Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, han curado y siguen aún ahora curando a muchos endemoniados que no pudieron serlo por todos los otros exorcistas, encantadores y hechiceros, y así destruyen y arrojan a los demonios que poseen a los hombres" (*Apol* II,6,6; ed. Ruiz Bueno, Madrid 1979).

21 Justino menciona a Simón Mago y a Menandro, ambos procedentes de Samaría, aunque Simón fue a Roma y llegó a convencer incluso al Senado (*Apol* 1,56). En *Apol* 1,26 describe con más detalle sus actividades.

que da a los once para llevar a cabo su misión, enumerando una serie de signos que acompañarán a los que crean (Mc 16,17-18). Algunos de ellos poseen un evidente colorido popular, como el no morir al ser picados por una serpiente o al ingerir un veneno. Esta enumeración es interesante y reveladora no sólo porque estos signos no aparecen en los relatos pascales de los evangelios, sino porque evocan los que realizaban los cristianos a comienzos del siglo II²².

En el siglo segundo encontramos también ejemplos de una literatura cristiana popular. Entre ellos, el Evangelio de la infancia de Jesús (*InfJes*), conocido como Evangelio del Pseudo-Tomás, o Evangelio de Tomás de la infancia de Jesús, que fue compuesto en la segunda mitad del siglo II d.C. Su mundo narrativo refleja un contexto rural, en el que aparecen las preocupaciones cotidianas de la gente común y sus aspiraciones. Este es el marco en el que se narra la actuación de Jesús niño, en la que sobresalen sus acciones milagrosas²³. Es un caso único en la literatura cristiana antigua, pues en ninguna otra obra se amplió la tradición de los milagros de Jesús recogidos en los evangelios²⁴. Aunque algunos de estos milagros tienen semejanzas formales con los del Jesús adulto (sanaciones, revivificaciones, milagros de la naturaleza, y hasta las maldiciones), se trata de una tradición original, que no se inspira en los relatos helenísticos de milagros, sino en la de los grandes taumaturgos de la tradición Israelita, Elías y Eliseo²⁵. Los milagros sirven en este evangelio para mostrar la fuerza divina de Jesús, que suscita la pregunta acerca de su identidad (*InfJes* 7,4: “un dios, un ángel u otra cosa”).

Dentro de la literatura cristiana popular hay que incluir también los Hechos apócrifos de los apóstoles, cuya composición se suele fijar entre mediados del siglo II y finales del siglo III. El carácter popular de los Hechos apócrifos se revela, en primer lugar, en el género literario que utilizan, muy cercano a las novelas helenísticas, que tuvieron una gran difusión en el mundo antiguo²⁶. Pero, sobre

22 J. A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: the Authentication of Missionaries and their Message in the Longer Ending of Mark*, Tübingen 2000, 311-339.

23 R. Aasgaard, *La infancia de Jesús. Texto bilingüe del evangelio apócrifo del pseudo-Tomás*, Salamanca 2009, 76-93, trata de identificar el contexto vital del evangelio a través del mundo del relato, y afirma que este evangelio es “un diamante en bruto, pero precioso, que nos ha sido entregado como herencia por los primeros cristianos rurales” (p. 84)

24 La única excepción es el milagro de la siembra en el Jordán narrado en el *PEg* 2 2v; véase: A de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1999, 95-96.

25 T. Chartrand-Burke. *The Infancy Gospel of Thomas. The Text, its Origins and its Transmission*, Toronto 2001, 309-315.

26 Los cinco grandes Hechos apócrifos (Andrés, Juan, Pedro, Pablo y Tomás) han sido recientemente traducidos por A. Piñero y G. del Cerro, *Hechos apócrifos de los apóstoles*, 2 vols, Madrid 2004. Sobre la datación y el orden de composición, véase vol I, pp. 58-68; sobre el género literario, vol. I, pp. 36-44.

todo, se advierte en la presencia constante de acontecimientos extraordinarios y de acciones portentosas, principalmente en los milagros que realizan los apóstoles. Estos milagros son similares a los que se contaban de los héroes en las novelas helenísticas, pero también evocan a veces los que se narran en los Hechos canónicos y en los evangelios²⁷. En los Hechos apócrifos, los milagros no son acontecimientos aislados, sino que forman parte de un proceso catequético. Son signos que, explicados por la palabra, conducen a los sacramentos y a la plena integración en la comunidad cristiana, y su autenticidad queda probada por el martirio de los apóstoles²⁸.

La sensibilidad que refleja esta literatura popular, su forma de entender la acción de Dios, y su comprensión de la fe son muy parecidas a las que hemos identificado en las representaciones del arte preconstantiniano. Ambas manifestaciones tienen en común la constante presencia de elementos milagrosos, que sin embargo tienen una función diferente en cada una de ellas. En la literatura popular del siglo II, los milagros subrayan la autoridad y el poder divino de Jesús y de los apóstoles, cuya actuación está orientada a suscitar la fe. Sin embargo, en las representaciones del arte preconstantiniano, las intervenciones extraordinarias de Dios o de Jesús expresan una convicción de fe acerca de la solicitud divina en las situaciones que vivía la gente común.

Esta diferencia en cuanto al papel que desempeñan los milagros es un reflejo del proceso a través del cual se difundió y se configuró esta forma particular de vivir la fe en Jesús. La literatura popular del siglo II representaría la fase evangelizadora. En ella, las acciones portentosas formaban parte, sobre todo, de la actividad misionera, y su función era confirmar el origen divino del poder de los misioneros cristianos y la veracidad del mensaje y de la forma de vida que predicaban. Por su parte, las representaciones del arte constantiniano representan la fase pastoral, en la que las acciones portentosas y los milagros formaban parte de la vivencia cotidiana de la fe.

Este proceso fue paralelo a otros que fomentaban la difusión y la vivencia de la fe en Jesús desde otras claves y referencias. Esas otras vivencias de corte oficial o culto son las que dejaron una huella más visible en la literatura que ha llegado hasta nosotros, pero eso no significa que fueran entonces más impor-

27 P. J. Achtemeier, "Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament", en: E. Shussler Fiorenza, (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame 1976, 149-186, pp. 161-173.

28 F. Bovon, "Miracles, magie et guérison dans les Actes apocryphes des apôtres" *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 245-259, identifica cuatro polos, articulados entre sí: el milagro, la palabra que lo explica, el sacramento hacia el que conduce, y el martirio que confirma su autenticidad.

tantes. Aunque las fuentes parecen más interesadas en subrayar la aceptación del cristianismo por parte de las élites cultas, no cabe duda de que la fe cristiana había penetrado para entonces en los sectores más populares de la población. La descripción que hace el filósofo pagano Celso de ciertos ambientes cristianos es una confirmación de ello. Su tono despectivo, lo mismo que los argumentos que utiliza Orígenes para rebatir sus argumentos, revelan la perspectiva de las élites cultas, pero si despojamos de este tono los datos que ofrece, su vívida descripción de cómo se difundía la fe cristiana en los medios más populares resulta muy plausible. Sus transmisores eran “gentes de extrema ignorancia y desprovistas de toda educación”, que realizaban “portentos engañosos” y contaban “cosas extraordinarias” a personas ignorantes e incultas, a niños y mujeres en la trastienda de las *tabernae*, que se encontraban en la parte baja de los edificios en los abigarrados barrios de las ciudades del imperio. La densidad de la población en estos barrios facilitaba los contactos, y la indigencia de la gente sencilla los propiciaba²⁹. Este es el escenario en el que hay que situar la literatura popular de la que venimos hablando.

4. INDICIOS DE “RELIGIOSIDAD POPULAR” EN LOS EVANGELIOS

La “religiosidad popular”, tal como la hemos definido en este trabajo, es el resultado de un diálogo entre la fe cristiana y la cultura del pueblo. Este diálogo se dio, como hemos visto, en las comunidades de la diáspora cristiana durante los siglos II y III, pero ¿ocurrió lo mismo en la patria de origen durante los primeros años del naciente movimiento cristiano? Para responder a esta pregunta, hay que analizar cómo aparece en los escritos del siglo I d.C. el elemento más característico de esta religiosidad popular: los milagros. En los escritos del NT este tipo de acciones se encuentran, sobre todo, en los evangelios, como parte de la memoria de Jesús conservada y transmitida entre sus primeros seguidores³⁰. Los cuatro evangelios contienen historias de milagro, pero su actitud hacia estos recuerdos de la actividad de Jesús no es la misma.

²⁹ Orígenes, *Contra Celso* 3,55; véase el comentario a este pasaje de R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A. D. 100-400*, New Haven and London 1984, 36-41; en estas páginas MacMullen describe al cristianismo como “un movimiento religioso de clase predominantemente baja”, que conocemos casi exclusivamente a través de escritos dirigidos a lectores de clase alta (p. 38).

³⁰ Aunque Pablo menciona entre los carismas de la comunidad cristiana el “don de curación” y la “capacidad de realizar prodigios” (1Cor 12,10), y confiesa que él mismo realizó “signos, prodigios y acciones portentosas” (2Cor 12,12), este tipo de acciones no parecen haber desempeñado un papel importante en las comunidades paulinas de la primera generación.

En el evangelio de Marcos, que es el más antiguo, los milagros constituyen una parte esencial de la actuación de Jesús. Marcos incorporó a su relato una tradición anterior, que se había ido transmitiendo en forma de historias sueltas o de pequeñas colecciones, pero lo hizo con ciertas reservas³¹. La mayor parte de los milagros de Jesús se encuentran en la primera parte de su relato, que concluye con una confesión de fe insuficiente (Mc 8,30). Además, a lo largo de esta primera parte, Jesús impone silencio varias veces a los destinatarios de sus milagros (Mc 1,44-45; 5,19-20. 43; 7,36; 8,26). De esta forma, Marcos reconoce que los milagros fueron una parte importante de la actividad de Jesús, pero advierte que son insuficientes para conocer su verdadera identidad, la cual sólo se revela cuando se acepta su muerte (Mc 15,39). En Marcos, esta valoración de los milagros está relacionada con el rechazo de la opinión popular que identificaba a Jesús con Elías (Mc 6,14-16; 8,27-30), de lo cual puede deducirse que Marcos reacciona frente a una forma de vivir la fe en Jesús que daba mucha importancia a sus milagros y le identificaba con el profeta Elías³².

Los otros dos evangelios sinópticos son reelaboraciones del evangelio de Marcos, cuyo trazado siguen en sus líneas básicas. Los milagros que ambos incorporaron a sus respectivos relatos proceden, en su mayoría del evangelio de Marcos, aunque cada uno de ellos refleja una valoración diferente de esta parte de la memoria de Jesús³³. Al igual que en el evangelio de Marcos, esta valoración está relacionada con con la forma en que cada uno de ellos presenta la relación entre Jesús y Juan Bautista³⁴.

31 P. J. Achtemeier, "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae" *Journal of Biblical Literature* 89 (1970) 265-291, identificó dos colecciones que pudieron haber sido utilizadas por Marcos.

32 Una exposición detallada de los argumentos que fundamentan esta conclusión puede verse en: S. Guijarro Oporto, "Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el Evangelio de Marcos" *Salmanticensis* 54 (2007) 241-265.

33 Mateo suprimió dos relatos (Mc 7,32-37; 8,22-26), pero añadió uno nuevo (Mt 9,27-31), que en realidad es un duplicado de Mt 20,29-34; par. Mc 10,46-52. Lucas, por su parte, suprimió seis relatos, cinco de los cuales pertenecen a la llamada sección de Betsaida (Mc 6,45-8,26), que no ha dejado rastro alguno en este evangelio, y el sexto es el episodio de la higuera seca, que sus destinatarios habrían tenido dificultad en entender adecuadamente (Mc 11,12-14. 20); además duplicó el relato marquiano de la purificación del leproso (Mc 1,40-45 = Lc 5,12-16 y 17,11-17) y compuso dos relatos a partir del episodio de la sanación del hombre con la mano atrofiada (Mc 3,1-6 = Lc 13,10-17 y 14,1-6); por último incorporó dos relatos procedentes de Q (Lc 7,1-10; 11,14), otro del que Juan ha conservado una versión diferente (Lc 5,1-11 = Jn 21,4-8) y otros dos que sólo se encuentran en este evangelio (Lc 7,11-17; 22,50-51).

34 Para lo que sigue, véase: S. Guijarro Oporto, "Indicios de una tradición popular sobre Jesús en Mateo Lucas y Q" *Salmanticensis* 55 (2008) 221-250.

El autor del evangelio de Mateo no tuvo dificultades para introducir sucesos portentosos en su relato de la infancia de Jesús, pero reelaboró drásticamente las historias de milagro de Marcos, despojándolas de los detalles anecdóticos para que aparecieran en primer plano los diálogos de Jesús con sus interlocutores. Mateo transformó así los milagros en apotegmas que resaltan la figura de Jesús o los aspectos típicamente discipulares como la relación con él³⁵. Esta relectura de los milagros implica una toma de posición frente otra forma de interpretarlos: la de quienes veían a Jesús como un taumaturgo. Por eso, Mateo subraya de forma mucho más drástica que Marcos la distancia entre Jesús y Elías, a quien identifica claramente con Juan Bautista (Mt 17,13). La reinterpretación de los milagros y su reelaboración sistemática de los pasajes de Marcos que se refieren a Elías revelan una toma de posición más radical que la de Marcos con respecto a quienes daban importancia a la tradición de los milagros y veían a Jesús como un nuevo Elías.

La posición de Lucas revela un punto de vista diferente. Su forma de integrar la tradición de los milagros o los pasajes que hablan de la relación de Jesús con Elías no es en absoluto polémica. En el evangelio, ha intercalado la actividad taumátúrgica de Jesús y su enseñanza para dar a ambas el mismo valor. Los milagros aparecen así como un aspecto importante de su ministerio, que provocan la fe en quienes los contemplan y tienen una función decisiva en el seguimiento de Jesús³⁶. Esta misma actitud hacia los milagros se advierte en la segunda parte de su obra, donde presenta a Jesús como el hombre “a quien Dios acreditó ante vosotros con milagros, prodigios y señales” (Hch 2,22; véase también Hch 10,38), y donde los apóstoles continúan su obra realizando signos y prodigios que revelan el origen divino de su poder y facilitan la acogida del evangelio (Hch 2,43; 5,12. 69; 8,6; 14,3; 15,12). Lucas no tuvo inconveniente en relacionar a Jesús con Elías, ni en incorporar a su evangelio de forma positiva los milagros, porque en su entorno estos dos aspectos no tenían connotaciones negativas, y porque esta parte de la memoria de Jesús podía contribuir a que su mensaje de salvación fuera escuchado en los ambientes más populares de su entorno.

El evangelio de Juan contiene también historias de milagro, que reciben el nombre de signos. Todas ellas formaban parte de una composición anterior, que el evangelista reelaboró e incorporó a su relato. Esta composición, que se conoce con el nombre de Fuente de los Signos, constaba de una introducción narrativa (Jn 1,19-49), siete relatos de milagro (Jn 2,1-11; 4,46-54; 5,1-9;

35 H. J. Held, “Matthew as Interpreter of the Miracle Stories”, en: G. Bornkamm et al. (eds.), *Tradition and Interpretation in Matthew*, London 1982, 2ª ed., 165-299, pp. 274-287.

36 Véase: P. J. Achtemeier, “The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch” *Journal of Biblical Literature* 94 (1975) 547-562.

6,1-15. 16-21; 9,1-9; 11,1-44) y una conclusión (Jn 20,30-31)³⁷. Los milagros ocupaban en ella, como se ve, un lugar central, lo cual revela una actitud positiva hacia ellos. Sin embargo, en la reelaboración que el evangelista hizo de esta fuente se insiste en que los signos son insuficientes para llegar a la fe (Jn 2,23-25; 6,26-27). Juan reconoce que los signos pueden ser un punto de partida para descubrir la verdadera identidad de Jesús, pero para ello es necesario ir más allá del aspecto milagroso. Por eso, en su evangelio, los signos van acompañados de un comentario en forma de diálogo o de discurso, que ayuda a descubrir su significado. Esta forma de asumir la tradición de los signos refleja una actitud positiva hacia el grupo de discípulos que habían conservado y transmitido estos recuerdos de Jesús, pero contiene también una invitación a profundizar en su sentido. Esta actitud es coherente con la forma de presentar la figura de Elías. El evangelio de Juan no sólo no vincula a Juan Bautista con Elías para distanciarle de Jesús, como hacen Marcos y Mateo (Mc 9,11-13; Mt 17,13), sino que afirma taxativamente que Juan Bautista no es Elías (Jn 1,21. 25), dejando así abierta la posibilidad de que Jesús pueda ser identificado con él³⁸.

Así pues, los cuatro evangelios recogieron la tradición de los milagros anterior a ellos, pero ninguno lo hizo de una forma neutra, lo cual indica que dicha tradición tenía cierta vitalidad en sus respectivos contextos. La posición de Marcos, Mateo y Juan revela que en su entorno existía un grupo de discípulos para quienes esta tradición era importante. En los tres evangelios la postura respecto a los milagros está relacionada con una discusión acerca de la identificación de Jesús con Elías, que se había difundido entre la gente (Mc 6,14-16). Ahora bien, la identificación con Elías, a quien la tradición israelita recordaba como profeta y taumaturgo, sitúa esta visión popular de Jesús en la región siropalestinese,

37 Esta fuente fue reconstruida, a partir de un análisis redaccional del evangelio, por R. T. Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, London 1970. Una evaluación de esta hipótesis y sus desarrollos puede verse en: G. van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*, Louvain 1994.

38 En Jn 1,20-21, el Bautista afirma rotundamente que él no es el Mesías, ni Elías, ni el Profeta. Esta declaración solemne está relacionada con las afirmaciones que más tarde hacen los primeros discípulos acerca de Jesús. Andrés, después de conocerle, le dice a su hermano Simón: "Hemos encontrado al Mesías" (Jn 1,41); y Felipe, después de haber sido llamado por él, le dice a Natanael: "hemos encontrado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y los profetas" (Jn 1,45, aludiendo a Dt 18,15-20, donde se anuncia la venida de un Profeta como Moisés). En esta serie de declaraciones se afirma de Jesús lo que Juan Bautista había negado sobre sí mismo, pero falta la referencia a Elías, que pudo haber sido suprimida por el evangelista para evitar una interpretación errónea de los signos de Jesús, como ha sugerido J. L. Martyn, "We have Found Elijah", en: R. Hammerton-Kelly - R. Scroggs, (eds.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity*, Leiden 1976, 181-219.

pues era allí donde se recordaba la figura de Elías. El evangelio de Lucas, sin embargo, responde a una situación diferente. Su forma de asumir la tradición de los milagros de Jesús en el evangelio, y el sentido que da a los milagros de sus discípulos en el libro de los Hechos, muestran que su contexto era el mundo del imperio, donde estas acciones portentosas confirmaban el origen divino del poder de Jesús y de sus discípulos.

Los relatos de milagro que asumen y corrigen los evangelistas se formularon en la tradición oral durante la generación posterior a Jesús. Este hecho indica que aquellos primeros discípulos, al menos algunos de ellos, consideraron importante estos recuerdos sobre él. En los comienzos del estudio crítico de la tradición oral se pensó que los milagros se habían conservado y transmitido en ambientes helenísticos, en los que se relacionaba a Jesús con la figura del hombre divino (*theios aner*)³⁹. Pero es más probable que se haya conservado y desarrollado en los ambientes populares de la región palestinese, pues la forma en que fueron recordados posee un intenso colorido local que evoca la situación social de Palestina⁴⁰.

Las historias de milagro transmitidas oralmente, que pueden identificarse fácilmente en los evangelios, son un eslabón entre los primeros recuerdos de las acciones portentosas de Jesús y las colecciones que utilizaron los evangelistas en la composición de sus respectivos relatos. La actividad de memoria y de composición con respecto a ellas confirma la importancia que tenían estos recuerdos de la actividad de Jesús. Ahora bien, la forma en que los evangelios recogieron esta tradición muestra que hubo dos formas de conservar esta tradición. Los evangelios representan la transmisión “discipular”, pero existió también una tradición “popular”, que los mismos relatos evangélicos reconocen⁴¹. En los evangelios, sobre todo en el de Marcos, que es el más cercano a la tradición de los milagros, tanto la gente como los que son sanados o liberados difunden la noticia de los milagros de Jesús (Mc 1,45; 5,14. 16), pero desde el punto de vista de la tradición discipular, esta forma de transmitir los milagros no resulta aceptable, y por

39 R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000, 284-295.

40 Véase: E. Trocmé, *The Formation of the Gospel according to Mark*, Philadelphia 1975, 48-53; y también: G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997, 121-128.

41 Durante la primera generación pueden identificarse tres tipos de tradición oral: popular, discipular y comunitaria. La tradición popular se cultivó entre los primeros seguidores de Jesús de forma incontrolada, mientras que la discipular se cultivó en grupos más organizados de discípulos y estaba sometida a un control informal; véase: S. Guijarro Oporto, “La tradición oral sobre Jesús”, en S. Guijarro Oporto, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007, 11-34, pp. 18-27.

ello Jesús manda a los curados que no le cuenten a nadie lo que les ha sucedido (Mc 1,44; 7,36)⁴².

Estos indicios permiten afirmar que la tradición popular de los milagros de Jesús comenzó durante su actividad pública. Jesús no fundó una academia para instruir a un grupo reducido de discípulos, sino que los llamó para que le acompañaran y le ayudaran en la tarea de anunciar a Israel la inminente llegada del reinado de Dios. Su predicación y sus acciones, que hacían presente el reinado que anunciaba, iban dirigidas a la gente, y dieron lugar a un movimiento de carácter popular⁴³. Los destinatarios primarios del mensaje de Jesús fueron los campesinos de Galilea, y fue entre ellos donde comenzó a desarrollarse una tradición popular de sus milagros. Dicha tradición circuló en la región siropalestinese entre quienes le habían conocido, y tuvo una notable vitalidad. Estaba relacionada con la opinión popular que identificaba a Jesús con Elías (Mc 6,14-16; 8,30), recordado por sus milagros, que se parecían mucho a los de Jesús. Los evangelios cuestionan esta identificación, pero en la Fuente de los signos utilizada por Juan formaba parte de las afirmaciones fundamentales sobre Jesús⁴⁴.

5. CONCLUSIÓN

El objeto de este trabajo ha sido averiguar si en los comienzos del cristianismo se dio una vivencia popular de la fe en Jesús. En él he utilizado intencionadamente la expresión "religiosidad popular" (siempre entre comillas, para recordar que se trata de un uso impropio y, en cierto modo, anacrónico), porque creo que existe relación entre aquellas primeras formas de diálogo entre la fe cristiana y la cultura del pueblo, y las que se dan hoy. El cristianismo siempre ha tenido una enorme capacidad de diálogo con las situaciones vitales, y ha encontrado la forma de hacer significativo su mensaje en contextos muy diferentes. En él ha existido siempre una vivencia popular de la fe, que la religiosidad oficial y culta ha tratado con cierto desdén, sin percibir la fuerza y la vitalidad que encierra. El estudio de las primeras manifestaciones del diálogo entre la fe en Jesús y la cultura del pue-

42 La tensión entre estas dos formas de transmisión de los milagros de Jesús se percibe muy bien en el relato marquiano del exorcismo del endemoniado de Gerasa, donde la difusión de la noticia por parte de la gente está a margen de la intención de Jesús; véase: G. Theissen, *Colorido local...* 114-118.

43 D. Fiensy, "Leaders of Mass Movements and the Leader of the Jesus Movement" *Journal for the Study of the New Testament* 74 (1999) 3-27, lo ha definido como un "movimiento campesino de masas".

44 Véase lo dicho más arriba en la nota 39.

blo ayuda a situar el fenómeno de la religiosidad popular en una perspectiva más amplia, que puede contribuir a comprenderla mejor.

Este trabajo debe considerarse como una exploración inicial. Una investigación más sistemática debería comenzar precisando el significado de los términos “religiosidad popular” y “religión popular”, así como la relación entre ellos y de ambos con la llamada “cultura popular”⁴⁵. También debería volver sobre cada una de las etapas, tratando de identificar otros indicios que revelan la existencia de una vivencia popular entre los primeros cristianos⁴⁶. El carácter exploratorio de este trabajo hace que las conclusiones sean parciales y fragmentarias, aunque esto también se debe a que la cultura popular deja pocas huellas de su intensa vivencia⁴⁷. Con todo, tal vez sean suficientes para la reflexión que pretende suscitar. Como en la exposición hemos procedido hacia atrás, parece oportuno concluir el estudio rehaciendo el camino desde el principio.

La adhesión popular a Jesús se remonta a su actividad en las aldeas de Galilea. El impacto que causó entre los campesinos que vivían en ellas dio lugar a una tradición popular, en la que se recordaban sobre todo sus milagros, tan parecidos a los que habían realizado los profetas Elías y Eliseo, cuya memoria se conservaba en aquellas tierras. El hecho de que aquellos campesinos recordaran sobre todo los milagros de Jesús revela cuál era su situación, y expresa una particular visión de lo que significaba para ellos la adhesión a él.

45 La “cultura popular”, lo mismo que la “religiosidad popular” son conceptos recientes, que se han definido desde la perspectiva de las sociedades occidentales industrializadas. Sobre la cultura popular, existen ya algunos estudios de carácter sintético: J. Fiske, *Understanding Popular Culture*, Boston 1989; J. Storey, *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, Athens 1993; D. Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture*, London and New York 1995. El concepto de “religión popular” se ha aplicado ya a manifestaciones religiosas del pasado: V. Lanternari, “La religión populaire. Prospective historique et anthropologique”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 53 (1982) 49-111; J. Waardenburg, “Official and Popular Religion in Islam” *Social Compass* 25 (1978) 315-341.

46 Habría que prestar especial atención a los papiros de esta época, en los que de forma directa o indirecta aparecen indicios de esta vivencia popular de la fe. No me ha sido posible consultar la versión final del trabajo de P. Arzt-Grabner, “Christlicher Alltag anhand der Papyri aus dem 2. Jahrhundert”, en: W. Pratscher, M. Öhler, and M. Lang (eds.), *Das ägyptische Christentum im 2. Jahrhundert*, Berlin 2009, 101-123, pero tuve ocasión de escuchar una presentación oral de la misma.

47 Existen otros intentos que han explorado este tema en una época inmediatamente posterior; véase: R. van den Broek, “Popular Religious Practices and Ecclesiastical Policies in the Early Church”, en: P. H. Vrijhof and J. Waardenburg., (eds.). *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*, The Hague 1979, 11-54.

Esta primera forma de “religiosidad popular”, que tuvo una notable vitalidad en la región siropalestinense durante la primera generación después de Jesús, encontró diversas reacciones en su entorno. La Fuente de los signos, por ejemplo, revela una actitud positiva hacia ella. Sin embargo, otros grupos de carácter discipular, representados por los evangelios de Marcos y de Mateo, tuvieron una actitud más crítica.

En un momento que resulta difícil precisar, esta vivencia popular de la fe en Jesús aparece también en las comunidades de la diáspora. El primer indicio de ello lo tenemos en la obra lucana. La forma de tratar la tradición de los milagros y la relación de Jesús y Juan Bautista en el evangelio de Lucas, así como las primeras historias de los milagros realizados por los apóstoles en el libro de los Hechos, indican que Lucas se encontraba en un contexto diferente, en el que estas tradiciones no sólo no eran problemáticas, sino que constituían una oportunidad para hacer llegar el mensaje cristiano a ciertos ambientes populares del mundo del imperio.

La literatura popular del siglo II es el siguiente eslabón. Los Hechos apócrifos y el evangelio de la Infancia de Jesús, que son sus expresiones más claras, son dos piezas sueltas de un rompecabezas cuyo diseño desconocemos. Los Hechos apócrifos conectan con la obra lucana, pues la función que tienen los milagros de los apóstoles en ambos es muy parecida. El evangelio de la Infancia de Jesús, por su parte, está relacionado con los Hechos apócrifos, pues ambos contienen milagros de tipo punitivo, pero por otro lado, algunos de los milagros atribuidos a Jesús evocan la figura de Elías y Eliseo, lo cual relaciona este evangelio con la tradición popular palestinese.

La última expresión de “religiosidad popular” que hemos detectado es la que se aparece en el arte preconstantiniano, donde se representan escenas de rescate tomadas del AT y milagros de Jesús. En estas primeras manifestaciones del arte cristiano, los milagros no son ya una forma de legitimación de los misioneros y su mensaje, sino la expresión de la solicitud de Dios para con cada uno de los creyentes, que viven situaciones de desamparo, peligro o carestía. En ellas encontramos una expresión nueva del diálogo entre la fe cristiana y la cultura del pueblo que señala el nacimiento de una cultura cristiana popular.

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

Facultad de teología
Salamanca

