

ISSN 0402-3277

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

---

**ANALES DE HISTORIA  
ANTIGUA, MEDIEVAL  
Y MODERNA**

VOLUMEN 32



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

## LA CONSTRUCCIÓN DEL PODER EPISCOPAL POR CIPRIANO

por

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

En este artículo se estudiará la manera en que Cipriano de Cartago maniobró en una situación política extremadamente complicada, con el fin de mantener su poder sobre la comunidad cristiana. Nos interesa básicamente lo que ocurre alrededor del año 250, que es cuando Cipriano huye de su ciudad y se instala en los alrededores a fin de evitar un posible arresto, poco después del ascenso del emperador Decio. Los resultados de la implementación del «edicto de persecución»<sup>1</sup> tuvieron por consecuencia la fractura de la comunidad cristiana por la apostasía de la gran mayoría de los fieles (los *lapsi*), mientras que en el otro extremo se afirmaba una minoría de intransigentes que fueron capaces de resistir las exigencias estatales (mártires y confesores). El debilitamiento de la posición del obispo por el abandono de la sede permitió que un grupo de confesores disputara su control sobre la comunidad de fieles, básicamente en lo relativo a perdonar a los caídos por haber sacrificado. Este conflicto se potenció en la medida en que había un enfrentamiento preexistente que se remontaba al momento de la elección de Cipriano como obispo de Cartago. Parte del clero aprovechó esta situación, apoyando las demandas de los confesores, para complicar aún más la situación de su obispo.

Se observará especialmente la forma en que Cipriano organiza la defensa de su posición, lo que implicará inmediatamente, determinado nivel de elaboración discursiva que habitualmente se consideraría de corte teológico. En nuestro caso buscamos destacar cómo ese nivel de construcción teórico está directamente ligado a la resolución del conflicto político anteriormente expuesto.

---

<sup>1</sup> Véanse las consideraciones respecto de las apreciaciones historiográficas sobre las características y el alcance de dicho edicto más abajo.

### 1) La elección de Cipriano

La elección episcopal de Cipriano se produjo alrededor de los primeros meses del 249<sup>2</sup>. Un grupo de cinco presbíteros se opuso a su elección como se indica en la *Vita* de Poncio<sup>3</sup>, a la vez que ciertas indicaciones en la correspondencia de Cipriano nos informan de ello<sup>4</sup>. Este grupo fue lo suficientemente poderoso como para impedir la vuelta del autoexilio que Cipriano se había impuesto a partir de la implementación del edicto de Decio en el año 250. Cipriano no nos explica cómo, pero les atribuye la capacidad de retrasar su retorno a Cartago hasta la Pascua: «...ha llegado a tal punto la malignidad y perfidia de ciertos presbíteros, que no me fue posible volver a vosotros antes del día de Pascua, fieles al recuerdo de su conspiración y conservando aquella antigua hostilidad venenosa contra mi episcopado»<sup>5</sup>. Es claro que el obispo los relaciona con la oposición a su elección cuando se refiere a la «antigua hostilidad» y al «recuerdo de su conspiración». Tanto en la *Vita* de Poncio, como en las epístolas de Cipriano, este grupo de presbíteros aparece opuesto al deseo del pueblo -deseo consumado en la elección episcopal del 249 a pesar de estas hostilidades-<sup>6</sup>. Según Sage<sup>7</sup> el énfasis que ponen tanto Poncio como Cipriano en el pueblo y el juicio de Dios indicaría que los cinco presbíteros pudieron haber tenido cierta justificación en la medida en que eran hombres con una larga carrera en la iglesia que esperarían arribar al obispado cuando éste quedara vacante. El poderoso apoyo de la plebe se explicaría por la mayor protección y apoyo a la iglesia que un hombre de la riqueza y posición en la comunidad pagana como Cipriano podía ofrecer frente a los candidatos rivales de la clerecía. El acceso al episcopado en este caso obedece netamente a dos elementos que por sí mismos se identifican con la semiótica de las clases altas paganas: la retórica y el patronazgo. Respecto del primero, Cipriano es depositario de un saber que se obtiene en la medida en que existen recursos para

<sup>2</sup> J. LEBRETON, en A. FLICHE Y V. MARTIN, *Histoire de L'Eglise* (desde ahora *HE*), París, 1935, p. 188. Se toma la fecha de la propia indicación de Cipriano a Cornelio en la Ep. 59, 6.1: ...in episcopatu quadriennio iam probatus.

<sup>3</sup> *Vita*, 5, 6.

<sup>4</sup> Se toma como base las *Obras de San Cipriano*, Vol. 241, sec. III, de la Biblioteca de Autores Cristianos (en adelante BAC), Madrid, 1964. En la Ep. 59, 9, 1: Cipriano informa a Cornelio sobre la existencia de cinco presbíteros «que se separaron hace ya tiempo de la iglesia y excomulgados poco ha por sentencia de muchos colegas nuestros». Evidentemente es muy probable que los hombres citados sean los mismos. llamándose uno de ellos Fortunato: ...maxime quando et Fortunati nomen iam satis nesses. qui est unus ex quinque presbyteris iam pridem de ecclesia profugis et sententia coepiscoporum nostrorum multorum et grauissimorum uirorum nuper absentis...

<sup>5</sup> Ep. 43, 1, 2.

<sup>6</sup> Según las propias palabras del obispo en la Ep. 59.6:... quando episcopus in locum defuncti substituitur, quando populi uniuersi suffragio in pace deligitur... («cuando un obispo sustituye a otro difunto, cuando es elegido en paz por el voto del pueblo»). En la epístola 43, 1; dirigida por Cipriano a todo el pueblo (Ciprianus plebi uniuersae) los presbíteros actúan «contra vuestro voto y el juicio de Dios» (Contra suffragium uestrum et Dei iudicium).

<sup>7</sup> M. M. SAGE, *Cyprian*, Patristic Monograph Series n° 1, 1975, p. 141 y ss.

adquirirlo, -en algunos casos es también la vía de acceso para el ascenso social, como bien lo ejemplifica Agustín de Hipona-. Respecto del segundo, Cipriano es objeto de la valoración de la plebe que lo identifica con quien estará en mejores condiciones para ejercer la protección de la comunidad, es decir que es visto como patrono y por eso se proyecta como un buen obispo<sup>8</sup>.

## 2) La persecución de Decio<sup>9</sup>

Al poco tiempo de su elección, el reciente obispo tuvo que afrontar una de las crisis institucionales más graves que sufrieron las iglesias cristianas: lo que se conoce como la persecución de Decio. En los comienzos del año 250 el recientemente aclamado emperador Decio lanzó su «edicto de persecución», que alcanzó al conjunto de los súbditos del imperio obligándolos a sacrificar. Los autores que se encuadran dentro de lo que podríamos llamar una perspectiva clásica, entienden que esta fue la primera persecución verdaderamente general y que apuntaba al exterminio del cristianismo<sup>10</sup>. Si bien el «edicto de persecución» no nos es conocido, ya que no se guarda copia alguna de su hipotética existencia, autores como J. Zeiller<sup>11</sup> nos dicen que se puede conocer bastante exactamente su contenido a partir de la abun-

<sup>8</sup> Resulta esclarecedor el enfoque de Peter BROWN para un área y una época diferentes, en un libro altamente sugestivo: *Power and Persuasion in Late Antiquity, Towards a Christian Empire*, Wisconsin, 1992; especialmente el capítulo IV, p. 118 y ss., donde dice: «The eastern empire became a more markedly Christian state, as he had wished it to be, but little change had occurred in the profane structures that supported its civic life». Véase HUGO MONTGOMERY. «Saint Cyprian's Secular Heritage», en *Studies in Ancient History and Numismatics presented to Rudi Thomsen*, Aarhus Univ. Press, 1988, pp. 214-223; quien destaca que su lenguaje en el Ad Donatum revela inequívocamente el conocimiento de los límites del correcto accionar en los ámbitos influyentes de una ciudad provincial, así como los beneficios de la educación retórica -de alto costo monetario, pero que constituía una de las llaves de la promoción y el éxito en la política municipal-.

<sup>9</sup> Se justifica la inclusión de este tema marginal puesto que a partir de allí se desarrolla el conflicto de poder entre el obispo y los mártires y confesores.

<sup>10</sup> Por «perspectiva clásica» entiendo a la que se identifica con la historiografía cristiana, de la cual A. FLICHE Y V. MARTIN, *HE*, op. cit.: es el mejor exponente. Por ejemplo J. ZEILLER, *HE*, p. 145; considera que dentro de las persecuciones al cristianismo la de Decio es la primera sistemática y que «...vise franchement à l'extermination du christianisme». Al igual que HANS LIETZMANN en *The Cambridge Ancient History* (desde ahora *CAH*), Cambridge, 1956, Vol. XII, p. 521. P. MONCEAUX, *Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne* (desde ahora *HLACh*), Paris, 1902, T. II, p. 21; dice que el edicto ordenó a todos los cristianos abjurar de su religión. En contra ver A. Allödi, *CAH*, op. cit., p. 204; quien entiende que las ofensas demandadas a los cristianos no tenían como propósito restaurar la pax deorum, sino atestiguar la lealtad al emperador.

<sup>11</sup> *HE*, p. 146. Este autor cita algunas epístolas y el tratado De lapsis de Cipriano: las cartas de Dionisio de Alejandría citadas por Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 41-42; VII, II, 20; y VI, 40; las pasiones de los mártires, pero restringiendo su confiabilidad exclusivamente a las de Pionius y Carpus; y, finalmente, una cuarentena de papiros egipcios conteniendo certificados

dante información que nos brindan autores cristianos sobre esta persecución. Sin embargo, del análisis de esas fuentes no se deduce la voluntad de perseguir exclusivamente a los cristianos. Esta perspectiva de la primera gran persecución cristiana en general es compartida por muchos de los que han estudiado el cristianismo temprano, alimentada -obviamente- por la visión apocalíptica de las fuentes señaladas<sup>12</sup>. Existen también puntos de vista diferentes respecto de la lectura que se puede hacer sobre la cuestión de las persecuciones, en particular la de Decio. Por ejemplo M. M. Sage dice que las acciones de este emperador apuntaban a destruir la estructura y el poder de la Iglesia antes que a la exterminación física de sus miembros. De su análisis de las fuentes surge que virtualmente no existe evidencia de que la muerte haya sido una punición prescrita para los cristianos en el oeste<sup>13</sup>. Saumagne estudia exhaustivamente la cuestión de las penas sufridas por los cristianos de Cartago<sup>14</sup> para llegar a la conclusión de que no se encuentran trazas de sentencias capitales, es decir de torturas realizadas para procurar ejecuciones aterradoras y ejemplificadoras de tales sentencias. Además indica que en realidad es evidente la indiferencia en cuanto a la participación en las ceremonias paganas por parte de los cristianos, y se está lejos de haber asumido esa participación como un mecanismo para liberarse súbitamente de una constricción imprevista y pasajera. Por el contrario se apoya en la existencia de las disposiciones intelectuales de un buen número de responsables

de sacrificio librados por las autoridades romanas a los apóstatas. Cito la referencia de Zeiller sobre los papiros a la cual no he tenido acceso, en donde existe la nomenclatura seguida de su contenido: A. BLUDAU, «Die Aegyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius», en 27s. *Supplementheft de la Römische Quartalschrift*, 1931.

<sup>12</sup> La historiografía cristiana ha sido tan fuerte al implantar el modelo de las persecuciones que, incluso los autores que insisten en la necesidad de matizar los criterios de uniformidad en el análisis entre estado romano e iglesias, han caído presa de él. Tal el caso de DE STE. CROIX (este artículo tal vez sea la síntesis más clara sobre el tema). «¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?», en FINLEY M. I. (Ed.), *Estudios sobre historia antigua*. Madrid, 1981, pp. 233-273 (originariamente en P&P n° 27 [1964]) que si bien relativiza todos estos supuestos, trata de explicar «la razón» para el surgimiento de las persecuciones. Con respecto a Decio señala que la persecución desatada por él no fue tanto por motivos supersticiosos sino por la presión de sectores que buscaban acabar con la negativa de los cristianos a dar culto a los dioses paganos (p.268). Con ello da crédito a la idea de persecución religiosa, aunque matiza en este caso el concepto de «religioso» reconociendo que otros verían allí elementos políticos (p. 272). Para un estado de la cuestión sobre las persecuciones véanse los artículos de P. KERESZTES, «The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi» y «II. From Gallienus to the Great Persecution» en *ANRHI* II 23.1. Berlín, 1979, pp. 247-315 y 375-386; también véase M. SORDI, «I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno», en id., pp. 340-374; donde se trata específicamente la cuestión de la persecución de Decio. Véase también la obra de W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, B. Blackwell, Oxford, 1965; no obstante el capítulo de la persecución de Decio no ahonda en el conflicto que se desarrolla en la iglesia de Cartago entre el obispo y los confesores.

<sup>13</sup> Id., op. cit., pp. 187-190.

<sup>14</sup> Véase Ch. SAUMAGNE, «La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien», en *Byzantion* T. 32 (1962), pp. 1-29.

de la doctrina de los cristianos que no otorgaban más que una mediocre importancia al cumplimiento de los actos rituales, esperados -más que exigidos a todos- por las *instituta de los romanos*<sup>15</sup>.

Es decir que se pueden levantar argumentos que cuestionen fuertemente la idea de persecución como de hecho está construida por las fuentes cristianas. En nuestro caso no profundizaremos la cuestión de los móviles de la persecución de Decio, ya que esto implicaría extendernos largamente sobre un tema que permite por sí mismo la redacción de un artículo. Pero debemos destacar que nos interesa priorizar una perspectiva política del conflicto entre estado e iglesia, cuyo fundamento es el alineamiento de la mayor cantidad posible de súbditos en el reconocimiento del nuevo emperador. Más allá de la forma en que el conflicto es leído por unos y otros, nosotros debemos tomar distancia para poder realizar un enfoque lo más objetivo posible de la situación y comprender así el accionar de los actores de forma clara. El objetivo de la persecución, no parece haber sido que desapareciera la iglesia cristiana, sino impugnar la fidelidad exclusiva tanto de sus miembros como los de cualquier otra asociación. En función de ello es que puede entenderse la particular consecuencia que tuvo la «persecución»: algunos mártires y confesores, y un tendal de apóstatas. Lo que no se puede discutir es que estas acciones estatales pusieron efectivamente en crisis la naciente hegemonía episcopal y la capacidad de supervivencia de las comunidades cristianas. En algunos lugares se quebró la jerarquía eclesiástica y los confesores, glorificados por sus propios compañeros, y, como no podía ser de otra manera, por el propio orden episcopal, entraron en algunos casos en conflicto con los obispos, como ocurrió en la iglesia africana. Esto fue la causa de que se disparara una pugna de difícil resolución abriendo una brecha entre los grupos que tenían diferentes apreciaciones en cuanto a la resolución de esos conflictos, lo que implicó incluso la aparición de cismas o fracciones heréticas, como el caso de Felicísimo y el encabalgamiento de un grupo disconforme con Cipriano en el novacianismo. En el caso de la comunidad cristiana de Cartago, debemos recordar que ya arrastraba conflictos en su seno, los cuales fueron la matriz sobre la que se montaron las posiciones posteriores. Este particular momento obligó a su obispo a una producción teórica capaz de gestionar con mayores márgenes de maniobra las situaciones conflictivas que se presentaban. Como todo momento de crisis, sirvió como disparador en la medida en que hubiera capacidad creativa suficiente, evidente en el caso de Cipriano. En este marco es en el que se encuadra su producción teológica. Pero su elaboración no se da sólo en el plano de lo teórico, sino que se despliega hacia un refinado criterio político para la resolución de los conflictos que ponían en jaque a las estructuras jerárquicas, lo que podríamos llamar una praxis político-institucional. Ambos elementos son dependientes del bagaje que Cipriano llevaba consigo: uno intelectual y otro práctico en cuanto a su capacidad de acción en lugares de poder, lo que ya ha sido convenientemente destacado.

<sup>15</sup> Ch. SAUMAGNE. Saint Cyprien. Evêque de Carthage. «Pape» d'Afrique (248-258). *Collection Etudes d'Antiquités Africaines*. Paris. 1975. p. 72; véase en general lo englobado en el subtítulo «La 'fraternité chrétienne' et le 'siècle'».

La reconstrucción del período de la persecución de Decio y de la situación de Cipriano en Cartago es realizado a partir de sus epístolas, y de algunas de sus obras. No tenemos ninguna carta que haga explícita referencia al momento del alejamiento de Cipriano de Cartago, sino que, en la epístola 7<sup>16</sup>, que tomamos como comienzo del dossier, esto es ya un hecho consumado. El obispo, con el comienzo del cumplimiento del edicto, huye fuera de Cartago y permanece autoexiliado aproximadamente por un lapso de dieciséis meses. No existe ninguna evidencia de que su huida haya sido producida por un ataque especial hacia su persona, y el mismo Cipriano, dirigiéndose a los presbíteros y diáconos de Roma así lo reconoce en la epístola 20<sup>17</sup>. Esta situación del obispo creó resentimientos contra su persona por lo menos en parte de la comunidad cristiana de Cartago, como también en Roma. El primer indicio de este sentimiento aparece en la carta número 8 que dirige el clero de Roma al de Cartago, donde esta sensación se trasluce por la evidente ironía que se desprende de sus párrafos. Los romanos indican que se han enterado, a raíz de la llegada desde Cartago por motivos particulares del subdiácono Cremencio, de que «el beatísimo papa Cipriano se ha escondido, y que tenía sus razones para hacerlo, dado que es una persona distinguida»<sup>18</sup>. Se utiliza la cita bíblica «Yo soy el buen pastor, que doy la vida por mis ovejas. El mercenario, a quien no pertenecen las ovejas, si ve venir al lobo, las abandona y huye, y el lobo las dispersa» (Io 10, 11) haciendo un parangón con la situación de Cipriano, de una manera que es hasta violenta. Los romanos dicen que no quieren que los clérigos de Cartago aparezcan como mercenarios, sino como buenos pastores que deben asumir el peligro de exhortar a los hermanos a no quebrar su fe, puesto que si cayeran en la idolatría el peligro sería aún mayor, se arruinaría la comunidad de hermanos<sup>19</sup>. En contraposición se colocan a sí mismos como ejemplos, «hemos practicado y seguimos practicando todo eso con el mayor celo y exponiéndonos a los riesgos del siglo», destacando que hasta habían hecho

<sup>16</sup> Las primeras cartas de Cipriano enviadas a Cartago desde su autoexilio son ordenadas, de acuerdo a la crítica de S. J. DUQUENNE. *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce. Subsidia Hagiographica* n° 54. Bruxelles. 1972: quien realiza un estado de la cuestión retomando la discusión sobre la datación de la obra de Cipriano a partir de su primer editor. El eje para el análisis de las primeras epístolas parte del estudio de la n° 20. en la que Cipriano justifica su accionar a partir del estallido de la persecución en respuesta a los rumores desfavorables que corren en Roma entre los clérigos, reunidos en asamblea y sin una cabeza visible a partir de la muerte de su obispo Fabiano. Respecto del valor de la epístola 20. ver Cap. II. p. 50 y ss. El ordenamiento de las primeras epístolas realizado por Duquenne es el siguiente: Ep. 7. 5. 6. 14. 13. 11. 10. 12. 15. 16. 17. 18. y 19: pp. 111-113 (realizado sobre la numeración de las cartas que realizan Hartel y Bayard. que por otra parte es la que se toma en la traducción de la obra completa de Cipriano realizada por la BAC).

<sup>17</sup> Ep. 20. I. 2: donde explica que al desatarse el primer ataque de la persecución había sido reclamado a grandes voces por el pueblo (cum me clamore uiolento frequenter populus flagitasset). pero que pensando más en la tranquilidad de la comunidad que en su propia seguridad. se había escondido provisionalmente para no excitar aún más el tumulto.

<sup>18</sup> Ep. 8. I. 1.

<sup>19</sup> Ep. 8. II. 1.

volver sobre sus pasos a quienes subían (al Capitolio) a cumplir aquello que les forzaban<sup>20</sup>. Y a continuación explican la situación romana señalando que la iglesia se mantiene en pie, aunque algunos sobrecogidos de terror «bien porque eran personas de distinción, bien porque fueron detenidos» han caído<sup>21</sup>. Parece evidente que esta referencia a las *insignes personae* es una alusión directa a la situación de Cipriano, ya que así se lo nombra en el comienzo mismo de la carta, *persona insignis*. Podríamos suponer que existe un patrón de comportamiento de los grupos ricos en el momento del sacrificio -o, por lo menos, que así se lo veía por parte de los miembros restantes de la comunidad-, como lo indica también Cipriano en el *De lapsis*. Pero en este caso no se puede evitar hacer una referencia directa a la situación particular del obispo de Cartago. La actitud de Cipriano es idéntica a la de los grupos sociales altos de la comunidad cristiana de Roma, que se utilizan como modelo negativo para destacar el comportamiento del grupo clerical que escribe la misiva. La propia estructura de la carta 8 nos sirve de índice para apoyar esta conclusión. El punto I presenta la situación de Cipriano, haciendo una relación con las escrituras. El punto II explica la situación del clero de Roma como contracara de la primera parte. Es decir que el punto II es la antítesis del I. Finalmente, el acápite III presenta otras indicaciones. Por lo tanto no es descabellado hacer la relación directa entre las *insignes personae* de las partes I y II.

En un primer momento Cipriano desconoce la validez de esta carta, puesto que en la misma no se indicaba con claridad quién la había escrito y a quiénes iba dirigida<sup>22</sup>. La carta número 8 iba acompañada de otra, que no figura en el epistolario de Cipriano, que refería la muerte del obispo de Roma, Fabián. Esta carta que sí es tomada como válida, le llega por intermedio del subdiácono Cremencio, al igual que la número 8. Sin embargo Cipriano desconoce a esta última y convalida la que lleva la noticia sobre la muerte de Fabián.

Ante esta situación, en la epístola 20 Cipriano se encarga de justificar su labor pastoral frente a los romanos: «Sin embargo, durante mi ausencia corporal no he dejado de estar presente en espíritu con mis actos y avisos, de atender, según los preceptos del señor, a nuestros hermanos en lo que he podido con mis escasos medios»<sup>23</sup>. Esto se puede ver mucho más claramente en el *De lapsis*, escrito una vez finalizada la persecución<sup>24</sup>, donde Cipriano organiza diferentes categorías a partir de

<sup>20</sup> Id., 2.

<sup>21</sup> Id., 3: *Ecclesia stat fortiter in fide. licet quidam terrore ipso compulsi. siue quod essent insignes personae siue adprehensi timore hominum ruerunt*.

<sup>22</sup> Ep. 9. II. 1: *Legi etiam litteras alias. in quibus nec quis scripserit nec ad quos scriptum sit significanter expressum est...*

<sup>23</sup> Ep. 20. I. 2.

<sup>24</sup> *De lapsis*. I: *...et post longae noctis horribilem taetramque caliginem Domini luce radiatus mundus eluxit*. DUQUENNE. *Chronologie...* op. cit., p. 148: lo ubica poco antes del 23 de marzo del 251. Igualmente MONCEAUX. *HLACh*. p. 252. lo data en la primavera del mismo año junto con el *De catholicae ecclesiae unitate*: que habrían sido elaborados para ser leídos durante el concilio del 251 donde se regló la cuestión de los lapsi y se excomulgó a Felicísimo y sus cinco seguidores. Véase J. HEFELE. *Histoire des conciles*. Paris. 1907. p. 167: quien fija el concilio probablemente en mayo.



la actitud que habían tenido los fieles frente a la prueba. Abren la lista los confesores, pero inmediatamente se colocan detrás «el resto de la muchedumbre de los que se mantuvieron firmes», estos tienen la misma pureza de corazón y la fe firme; la única diferencia que existe entre ellos es que los últimos, aunque se les había prescrito el destierro, la pérdida del patrimonio, o incluso los tormentos, y se les habían fijado los días para poner a prueba su fe, no habían llegado a pasar el examen, pero no estaban aterrorizados ya que estaban arraigados en los mandamientos. Cipriano no explica por qué esas pruebas no habían sido llevadas a cabo. Probablemente el estado no se había empeñado en llevar la persecución hasta las últimas consecuencias, y muchos cristianos no se habrían presentado a efectuar los sacrificios, o, como en el caso del propio obispo cuya personalidad estaba más expuesta como dirigente, se habían alejado de la ciudad. Según sus palabras, esto no era producto del temor, sino de la premeditada ignorancia: «Se les fijaron los días para poner a prueba su fe, pero el que tiene en cuenta que había renunciado al mundo desconoce los días del mundo, ni anda calculando los tiempos de la tierra el que espera de Dios la eternidad»<sup>25</sup>. Y luego objeta a quienes dudan de esta gloria con una amonestación: «Ninguno de vosotros se atreva a cercenar de esta gloria, ninguno debe rebajar con maligna detracción esa firmeza de los constantes, que han mantenido incorrupta»<sup>26</sup>, que en este caso parece dirigida a quienes habían dudado de su propia persona ya que él mismo se incluía dentro de este grupo. Es más clara la referencia directa a sí mismo un poco más adelante: «El primer título de la victoria es confesar al Señor, una vez puesto en prisión por los paganos. El segundo grado es reservarse para Dios, retirándose de la persecución con cauta prudencia». El primero es presentado como una confesión pública que triunfa sobre los jueces del siglo, afirmada sobre el valor y la madurez de quien está ya preparado para la prueba. Mientras que en el segundo se realiza una confesión privada, satisfaciéndose con tener a Dios como juez, cautelosamente, difiriendo esa prueba mientras «deja sus bienes». «Se retiró porque no pensaba negarlo, y sin duda lo hubiera confesado si él hubiera sido también arrestado»<sup>27</sup>. Esta minuciosidad en la precisión de la situación de quienes no se habían enfrentado abiertamente a las autoridades parecería más bien una confesión personal, antes que la enumeración de las diferentes situaciones producidas por efecto del edicto de Decio. Especialmente cuando se coloca en el lugar de todos los que se sustrajeron al combate abierto con los paganos. Plantea entonces como obvia la necesidad de reconocer en estos casos la existencia de una confesión «diferida», «no negada». Justifica así una acción individual, la propia, y la extiende al conjunto amorfo, que por gracia de su potente retórica alcanza finalmente una voz significativa que marca el camino del enfrentamiento antes que el de la sumisión. Encuentra también su justificación bíblica, comparando la huida de Cartago con la salida de la ciudad de Babilonia (Apoc. 18, 4): «El que sale y se retira no es cómplice del pecado; pero tendrá parte en el castigo quien lo sea en el delito. Por esto mandó el Señor

<sup>25</sup> Ep. 20. I. 2.

<sup>26</sup> Id., 3.

<sup>27</sup> Id., 3. Véase también Ep. 58. IV. 1-2: donde Cipriano realiza prácticamente una apología de la fuga.

escapar y huir en la persecución, y además de enseñarlo, lo practicó. Y, en efecto, si la corona es un don de la bondad de Dios y no puede recibirse sino a su hora, todo el que, permaneciendo con Cristo, se retira entre tanto, no reniega de la fe, sino aguarda su tiempo; mas el que ha caído por no haberse retirado, ése se ha quedado para negar a Cristo»<sup>28</sup>.

En una epístola tardía respecto del momento de la persecución<sup>29</sup>, Cipriano se dirige a un tal Florencio, quien habría sido un confesor, y que daba crédito a graves acusaciones que le llegaban sobre el obispo. A tres años de aquellos sucesos todavía tenía que brindar explicaciones. Sin embargo en este momento el obispo está en una posición muy firme y no vacila en criticar a Florencio por las dudas que le transmite<sup>30</sup>. Allí Cipriano contrapone su situación durante la persecución, con la de Florencio; y brinda información adicional sobre las características de su proscripción: «La persecución, en efecto, ha llegado para elevarte a la suma grandeza del martirio, y a mí, en cambio, me deprimió con la proscripción cuando se leyó oficialmente: 'Si alguno detenta y posee los bienes de Cecilio Cipriano, obispo de los cristianos'...»<sup>31</sup>. Lo interesante es que en esta carta Cipriano argumenta positivamente a partir de estos elementos no ya como un justificativo de su postura, sino como un motivo de distinción: «No es que me jacte de esto, sino que lo tengo que declarar con hartó dolor, ya que te constituyes en juez de Dios y de Cristo...»<sup>32</sup>. El obispo, en ese momento, ya puede jactarse por haber sido proscrito, aún como resultado de su huida.

Eusebio recoge una información similar sobre lo acontecido a Dionisio de Alejandría en su *Carta contra Germán*<sup>33</sup>, que nos puede ser útil a fin de comparar procesos históricos contemporáneos. Este último sería un obispo de su tiempo que intentaba difamarle, por lo que Dionisio se ve en la necesidad de justificar su accionar durante la época de Decio y Valeriano. A pesar de que reconoce que caería en la locura y la estupidez si se viera obligado a exponer sobre la dispensación que había tenido Dios para consigo mismo, sale «al paso de la violencia de Germán»<sup>34</sup>. Dionisio precisa que no emprendió la fuga «basado en sí mismo y sin ayuda de Dios» (VI, 40, 1). Según su relato una vez declarada la persecución el prefecto del Egipto envió un frumentario en su busca, por lo que Dionisio permaneció durante cuatro días esperando que llegara en su casa, sin que aquél lo encontrara. Recién después del cuarto día, «porque Dios me ordenaba trasladarme y milagrosamente nos abría camino»

<sup>28</sup> Id., 10.

<sup>29</sup> DUQUENNE. *Chronologie...* op. cit., p. 161: la coloca entre el otoño del 254 y la primavera del 255.

<sup>30</sup> Ep. 66. I. 1.

<sup>31</sup> Id., IV. 1. Podría parecer que esta decisión del gobierno de proscribir sus bienes habría sido la causa de su huida. Pero en la misma carta, un poco más adelante, señala la idéntica situación sufrida por otros obispos: «¿Por qué no cayeron en este escrúpulo tantos colegas míos en el episcopado que habiéndose ocultado fueron proscritos...?» (Id., VII. 2). Es decir que lo que se señala como acto de la persecución es la proscripción de los bienes a posteriori de la huida, como aparentemente fue el propio caso de Cipriano.

<sup>32</sup> Id., IV. 2.

<sup>33</sup> EUSEBIO. *Hist. Eccl.*, VI. 40. 1; y también VII. 11. 2 y 18-19.

<sup>34</sup> Id., VII. 11. 2.

salió con sus hijos (VI, 40, 2-3). Poco después el obispo es detenido por los soldados, pero es inmediatamente liberado por un grupo de campesinos. La situación resulta ridícula, porque Dionisio se hecha al suelo puesto que pretende permanecer preso y debe ser llevado por la fuerza por sus salvadores: «Entonces comprendí por qué estaban allí (los campesinos) y comencé a gritar pidiéndoles y suplicándoles que se fueran y nos dejaran y, si querían hacer algo provechoso, yo les rogaba que se anticiparan a los que me conducían y que ellos mismos me cortaran la cabeza» (VI, 40, 6-9).

Se puede observar que existe un paralelismo en cuanto a la forma en que se trata de convalidar la autojustificación. Sin poner en cuestionamiento la veracidad de los sucesos narrados por Dionisio<sup>35</sup>, por lo menos habría que consentir en que su reacción, en el momento de ser liberado es exagerada. Es contradictoria la percepción de la intervención divina en los sucesos. En un principio Dionisio indica que no se puede entender su huida sin la ayuda de Dios, que parecería manifestarse en la incapacidad del frumentario para encontrarlo. Finalmente decide huir con sus hijos, y entonces recién allí es apresado. Pero una vez liberado el obispo no quiere reconocer la mediación celeste en el accionar de los campesinos, y se arroja al suelo en una actitud histérica pidiéndoles que sean ellos los que lo ajusticien. Allí se puede entrever, por un lado, la culpa que le provocaba el hecho de haberse escapado, pero por el otro, la de su voluntad de martirio -finalmente ignorada por sus compañeros- que justifica su accionar último que es la fuga. De igual manera que Cipriano, Dionisio busca destacar la disposición al sacrificio, aunque no haya sido consumado.

Es sintomático observar que, a pesar de la escasez de fuentes contemporáneas a las persecuciones, en estas que analizamos se repite una situación similar, a la vez que una parecida justificación. Es evidente que la disposición al martirio no fue una vocación corriente, no obstante, la actitud de algunos fanáticos abrió una crisis enorme en dos niveles: el primero en cuanto a la credibilidad de la jerarquía episcopal frente al accionar de los grupos radicales que aparecieron naturalmente como depositarios de la santidad<sup>36</sup>; el segundo en cuanto a la percepción del tipo de exigencias que suponía asumir la fe cristiana por el conjunto de las comunidades. Este último

<sup>35</sup> Dionisio coloca como testigos de lo sucedido a sus cuatro acompañantes. Cayo, Fausto, Pedro y Pablo (VI, 40, 9).

<sup>36</sup> Conviene matizar este señalamiento que no es más que producto de una visión generalizadora que no repara en particularidades. Es obvio que no toda la jerarquía eclesial puede ser incluida, sin embargo el lugar de los presbíteros y obispos está particularmente expuesto, en relación a los demás miembros de las comunidades cristianas. Véase W. H. C. FRENCH, *The Donatist Church*, OUP, Oxford, 1952: donde en el capítulo X, «The African Church in the Time of Cyprian», pp. 125-140, se trata brevemente la cuestión del conflicto entre Cipriano y los confesores. El autor insiste en destacar una línea ininterrumpida desde el rigorismo de la época de Tertuliano, pasando por el reclamo de los confesores en materia de disciplina eclesial, hasta el surgimiento del donatismo. Sin embargo no se explica bien el conflicto entre el obispo y este grupo, que si bien aparece como el más extremista, sus demandas apuntan a una interpretación laxa de la penitencia. French destaca que el donatismo clamaba ser la sucesión de la iglesia de Cipriano, lo cual en lo relativo a la cuestión del bautismo estaba plenamente justificado.

punto es determinante por cuanto supone una crisis respecto del modelo de praxis cultural y de compromiso comunal, el cual es presentado por la «inteligencia» episcopal como alternativo a los intereses seculares; lo que de facto es negado por las evidencias que disponemos. La percepción comunal mayoritaria admiraba la disposición de los grupos radicales, mártires y confesores, pero practicaba una fe más tibia e inserta en valores propiamente seculares. La persecución de Decio da sobrados testimonios de ello. Ch. Saumagne<sup>37</sup> indica que el número de los confesores que se negaron a sacrificar por el emperador fue mínimo y habría sido pasado por alto por la historia de no haber sido por la intención de este grupo de erigirse en poder alternativo al obispado. En realidad las consideraciones de Saumagne no explican el hecho de la pervivencia histórica de los confesores en contra de los intereses políticos de la iglesia, que podría haber sido minimizada por la historia oficial eclesiástica, y sin embargo no fue así. Más bien se puede pensar que a la iglesia le interesó destacar la existencia de los confesores y mártires, y este puede haber sido un mecanismo de integración de quienes estaban marginados de su estructura, frente a la evidencia cotidiana de la apostasía como respuesta a las presiones estatales. Si bien la iglesia no se caracterizó por el enfrentamiento y el conflicto, la valoración de las actitudes inquebrantables -o por lo menos de las que aparecían como tales- sirvió para consolidar una épica, a la vez que para integrar a estos grupos díscolos a la genealogía del poder oficial eclesiástico, sin participar de hecho en el mismo, con el aditamento de que ello también servía para ocultar la historia de quebrantos de tantos apóstatas<sup>38</sup>. En el *De lapsis* Cipriano dice que a las primeras amenazas del enemigo un número muy grande de hermanos traicionó su fe, no tanto por la violencia de la persecución sino por su propia flaqueza<sup>39</sup>: «Ni esperaron siquiera a ser arrestados para subir al templo, a ser interrogados para negar a Cristo», derrotados antes de la batalla sin librar combate, corrieron de su propio grado al tribunal. Tantos eran los que se presentaban por sí mismos que los magistrados difirieron los sacrificios para otro día, y muchos de los renegados rogaron «para que no se les dilatará su perdición»<sup>40</sup>.

La huida de Cipriano implicó un vacío de poder en un momento en que la autoridad episcopal no estaba todavía bien asentada a raíz de los enfrentamientos surgidos después de su elección. En las primeras cartas que envía a su comunidad aparece el problema de la desunión. De hecho, según él mismo confiesa en la epístola 11, el motivo que lo induce a enviarla es la existencia de «voces discordantes y sentimientos dispares», así como «las discrepancias del pueblo» y la falta de «unión y concordia sencilla entre los hermanos»; y cree que «si se unieren todos los hermanos conforme a la paz que el Señor nos dio» ni siquiera habrían sufrido las desgracias por las que pasaban<sup>41</sup>. Es obvio que existe en Cipriano una clara conciencia de las condicio-

<sup>37</sup> Cyprien... op. cit., p. 47.

<sup>38</sup> En contra de la perspectiva tradicional del surgimiento del cristianismo en términos de conflicto véase P. BROWN. *Authority and the Sacred*. Cambridge, 1995, especialmente los dos primeros capítulos.

<sup>39</sup> *De lapsis*, 7.

<sup>40</sup> *Id.*, 8.

<sup>41</sup> Ep. 11, III, 1 y 2.

nes objetivas con las que choca su liderazgo. El obispo necesitó edificar una estructura de poder que fuera capaz de transmitir eficazmente sus indicaciones epistolares. Lo que supone un fluido contacto con la comunidad a través de personas de total confianza<sup>42</sup> que no sólo llevaran sus opiniones, sino que recogieran acabadamente lo que sucedía en el seno de la comunidad a fin de mantenerlo convenientemente informado. El lugar de su destierro no debe haber estado lejos de Cartago, para permitir esta constante circulación de mensajes<sup>43</sup>. A partir de lo ocurrido en su relación con la comunidad de Roma, Cipriano tiene que haber decidido imponerse a sí mismo como tarea adicional el mantenimiento paralelo de información con los romanos. Su situación de autoexilio, sumado a la desunión de su comunidad en un momento de crisis, eran demasiados problemas como para que se les sumara a ellos un conflicto con el clero romano. La epístola 20 es el comienzo de la inversión de esta situación<sup>44</sup>. No obstante ello, es evidente que el desarrollo posterior de los acontecimientos nos indica que los recaudos tomados por Cipriano no fueron lo suficientemente efectivos como para garantizarle un completo control de la situación interna de su comunidad, por lo menos en los primeros momentos, y debió afrontar serios problemas derivados en parte por su ausencia, y, en segunda instancia, por el conflicto inmanente que dividía al clero cartaginés.

### 3) Apóstatas y confesores

Las primeras cartas de Cipriano están dirigidas a sostener la voluntad de los confesores de la fe cristiana<sup>45</sup>. Pero esta situación inmediatamente empieza a complicarse. Podríamos decir que se abren dos frentes de conflicto que el obispo debe solucionar. El primero está relacionado con la actitud de los confesores que no guardan la corrección necesaria a su nueva impostura. El segundo tiene que ver con la consecuencia masiva que ha tenido la persecución: la apostasia. Los *lapsi*, empiezan a reclamar el perdón pues virtualmente están fuera de la comunidad cristiana, pero son un número tan grande que su presión no puede ser ignorada. El propio Cipriano realiza una sintética exposición de los temas tratados en sus epístolas en la carta 20, que es un resumen de sus actuaciones como jefe de la comunidad cartaginense dirigido a los romanos, donde puede apreciarse el giro que toman los acontecimientos. Primeramente indica que ha aconsejado al clero, exhortado a los confesores, reprendido a los desterrados, y ha recomendado a toda la comunidad implorar por la misericordia de Dios: para marcar luego una segunda etapa, que en la epístola está apoyada por el comienzo de un nuevo acápite, II. 2: que comienza con la aplicación de

<sup>42</sup> Esto puede haber sido absolutamente crucial en una sociedad donde la distancia y el aislamiento jugaban un papel preponderante en el momento de evaluar las decisiones a ser tomadas.

<sup>43</sup> M. SAGE, op. cit., p. 195.

<sup>44</sup> L. DUQUENNE, op. cit., p. 116.

<sup>45</sup> Véase Ep. 6 y 10: dirigidas a Sergio, Rogaciano y demás confesores, y a los mártires y confesores de Jesucristo respectivamente.

los tormentos a los confesores detenidos<sup>46</sup>. Interesa el análisis de las epístolas 13 y 14, puesto que en ellas aparece crudamente el efecto de la persecución en la comunidad y en el clero antes de que se dé comienzo a la segunda etapa. En la carta 13 a Rogaciano y los demás confesores, los elogia y se alegra en su nombre: «al obispo le corresponde mayor parte del gozo común, pues el honor de la Iglesia es honor de su jefe»<sup>47</sup>. Pero a continuación los exhorta a mantener el honor que han sostenido en el primer combate, a la vez que pone en duda esa conquista si no se apoya en una continuidad de conducta: «todavía nos hallamos en el siglo..... todavía combatimos cada día por nuestra vida». Indica que poco significa haber alcanzado algo si lo adquirido no se conserva<sup>48</sup>. Si bien la mayor parte de los confesores observan la palabra divina, no obstante dice: «oigo que ciertos individuos ponen una mancha en vuestro grupo y rebajan el honor del mayor número con su depravada conducta»<sup>49</sup>. Y luego Cipriano enumera las acciones de algunos de esos. Uno vive en el destierro embriagado y alocado, otro vuelve a su patria de donde fue desterrado para ser finalmente encarcelado no como cristiano, sino como delincuente<sup>50</sup>. Algunos se inflan de orgullo, y no faltan quienes profanan los templos durmiendo en sitios donde duermen mujeres. Otros pugnan y rivalizan entre sí, o ultrajan y ofenden<sup>51</sup>. Insta finalmente al fortalecimiento con mutuas exhortaciones.

En la epístola 14 Cipriano se dirige a presbíteros y diáconos. Allí reconoce que la tempestad persecutoria ha quebrado al pueblo en gran medida, y también ha diezmado una parte del clero<sup>52</sup>. Indica luego que los confesores deben ser «aleccionados de lo que la disciplina eclesiástica requiere, en conformidad con la enseñanza de las escrituras, que deben ser humildes, moderados, pacíficos y así conservarán el honor de su nombre»<sup>53</sup>. Y un poco más adelante se lamenta nuevamente de que algunos de ellos vayan de acá para allá sin moderación y con pretensiones, y que se ocupen en insensateces y discordias, se manchen en uniones ilícitas y, este es un punto para ser destacado, «no se dejan gobernar por los presbíteros y diáconos, con lo cual obran de manera que, por las depravadas y perversas costumbres de unos pocos, se mancille la gloria y honra de muchos de los buenos confesores; deberían temer verse arrojados de su compañía después de ser condenados por su testimonio y por su juicio. Pues realmente sólo es glorioso y auténtico confesor aquél de quien no puede ruborizarse, sino gloriarse la iglesia»<sup>54</sup>. Por primera vez se plantea el problema de la incapacidad que tiene la jerarquía de Cartago para lograr encuadrar las acciones espontáneas de los confesores de su fe. Se debe observar que ambas epístolas son datadas tempranamente y corresponden a la primera etapa persecutoria. Duquenne

<sup>46</sup> Insistentemente marcado por DUQUENNE, op. cit., p. 54 y ss., como argumento cierto para el ordenamiento cronológico de las epístolas: *postea quam uero et tormenta uenerunt.*

<sup>47</sup> Ep. 13. 1.

<sup>48</sup> Id., II. 1.

<sup>49</sup> Id., IV. 1.

<sup>50</sup> Id.

<sup>51</sup> Id., 2.

<sup>52</sup> Ep. 14. I. 1.

<sup>53</sup> Id., II. 2.

<sup>54</sup> Id., III. 2.

las clasifica en orden inverso, 14 y luego 13, antes que las cartas 10, 11 y 12 que describen las torturas y primeras muertes de los confesores<sup>55</sup>. En este momento ya comienza a fracturarse la comunidad entre los que se alinean detrás de las autoridades eclesiásticas, y quienes consideran que las pruebas sufridas los colocan por encima de aquéllas. El problema es doble en la medida en que el comportamiento de estos grupos cuestiona al conjunto mismo de la comunidad cristiana. Estos eran identificados socialmente como sus más caros representantes, puesto que eran capaces de soportar las consecuencias de su confesión. Pero a la vez aparecían cuestionando sus propios valores cristianos y alterando el orden público. Con lo que se podía hacer una composición inmediata que ligaba a los que eran reconocidos como campeones de la fe con simples delincuentes comunes. Esto iba en contra de la disposición general de las iglesias a reconocerse dentro del orden social vigente<sup>56</sup>, e implicaba una mala propaganda para el conjunto de los cristianos. En segundo lugar, como claramente lo dice Cipriano, estos confesores no se dejan gobernar. Este es el comienzo del problema que se hará crítico en la medida en que gran parte de los cristianos apóstatas recurrirán a este grupo rebelde a quien identifican, al igual que la jerarquía eclesiástica, como el más alto exponente de sus propios valores religiosos: «Me lleno de gozo cuando me entero que muchos hermanos nuestros rivalizan por el afecto que os tienen en acudir con sus aportaciones a vuestras necesidades»<sup>57</sup>. Igualmente el contenido completo de la epístola 10, dirigida a los mártires y confesores de Jesucristo, es enormemente elogiosa y son presentados como la alegría de la madre iglesia cuyo ejemplo afirma la constancia de los demás que se mantienen en pie<sup>58</sup>. En la epístola 12, enviada a los presbíteros y diáconos, el obispo precisa los cuidados a ser tenidos por el clero respecto de los confesores o, en última instancia, de sus cuerpos. Precisa la necesidad de registrar los días en que fallecen para celebrar su memoria, y destaca especialmente la necesidad de solicitud hacia aquellos que murieron aún sin ser atormentados porque «sufrieron todo lo que estaban dispuestos a padecer»<sup>59</sup>.

La dimensión del conflicto es muy profunda porque no se trata de un problema herético, ni tampoco de un cisma, en los sentidos más puramente técnicos de ambas palabras. Es más bien una alteración de la valoración que permitía distinguir claramente entre quienes pertenecían o no al orden clerical, habiéndose dado por sentado que las consecuencias de pertenecer a dicho orden se manifestaban directamente en la capacidad para dirigir administrativa y culturalmente a la comunidad cristiana ortodoxa. Por ello no se trata de un cisma o herejía, sino del cuestionamiento más

<sup>55</sup> Véase L. DUQUENNE. op. cit., Cap. II. B «Chronologie des treize lettres», p. 58 y ss.

<sup>56</sup> Véase por ejemplo la respuesta de Dionisio al gobernador Emiliano en la época de Valeriano: EUSEBIO. *Hist. Eccl.*, VII. 11. 8: «... nosotros rendimos culto y adoramos al único Dios y creador de todas las cosas, el que puso también el imperio en manos de los augustos Valeriano y Galieno, amadísimo de Dios, y a él dirigimos continuamente nuestras súplicas por el imperio, con el fin de que permanezca incommovible».

<sup>57</sup> Ep. 13. VII.

<sup>58</sup> Ep. 10. II. 1 y IV. 4.

<sup>59</sup> Ep. 12. I. 2 y II. 1.

global de los elementos que anteriormente habían permitido organizar cierto orden interno, con jerarquías y funciones claramente delimitadas.

En la epístola 11 dirigida a los presbíteros y diáconos, Cipriano hace alusión a los confesores y por primera vez aparece la referencia a las torturas. El obispo justifica los sufrimientos de los cristianos por sus propias actitudes: «¿Qué golpes y qué latigazos no vamos a merecer, cuando ni los mismos confesores, que debieran servir de ejemplo de buenas costumbres para los demás, no guardan la disciplina?», así, mientras se jactan con hinchado descaro de haber confesado a Cristo, llovieron los tormentos<sup>60</sup>. A diferencia de las bondades destacadas en la epístola 10, en la epístola 15 Cipriano se dirige a los mártires y confesores para reprocharles sus actitudes, aunque no lo hace frontalmente. Por primera vez aparece en las epístolas del obispo de Cartago la evidencia de una alianza entre miembros del clero que no son afines a su conducción, y los mártires y confesores. La carta comienza nuevamente con la necesidad de mantener una disciplina acorde al lugar en que ellos están situados respecto de la comunidad y la iglesia<sup>61</sup>. Inmediatamente el obispo expone el problema, del que parece haberse dado cuenta recién, sorprendido en su buena fe. «Había pensado, por cierto, que los presbíteros y diáconos que están ahí presentes os debían advertir e instruir plenamente sobre la ley evangélica, como se ha hecho anteriormente en tiempos de mis antecesores; los diáconos iban a la cárcel y regulaban las demandas de los mártires con sus consejos y preceptos de la escritura»<sup>62</sup>, pero comprueba que ocurre lo contrario. No es claro a qué situación el obispo alude cuando habla de sus antecesores. Probablemente, antes que a un momento específico, se refiera a un sentimiento general que él mismo daba por sentado respecto a cómo proceder en una situación similar. Los presbíteros y diáconos debían instruir y advertir (*monere et instruere*) sobre la ley evangélica, y además regular las demandas de los mártires con consejos y preceptos de la escritura (*consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent*). El traductor de la BAC traduce *gubernare* por «regular». De igual manera Bayard<sup>63</sup> lo traduce por «regler», lo que de hecho sugiere prácticamente lo mismo que «regular». Sin embargo existe la posibilidad de interpretar el verbo de manera ligeramente diferente, ligándolo más a la noción política de gobernar que presupone más claramente la idea de poder de uno sobre el otro<sup>64</sup>. En especial, lo que aquí se trata de «gobernar» son las demandas (*martyrum desideria*) de los mártires, que generan problemas institucionales a los efectos del poder que tiene Cipriano sobre la comunidad de cristianos. Inmediatamente el obispo expone el contenido de esas demandas: la concesión de la paz a ciertos *lapsi*, es decir su reincor-

<sup>60</sup> Ep. 11. 1. 3.

<sup>61</sup> Ep. 15. 1. 1.

<sup>62</sup> Id., 1. 2: Et credideram quidem presbyteros et diaconos qui illic praesentes sunt monere uos et instruere plenissime circa euangelii legem . sicut in praeteritis semper sub antecessoribus nostris factum est. ut diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent.

<sup>63</sup> SAINT CYPRIEN. *Correspondance*. Belles Lettres. Paris. 1925.

<sup>64</sup> Véase en particular *Thesaurus Linguae Latinae. B: res uel personas uoluntate sua moderari; 2 praeualet notio administrandi. curandi. a speciatim: potestate uel iure corpus multiplex (societatem hominum. munera) dispensare.*



poración como miembros plenos de la comunidad cristiana a pesar de su apostasía reciente. Su ira se dirige tanto a los confesores como a su clero, aunque hay que destacar que esta carta está dirigida a los primeros; de manera que su enojo hacia los presbíteros y diáconos es expreso como para lograr que los confesores se atengan a demandar lo que el obispo considera que es conveniente (este límite estaría fijado por la tradición, como el mismo Cipriano lo señala). La carta continúa: «...éstos tales (los presbíteros), sin tener en cuenta el temor de Dios ni el respeto al obispo, cuando vosotros me habéis remitido la carta para solicitar que se examinen vuestras demandas y se conceda la paz a ciertos *lapsi*, cuando, una vez acabada la persecución, podríamos reunirnos con el clero, allí, contra la ley del evangelio, contra vuestra solicitud deferente para conmigo, antes de practicar la disciplina penitencial, antes del cumplimiento de la exomológesis del mayor y más delictivo pecado, antes de imponer las manos el obispo y el clero para la reconciliación, se atreven a ofrecer el sacrificio por ellos y ministrarles la eucaristía,...»<sup>65</sup>. Es decir que primeramente los confesores habían enviado una carta a Cipriano, inexistente en su epistolario, la que aparentemente recién ahora es contestada por el obispo precisando la forma de resolución del problema planteado: esperar a una reunión con el clero para tomar las decisiones pertinentes. En contra de esta disposición, los presbíteros se atreven a ofrecer la eucaristía a los apóstatas, lo que en la práctica significa reconocerlos como miembros plenos de la comunidad cristiana sin que mediara ningún tipo de penitencia.

Monceaux dice que, en dicha carta, los confesores habían demandado a su obispo acordar la absolución a algunos renegados arrepentidos después de finalizada la persecución<sup>66</sup>. Esta interpretación es discutible, porque en la epístola 15 no está claramente expresada esa condición: «cuando vosotros me habéis remitido la carta para solicitar que se examinen vuestras demandas y se conceda la paz a ciertos *lapsi*, cuando, una vez acabada la persecución, podríamos reunirnos con el clero...». Los confesores no indican, como dice Monceaux, que el análisis de la situación de los apóstatas debía realizarse una vez terminada la persecución. Más bien creo que Cipriano argumenta la necesidad de que sea en ese momento cuando se considere la demanda de los confesores: *cum persecutione finita conuenire in unum cum clero et recolligi coeperimus*. Debe notarse que los verbos están enunciados en diferentes personas: *postulatis* -que se relaciona con los confesores (*lapsi pacem dari postulatis*)-, y *coeperimus* -que incluye a los confesores, junto con el clero y el propio obispo-. Son dos momentos diferentes de la oración que están marcados por la repetición del *cum* (*cum uos ad me litteras direxeritis... cum persecutione finita...*). Estos dos momentos señalados, la demanda y las condiciones impuestas para

<sup>65</sup> Ep. 15. 1. 2: ...cum uos ad me litteras direxeritis. quibus examinari desideria uestra et quibusdam lapsi pacem dari postulatis. cum persecutione finita conuenire in unum cum clero et recolligi coeperimus. illic. contra euangelii legem. contra uestram quoque honorificam petitionem. ante actam paenitentiam. ante exomoloesim grauissimi adque extremi delicti factam. ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam inpositam. offerre pro illis et eucharistiam dare...

<sup>66</sup> P. MONCEAUX, *HLACh*. p. 68.

la misma, están integrados en el discurso de la carta de Cipriano, no así en la de los confesores; por lo que la lectura de Monceaux parece más bien forzada. De acuerdo a la evolución posterior de los acontecimientos que tiene por actores a los confesores, habría que interpretar que sus requerimientos epistolares apuntan exclusivamente a otorgar el perdón a algunos caídos; mientras que las condiciones de la situación en que ese perdón debería ser otorgado no están indicadas por ellos, sino por el propio Cipriano.

P. Grattarola entiende que esta situación ocurre a partir de que las expectativas de los *lapsi* se habían visto decepcionadas por la morigeración o directamente la negación de los jefes eclesiásticos, y que con la profundización de la persecución, y el reconocimiento de una autoridad excepcional a los confesores, se abrieron nuevas posibilidades para los apóstatas que comenzaron a dirigirse a los confesores encarcelados<sup>67</sup>. Esta perspectiva en realidad presupone una realidad institucional que el propio Cipriano, con su determinación contribuyó a cimentar, fortaleciendo el lugar del obispo frente a las manifestaciones no institucionales de la estructura eclesiástica. En este momento de la historia de la iglesia de Cartago se produce la encrucijada de la problemática de los apóstatas que encuentra particularmente debilitada a la jefatura de su comunidad. Pero no es una novedad el hecho de que se les reconociera a los confesores y mártires una autoridad excepcional frente a la reticencia de las autoridades por otorgar el perdón. Como el mismo obispo reconoce («como se ha hecho anteriormente en tiempos de mis antecesores»), la práctica de pedir a los mártires por la salvación no era una innovación, ni tampoco dependía específicamente de la ausencia del obispo. El problema que aquí se presenta está relacionado más bien con la enorme cantidad de apóstatas, que excedieron las previsiones más negativas respecto de la actitud de los cristianos frente a la requisitoria imperial para sacrificar -esto sí tiene que ver con la «profundización de la persecución» que señala Grattarola-, saliendo así del cuadro tradicional de lo que podría haber resultado, en otro momento, la dispensa liberal del perdón por parte de mártires y confesores en momentos muy puntuales, pero que nunca habían cuestionado la política institucional eclesiástica. Lo que se debe observar es que esto no había ocurrido solamente por el número de los que demandaban el perdón, sino porque al número debe sumársele que no se trata de situaciones individuales las que están en juego, sino el conjunto de la mayor parte de los fieles de la iglesia cristiana. Por lo que el fenómeno sale del aspecto individual del perdón, y de la discusión de la penitencia, y se transforma en una problemática institucional, que por su trascendencia pone en juego incluso la misma existencia de la iglesia. Por otra parte existe un condicionamiento extra que se debe tener en cuenta como constitutivo de la situación: estamos en un momento donde termina por afirmarse definitivamente la jerarquización episcopal. Si ésta es puesta en duda por las actitudes extremistas de los confesores y mártires, es porque es la primera vez que existe la oportunidad para que el conflicto se exprese de manera descarnada. Como ya se ha señalado, se produce en este momento una concentra-

<sup>67</sup> P. GRATTAROLA. «Il problema dei lapsi fra Roma e Cartagine». *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 38 (1984), pp. 1-25; p. 8: «I lapsi cominciarono dunque a rivolgersi ai confessori in carcere, i quali si mostrarono disposti a venire incontro ad alcune loro richieste».

ción excepcional de poder en manos de este grupo por el reconocimiento que le brinda la comunidad. Las acciones individuales, el arrojo personal, la interpretación particular del verbo divino; se contraponen a la organización institucional, garantizada por una cadena de mandos jerárquica que tiene una interpretación canónica no sólo de la palabra de Cristo, sino de cómo se debe actuar «correctamente» en función de ella. En este sentido, el accionar de Cipriano es fundante respecto del poder que entraña la institución del episcopado. Su prédica y su accionar contribuyen a delimitar, y expandir, el topos institucional de esa jerarquía. Pero no es cierto que los confesores aparecieran como una opción «a posteriori». Por el contrario, como ya hemos destacado, tanto laicos como clérigos coparticipaban de la percepción del martirio como un lugar de concentración de poder espiritual único, probablemente porque de hecho reproduce el propio modelo del Cristo sufriente. En ese caso, no es tanto que los *lapsi* se vuelquen a los confesores por la falta de respuestas de sus superiores, sino que aquellos aparecen como una opción primaria para recurrir a la salvación, sobre todo a partir de la situación de desprestigio en que el propio jefe de la comunidad estaba inmerso a raíz de su fuga, -lo que en la práctica significa invertir los términos del análisis de Grattarola-. No sería correcto colocar como punto de partida una existencia uniforme de la concentración del poder en manos de los obispos a lo largo de la historia de la iglesia. Inversamente, existe un proceso de acumulación de poder en esa jerarquía. El hecho de que los confesores aparezcan todavía como una opción real de poder frente a la jerarquía institucional, refleja un grado de acumulación aún insuficiente en el episcopado. La interpretación de Grattarola depende directamente de la percepción del lugar que debe ocupar la iglesia como institución básica de la religión cristiana, y no como construcción histórica.

Es de notar que los confesores no son claramente amonestados, aún cuando la carta va dirigida hacia ellos, y contrapone la audacia de los clérigos a la «solicitud deferente» para consigo de parte de los confesores y mártires. Uno puede preguntarse finalmente porqué, si no son ellos los culpables de esta situación, es a los confesores a quienes se les envía la misiva. En realidad Cipriano está tratando de prevenir una situación que complicará enormemente su frente político interno. Está criticando la actitud de los clérigos que perdonan a los apóstatas pero a la vez está tratando de obviar el hecho de que esto ocurre también con el apoyo de los mismos confesores. Sin embargo Cipriano trata de no enfrentarse con ellos y critica al clero rebelde en la carta enviada a los confesores; lo que en la práctica se convierte a la vez, por un lado en una advertencia tácita y, por el otro, en una calculada dilación para permitirles a los confesores apartarse de los presbíteros y asumir sus propios puntos de vista. De hecho el obispo presenta a los confesores siendo presionados por algunos clérigos. lo que lleva a que «violentes su moderación»<sup>68</sup>; cubriendo sus acciones de forma tal que el grupo de confesores aparece más bien como objeto de intrigas y no como sujeto de las mismas. Sin embargo un poco más adelante, y tal vez como una moderada advertencia les dice que sabe «que no ha cesado ahí de advertiros la censura divina a muchos de vosotros que observéis la disciplina de la iglesia»<sup>69</sup>. es decir

<sup>68</sup> Ep. 15. III. 1.

<sup>69</sup> Id., III. 2.

que ellos también tienen de qué arrepentirse y el obispo lo sabe. Pero inmediatamente indica que hay formas de mutuo consenso para resolver el problema, y éstas pasan especialmente por la moderación en las demandas que los confesores hacen: «Todo esto puede llevarse a cabo si sabéis regular vuestras peticiones con un examen desde el punto de vista religioso, comprendiendo y reprimiendo a los que, con acepción de personas al distribuir vuestros beneficios, o buscan un favor o van como en un mercado a caza de un negocio ilícito»<sup>70</sup>. Nótese que Cipriano efectivamente es consciente de que existe una comunión de ideas en cuanto a la percepción del problema de los *lapsi* entre confesores y presbíteros, pero les da a los primeros la opción de retrotraerse pidiéndoles moderación, dejando a los segundos la responsabilidad por las actitudes que estarían en contra de los preceptos cristianos. Se debe destacar igualmente el corte que realiza Cipriano entre quienes están capacitados y quienes no como para poder evaluar las posibilidades de aplicar la penitencia y la absolución: «pero a los superiores corresponde mantener el precepto e instruir a los impacientes o a los ignorantes, no vayan a convertirse los pastores de ovejas en carniceros»<sup>71</sup>. Es decir que no es a los confesores a quienes corresponde la evaluación de la situación de los *lapsi*, sino a los superiores; y es muy claro cuando un poco más adelante señala que es al obispo a quien corresponde realizar esas evaluaciones. Sin embargo consiente en que los confesores hagan solicitudes y demandas, pero fija inequívocamente en su persona la capacidad para otorgar esa reconciliación: «Las solicitudes y demandas deben reservarse al obispo, y hay que esperar el tiempo oportuno y tranquilo para otorgar la reconciliación a petición vuestra»<sup>72</sup>. El texto deja traslucir algunos encadenamientos lógicos que no surgen a primera vista. A los superiores corresponde mantener el precepto e instruir a los impacientes e ignorantes para no convertirse ellos mismos en carniceros en lugar de pastores. Y luego indica que al menos deberían aprender de los confesores lo que ellos mismos, los clérigos, debieran enseñar: reservar al obispo las solicitudes y demandas. Es decir que los confesores son colocados por encima de los malos pastores. Sin embargo, el obispo indirectamente señala la preeminencia de su cargo cuando indica que a los superiores corresponde mantener el mandato e instruir a los ignorantes e impacientes, e igualmente en ese lugar deberían estar el resto de los clérigos (cf. I, 2). La segunda lectura coloca en un nivel notablemente inferior a todos los que deben ser instruidos, ya sean impacientes o ignorantes, cabe preguntarse si en alguna de estas categorías entran los propios confesores. Cierra la carta con una moción práctica, que los confesores -en caso de pedir la reconciliación para alguien- coloquen en el billete de recomendación su nombre, y que esas personas hayan cumplido la mayor parte de la penitencia, «de esta manera nos enviaréis cartas que estén en conformidad con la fe y la disciplina»<sup>73</sup>. Estas sugerencias buscan acotar el margen de manobra que el obispo les otorga a los confesores, por lo que les pide que los billetes sean

<sup>70</sup> Id.

<sup>71</sup> Id., II, 1: *Sed praepositorum est praeceptum tenere et uel properantes uel ignorantes instruere, ne qui otium pastores esse debent lanii fiant.* (La traducción de la BAC es correcta, pero la cita latina no: puesto que no aparecen las palabras *praepositorum est*).

<sup>72</sup> Id., II, 2.

<sup>73</sup> Id., IV.

nominales, y las personas incluidas en esas demandas hayan cumplido buena parte de la penitencia, con lo cual el pedido de los confesores debía limitarse necesariamente a aquellas personas que caían prácticamente dentro del grupo que el obispo reconocía como susceptibles de ser perdonados.

En la epístola 16 el obispo se dirige directamente a los presbíteros y diáconos para amonestarlos. Este grupo no está identificado, aunque se puede inferir que lo integran, por lo menos, los cuatro presbíteros citados en el fin de la carta 14<sup>74</sup>. Se retoma una vez más la crítica como ya había sido expuesta ante los confesores. El obispo dice que ya no puede callar «en vista de que las pretensiones temerarias de algunos, sin medida y sin freno, trataban de perjudicar el honor de los mártires, la modestia de los confesores y la tranquilidad de todo el pueblo»<sup>75</sup>. Estas pretensiones se resumen en el hecho de arrogarse «todos los derechos con afrenta y desprecio de su superior», olvidándose del evangelio, de la dignidad que les corresponde y sin consideración del obispo, su jefe<sup>76</sup>. Señala que hacen daño a los *lapsi* puesto que en realidad se trata de un engaño, el objetivo es hacerse populares y no atienden al remedio de la salud espiritual<sup>77</sup>. Es significativo que Cipriano crea que el objetivo de otorgar el perdón sea exclusivamente con fines proselitistas. No podemos participar de este presupuesto, sino que más bien corresponde otorgar el beneficio de la duda respecto de las causas del accionar del grupo del clero que actuaba por encima de las directivas de su obispo. Es verdad que existía un conflicto que estaba latente entre Cipriano y algunos clérigos, desde el momento en que aquél había sido elegido. Pero no podemos afirmar que el móvil de la conducta «laxista» de estos clérigos se haya fundado en la propaganda que resultaba de sus prácticas con el único objetivo de sumar adeptos, y no tuviera un justificativo moral, teológico o, incluso, político. Recordemos además que Cipriano finalmente terminará cambiando de opinión respecto de la política a seguir con los *lapsi*, moderando sus opiniones en un principio rigoristas; por lo que los fundamentos de sus posiciones podrían ser cuestionados sobre sus propios argumentos.

En el capítulo III de la carta el obispo separa el accionar de estos clérigos del de mártires y confesores. Indica que son ellos los culpables por no haber proporcionado las enseñanzas correctas a sus hermanos, exponiendo así a la malevolencia a los mártires, comprometiéndolos con la autoridad (consigo mismo), puesto que sus demandas iban más allá de lo que prescribía la escritura<sup>78</sup>. Nuevamente aparece esta diferencia entre quienes son aptos para resolver y quienes no lo son, de allí la mayor culpabilidad de algunos sobre otros. De este análisis surge que Cipriano entiende que los mártires y confesores están siendo manipulados por este grupo de sacerdotes. Según esta epístola, los confesores están «expuestos a la malevolencia», de igual

<sup>74</sup> Ep. 14. IV: Ad id uero quod scripserunt mihi compresbyteri nostri Donatus et Fortunatus et Nouatus et Gordius. solus rescribere nihil potui. quando a primordia episcopatus mei statuerim nihil sine consilio uestro et sine consensu plebis mea priuatim sententia gerere. Este grupo será el que organice el cisma de la iglesia de Cartago.

<sup>75</sup> Ep. 16. I. 1.

<sup>76</sup> Id. I. 2.

<sup>77</sup> Id. II. 1.

<sup>78</sup> Id. III. 1.

manera que en la carta 15 eran «presionados en su pudor» y se «violentaba su moderación»<sup>79</sup>. Es decir que la posición de este grupo aparece como pasiva respecto de las iniciativas del clero disidente. Cipriano se ve en la imposibilidad de desacreditar abiertamente las acciones de los confesores y mártires, porque, como ya se ha visto, éstos tienen un alto ascendiente en la consideración de la comunidad cristiana incluida su jerarquía- y la debilidad de su propia posición no le permite hacerse cargo del incierto resultado que supondría un conflicto con este grupo. Debe observarse que el obispo no pone en duda la capacidad de los mártires de «perdonar», sino que entiende que el sufrimiento por el cual habían pasado los habilitaba a ejercer un poder que les era reconocido de hecho por la comunidad cristiana. No existe una convalidación legal que los habilite a ejercer ese poder, sino solamente la alta estima en que se les tenía en cuenta. Por lo tanto el obispo se ve en la necesidad de poner límites a ese ejercicio, tratando de precisar la capacidad inmanente de las funciones clericales frente a este grupo intermedio de no ordenados, que aparece como la proa visible de la iglesia en el «combate con el siglo». El margen que tiene Cipriano para ello está dado por la incapacidad de cuestionar o descalificar, si en realidad estuviera esto en su mente, a los confesores y mártires. No obstante debe tomar medidas para encuadrar su comportamiento, por ello son presentados como elementos pasivos en la relación con el clero insumiso.

De lo que surge hasta aquí del estudio de estas cartas, se puede observar que existe una fractura en el campo del clero respecto de cómo afrontar el problema de los apóstatas, quienes presionaban por una rápida solución. Cipriano sostiene una posición cuidadosa del problema, puesto que intenta diferir la solución hasta su vuelta a Cartago, momento en que, junto con sus colegas en el episcopado, examinarían las cartas y demandas de los mártires, en presencia de los confesores y del pueblo en su conjunto<sup>80</sup>. Esta solución evitaba el desprestigio de asumir personalmente el punto de vista rigorista del obispo, frente a la muchedumbre que reclamaba respuestas rápidas. El argumento teológico se apoya en la evidencia de que, si es necesario un período de arrepentimiento en los pecados menores, con mayor razón debería observarse esta misma situación respecto de «delitos gravísimos y extremos»<sup>81</sup>. Lamentablemente no podemos acceder a los considerandos teológicos del grupo opuesto. De todas maneras, adelantándonos al devenir de los hechos, la resolución del problema de los *lapsi* no se hará por móviles teológicos -como en este caso insinúa Cipriano-, sino que los factores determinantes para su solución serán de orden político. La misma posición del obispo no se mantendrá inalterable, sino que fluctuará con el devenir de los acontecimientos. Existe un primer ablandamiento de la opinión de Cipriano en la epístola 18, donde se hace eco de los argumentos fijados por el clero romano con respecto a los apóstatas que estuviesen en peligro de muerte<sup>82</sup> considerando la llegada del verano, cuando «suelen atacar las enfermedades

<sup>79</sup> Exponunt deinde inuidiae beatos martyras (Ep. 16. III. 2): Inpudentia uos quorundam premi et uerecundiam uestram uim pati (Ep. 15. III. 1).

<sup>80</sup> Ep. 17. III. 2.

<sup>81</sup> Ep. 17. II. 1.

<sup>82</sup> Ep. 8. III. 1.

graves y frecuentes»<sup>83</sup>. Esta carta es importante no solamente en función del giro que toma la cuestión de los *lapsi*, sino porque nos provee información, aunque elíptica, sobre la situación interna del clero cartaginés. Cuando abre la misiva Cipriano se muestra extrañado de que el clero no le haya respondido a las cartas que había remitido con frecuencia. El obispo deja entrever la debilidad en que esa situación lo coloca de frente a la comunidad: «...dado que la utilidad y necesidad de la comunidad de nuestros hermanos exige indudablemente que yo sea informado por vosotros de lo que hay que resolver, y así podamos examinar la decisión»<sup>84</sup>. Probablemente el clero estuviera en un estado deliberativo frente al vacío de poder que se había generado a partir de la huida del obispo, y que era utilizado por el grupo disidente como un momento propicio para cuestionar sus actitudes. Fuera de los hombres de mayor confianza del obispo, que a la vez le servían como mensajeros con su clero y la comunidad, el resto aparentemente dudaba sobre la actitud a tomar, máxime cuando hasta la comunidad romana había ironizado gravemente sobre la actitud de Cipriano respecto de la coacción estatal. Es decir que la debilidad de su situación se veía aún más comprometida, y no sólo como producto de la acción de la facción opositora. Este momento, el inicio del verano del 250, debe haber resultado el de mayor vacilación incluso para el propio Cipriano, que no podía apoyarse firmemente en ninguno de los sectores de la estructura clerical cartaginesa. La carta subsiguiente transmite un alivio de esa tensión por el sólo acto de la comunicación. Obviamente el estado deliberativo había llevado a la división en el campo clerical, y buena parte de los presbíteros y diáconos se habían terminado inclinando por el apoyo a su obispo. En esta epístola 19 Cipriano acusa recibo de una carta enviada por su clero donde hace referencia a los «saludables consejos brindados a los hermanos»<sup>85</sup>, lo que en la práctica es el reconocimiento por parte del obispo del accionar de los que finalmente terminan volcándose en su favor. Esta facción que termina reconociendo la autoridad de su obispo realiza un descargo por las acusaciones recibidas. Recordemos que Cipriano aludía a «algunos de los presbíteros» (*Ep.* 16, I, 2) que daban malos consejos. Este conflicto que divide al clero de Cartago aparece elidido por el tema tocado en las epístolas, la cuestión de los *lapsi*, que está íntimamente ligado con él. El tratamiento de los apóstatas es finalmente el elemento disparador que divide a la opinión eclesiástica. Aparentemente en este momento se terminan de cerrar ciertos campos de opinión que identifican claramente a los hombres que están de uno u otro lado, a favor o en contra de las posiciones del obispo. Grattarola<sup>86</sup> entiende que Cipriano decide ablandar sus posiciones respecto de los apóstatas allanándose, por un lado, a las visiones romanas al respecto y, por el otro, con el objeto de conseguir el acuerdo de su clero, en desacuerdo con la línea hasta entonces impuesta. Es factible pensar que el obispo de Cartago, ante el aislamiento de su situación, haya deci-

<sup>83</sup> *Ep.* 18, I, 2. Los términos de esta facultad para perdonar son mucho más precisos que los expresados por el clero de Roma en la carta 8, indicando incluso la forma a seguir en caso de ausencia de un presbítero.

<sup>84</sup> *Ep.* 18, I, 1 (No sigo la traducción de la BAC).

<sup>85</sup> *Ep.* 19, I.

<sup>86</sup> P. GRATTAROLA. «Il problema...», op. cit., p. 14.

dido modificar parte de su accionar con el fin de acercarse tanto al clero cartaginense como al romano. Por eso vale destacar la correspondencia entre las epístolas 19 y 20 dirigidas a Cartago y Roma. La epístola 20 será la que retome el contacto con Roma, reconociendo implícitamente la anteriormente cuestionada epístola 8, y tratando de argumentar a favor de sus acciones para mantener la unidad de la comunidad de Cartago frente a las acusaciones de los romanos.

Se debe observar que lo que se juega en el conflicto de los *lapsi* no sólo es el momento teológicamente correcto para otorgar el perdón, sino quién está autorizado para llevar a cabo dicha maniobra. Por ahora la cuestión pasa antes por esta consideración que por los plazos señalados para que se instrumente un perdón, los cuales de hecho no están precisados en ningún lugar. Al hacer referencia a los apóstatas que reclaman «causando malestar», Cipriano les indica que esperen hasta que se conceda la paz pública para toda la iglesia; lo que conviene a la moderación y a la disciplina es que se reúnan los jefes con el clero, en presencia del resto de la comunidad para tomar la decisión<sup>87</sup>. Nótese que Cipriano solamente difiere el momento del perdón, que necesariamente debe quedar en manos del obispado, lo que significa reafirmar el lugar preeminente del obispo en la comunidad, más allá de lo que pidan los mártires y confesores. No es factible pensar ese perdón sin el consentimiento expreso del obispado. Esto implica que Cipriano no es condescendiente respecto a convalidar un peligroso precedente que limitaría las atribuciones religiosas y administrativas de su función. Si bien les reconoce a los mártires y confesores un lugar de preeminencia entre los fieles, no les atribuye otra facultad que la de interceder frente a las autoridades legalmente constituidas de la iglesia.

A pesar de los cuidados del obispo con respecto al trato con los confesores, la posición de éstos se endurece al punto de no dejarse envolver en la retórica episcopal, y prácticamente se levantan contra su opinión en una brutal exigencia al conjunto del episcopado: «Todos los confesores al papa Cipriano, salud. Sabed que todos nosotros en conjunto hemos dado la paz a quienes os han dado cuenta de su conducta después del delito; y queremos que deis a conocer esta decisión a los demás obispos. Deseamos que estéis en buena concordia con los santos mártires. Luciano escribe esta carta en presencia de un exorcista y un lector del clero»<sup>88</sup>. La carta es escueta, y a todas luces ignorante de las buenas formas que hasta ese momento el obispo les había dispensado. Si algo la caracteriza es su falta de tacto y diplomacia. Se limita a informar el otorgamiento del perdón a quienes lo han solicitado dando cuenta de su conducta y en ningún momento se digna a preguntar la opinión o a suponer que Cipriano estaría en desacuerdo con esa decisión. a pesar de las cartas enviadas previamente a los confesores.

Esta misiva forma parte de un grupo de tres, insertas en el epistolario de Cipriano. Las epístolas 21 y 22, son una carta enviada por Celerino<sup>89</sup> a Luciano, y la respuesta de este último. Cipriano se refiere a Luciano en un par de citas. lo que alcanza para perfilar la personalidad del que aparece como cabecilla de los confesores. Este papel

<sup>87</sup> Ep. 19. II. 1.

<sup>88</sup> Ep. 23.

<sup>89</sup> Sobre Celerino véase Monceaux, *HLAC*, p. 70.



le es reconocido por Celerino en su carta: «He oído que habéis tomado el ministerio de la dirección de los más gloriosos»<sup>90</sup>, aunque no se precisa en virtud de qué elementos se convalida esa "dirección". Según Monceaux tenía ascendencia sobre sus compañeros por la decisión de su carácter, y también porque pasaba por sabio en medio de gente todavía más ignorante que él, ya que sabía escribir<sup>91</sup>. No obstante ello, tanto él como su amigo Celerino eran humildes e ignorantes que hablaban muy bien pero que escribían muy mal. Esto se revela en sus pensamientos, con frases enredadas e incoherentes que acusan el esfuerzo del iletrado<sup>92</sup>. La conjunción de estos elementos colocaron a Luciano en una situación particular que se manifestó en un inmediato conflicto con el obispo.

Monceaux presenta este punto como una inversión de la situación que se mantenía hasta ese momento, un completo cambio de actitud que desemboca en una suerte de golpe de estado contra la disciplina eclesiástica<sup>93</sup>. Ya se ha observado críticamente la lectura realizada por este autor sobre las relaciones mantenidas entre el obispo y los confesores<sup>94</sup>. Se puede inferir que en realidad no se trata tanto de un cambio de actitud sino de la puesta en evidencia de un conflicto que ya estaba instalado, pero que el obispo trató de conducir con guante de terciopelo. Frente a la descarnada evidencia manifiesta por la carta 23, los márgenes de maniobra de Cipriano se circunscribieron enormemente. Su política de buscar enfrentar a los dos grupos que se oponían a sus enfoques, clero disidente y confesores, en un principio fracasó. Para buscar afirmar su posición escribe nuevamente a los presbíteros y diáconos<sup>95</sup> informando el giro de la situación, es decir la llegada de la carta de los confesores a sus manos, lo que le sirve a la vez para fijar una vez más su posición y estimular al clero a allanarse a sus puntos de vista: «agrego todo esto a los hermanos para que se dispongan más y más a la paciencia»<sup>96</sup>.

Cipriano expone claramente esta situación ante el clero de Roma<sup>97</sup> en la epístola 27, donde ya no hay lugar para eufemismos. Allí hace referencia al accionar de

<sup>90</sup> Ep. 21, III, 1.

<sup>91</sup> *HLACh*, p. 69.

Al respecto he aquí lo que dice Cipriano de Luciano y su relación con otros confesores. Ep. 27, I, 2: *Lucianus uero non tantum Paulo adhuc in carcere posito nomine eius libellos manu sua scriptos passim dedit... Aureli quoque adulescentis tormenta perpressi nomine libelli multi dati sunt. eiusdem Luciani manu scripti. quod litteras ille non nosset.*

<sup>92</sup> *HLACh*, p. 74.

<sup>93</sup> *Id.*, p. 68.

<sup>94</sup> Véase más arriba el análisis de la epístola 15, donde se relativiza su percepción respecto a la forma que habrían tenido las demandas efectuadas por los confesores.

<sup>95</sup> Ep. 26.

<sup>96</sup> *Id.*, I, 4.

<sup>97</sup> Hay que destacar que en esta carta Cipriano hace referencia a una carta enviada desde Roma al clero (*Id.*, IV: *Opportune uero superuenerunt litterae uestrae quas accepi ad clerum factas...*). Es decir que los romanos todavía envían su correspondencia al clero de Cartago y no a su obispo, con lo cual mantienen aún su posición crítica respecto de Cipriano, ya expresada en la epístola 8. El cartaginés no se da por aludido y, a pesar de eso, trata de establecer canales de comunicación con la iglesia de Roma. Sus intentos se verán coronados por el éxito con el arribo de la carta 30.

Luciano, de fe ardiente y de valor enérgico, pero poco formado en la escritura santa, quien había distribuido billetes en nombre de otros mártires, Pablo y Aurelio, incluso después de haber muerto el primero. Indica que para reprimir ese desorden les había escrito unas cartas, después de las cuales, «como si obrara con mayor moderación y mesura -ironiza-, Luciano ha escrito en nombre de todos los confesores una carta en la que casi se destruye el vínculo de la fe, el temor de Dios y el precepto del Señor, la santidad y firmeza del evangelio»<sup>98</sup>. El obispo se queja de la situación desatada, puesto que esa carta indicaba que debía constar un examen de la conducta observada por cada uno después de la caída, lo que generaba animosidad porque por el examen de esos casos particulares, los obispos parecían rechazar lo que muchos alegaban ya haber recibido de parte de los mártires y confesores<sup>99</sup>. Luciano es aislado del resto y se lo señala como el responsable de la situación creada por los *lapsi*<sup>100</sup>. En contraposición, se levanta la figura de Celerino como «prudente y discreto, con la humildad y reserva propias de nuestra religión», mientras Luciano es «poco atento a la sagrada escritura y de ligereza inmoderada para causar odiosidad a nuestra reserva»<sup>101</sup>. La situación había alcanzado ribetes escandalosos. Refiere que en algunas ciudades de la provincia se habían desatado manifestaciones en masa contra los depositarios de la autoridad, forzándolos a que se les otorgara la paz «valiéndose del terror y sometiendo a sus exigencias a los jefes, que no tenían ánimo ni vigor de fe para resistir»<sup>102</sup>. Estos tumultos se habían desarrollado incluso en Cartago: «Ante nosotros, algunos revoltosos, que apenas podíamos gobernar en tiempos pasados y que eran remitidos para cuando estuviéramos presentes, enardecidos con dicha carta como por una tea, se exacerbaron y trataron de arrancar la paz que se les había concedido»<sup>103</sup>. Estas precisiones nos informan de una fractura amplia entre la jerarquía y la masa de fieles que habían apostatado, que, según se desprende de la carta, forman una importante sección de la comunidad cristiana<sup>104</sup>. No todos se conformaban con las sugerencias episcopales de armarse de paciencia, que aparecía como una dilación en la resolución de la situación planteada, antes que una definitiva toma de partido. La acción de los confesores, sostenida únicamente en su prestigio ante el

<sup>98</sup> Ep. 27. II. 1 (No sigo literalmente la traducción de la BAC porque es confusa). Al respecto P. GRATTAROLA. «Il problema...». op. cit., p. 11, n. 70, indica que el analfabetismo de Aurelio es un invento de Luciano, puesto que después de un tiempo aquél fue hecho lector de la iglesia de Cartago.

<sup>99</sup> Id., II. 2.

<sup>100</sup> P. GRATTAROLA. «Il problema...». op. cit., p. 20.

<sup>101</sup> Ep. 27. III. 2.

<sup>102</sup> Id., III. 1.

<sup>103</sup> Id., III. 2. Igualmente el obispo envía a Roma copias de las cartas despachadas al clero de Cartago (Ep. 26), así como la que le había remitido Caldonio y su propia respuesta. Incluye asimismo ejemplares de la carta de Celerino a Luciano y la réplica de aquél, buscando confrontar a los «buenos» y «malos» confesores.

<sup>104</sup> Ch. SAUMAGNE. Saint Cyprien... op. cit., p. 72, cree que es concebible pensar en la toma de partido por parte de los gentiles a favor de los apóstatas. Las autoridades municipales o proconsulares no podían sino imputar de estos desórdenes a la minoría de obispos que comandados por Cipriano, sostenían el rigorismo.

conjunto de fieles, termina por objetar la resolución jerárquica que se ampara en cuestiones de procedimiento fundamentales para el ejercicio de la propia jerarquía y en cierta forma ajenas a los intereses de la masa. Lo que prioriza Cipriano es el funcionamiento del concilio como forma última de la toma de decisiones episcopales, que en la práctica significa el consenso de la jefatura en los problemas más delicados que apuntaban a unir esas estructuras frente a la plebe desperdigada. En este caso implica además, como se ha señalado, la dilación de una cuestión que resultaba crítica para la mayoría de los fieles comprometidos. El enfrentamiento aparece claramente en la epístola 33 donde Cipriano se dirige a un grupo de *lapsi*. Estos le habrían enviado una carta en nombre de la iglesia. El obispo se muestra indignado: «es sorprendente que algunos hayan llegado con temeraria audacia a escribirme que dirigían cartas en nombre de la iglesia, cuando ésta está establecida sobre el obispo y el clero y los que permanecieron fieles»<sup>105</sup>. Se marca claramente el orden de prioridades jerárquico con el obispo a la cabeza. Cipriano no incluye dentro de esta iglesia a los apóstatas: «Lejos, pues, ni lo permita la misericordia y el poder invicto del Señor, que pueda llamarse iglesia un grupo de apóstatas», comparándolos con los muertos, «Dios no es Dios de muertos, sino de vivos» (Mt 22, 32)<sup>106</sup>. Argumenta que si ellos pretenden ser la iglesia, «entonces ¿qué resta sino que nosotros tendremos que rogarles se dignen admitirnos en la iglesia? En resumen, que deben ser sumisos y sosegados y comedidos los que, acordándose de su delito, han de dar satisfacción a Dios y dejarse de escribir cartas en nombre de la iglesia, sabiendo más bien que es a la iglesia a quien ellos escriben»<sup>107</sup>. El obispo define claramente dos campos que no pueden relacionarse entre sí, por lo menos en las condiciones en las que los apóstatas plantean; e indica sus márgenes por un vago «nosotros», que señala a quienes «en realidad» se encuentran «dentro» de la iglesia según su visión: *ut nos ad ecclesiam dignentur admittere*. Este *nos* se opone a *illos*, que agrupa a los *lapsi*. Estos lugares están señalados en el final del párrafo, donde queda claro que los que están afuera de la iglesia -entendiéndose en este caso por «iglesia» a la estructura institucional bajo la jerarquía episcopal- no pueden escribir en su nombre. No pueden usufructuar este nombre, sino que más bien ellos escriben «a» la iglesia. Se dirigen «hacia» la iglesia, y el obispo tiene claro que ese lugar está marcado por fronteras institucionales. Los contornos están definidos por las magistraturas eclesiásticas. Esta es una lógica topológica institucional: o se está adentro, o se permanece afuera. Esta misma lógica es la que organiza el conflicto con los confesores, aunque desde una perspectiva de legitimación absolutamente diferente. Los apóstatas no tienen a su favor más que el número inmenso que los agrupa, que incluso les permite coaccionar a los clérigos. Los confesores, en cambio, cuentan con el reconocimiento general de la comunidad cristiana, que los identifica como vanguardia de la fe. Por eso la forma en que Cipriano trata a unos y otros es claramente diferente.

<sup>105</sup> Ep. 33. l. 2.

<sup>106</sup> Id.

<sup>107</sup> Id.: Si autem quidam ecclesiam se uolunt esse et si apud illos atque in illis est ecclesia, quid superest quam ut ipsi rogentur a nobis ut nos ad ecclesiam dignentur admittere? Summissos ergo et quietos et uerecundos esse oportet eos qui delicti sui memores satisfacere Deo debent nec ecclesiae nomine litteras facere, cum se magis sciant ecclesiae scribere.

A medida que Cipriano consigue fortalecer su campo de opinión, anuda lazos con algunos sectores insistiendo enfáticamente en las formas apropiadas e inapropiadas para actuar frente al conflicto de los apóstatas. Así aprovecha el arribo de la epístola 24, donde Caldonio -un obispo vecino de Cartago-, lo interroga sobre la posibilidad de otorgar el perdón a quienes, a pesar de haberse convertido en un principio en apóstatas, en una segunda prueba confiesan a Cristo y son desterrados. Caldonio opina que habiéndose arrepentido previamente, y confesado públicamente a Cristo, este grupo merece recibir la paz<sup>108</sup>. No obstante ello se comunica con Cipriano para conocer su opinión ya que no quiere resolver la cosa por sí mismo. El obispo de Cartago entiende que la posición de su colega es en todo acertada, sobria, honrada y leal. Aprovecha su respuesta con dos objetivos expresamente políticos. En principio vuelve a contraponer la situación de los que se allanan a su lectura de los hechos frente a quienes buscan el perdón fácil: «ojalá se tornaran a su primer estado de la misma manera los demás, arrepintiéndose después de su caída»<sup>109</sup>. Al destacar por otro lado el accionar medido del obispo, se vuelve en contra de los que se apuran a otorgar la comunión a los apóstatas. En segundo lugar, envía junto con esta respuesta un libro y cinco cartas «para que sepas las normas que hemos dispuesto»<sup>110</sup>. Dice que esas cartas ya fueron remitidas a muchos otros colegas y que él, Caldonio, a su vez las debe transmitir a los colegas que pudiera «para que en todos haya unidad de conducta y de sentimientos»<sup>111</sup>. El papa africano apunta a construir una red de solidaridad episcopal frente a las demandas del clero bajo y de la plebe impaciente. A medida que se desarrolla el conflicto instrumenta una respuesta legal de la que anteriormente se carecía, y genera las condiciones para colmar la ausencia de una legislación específica que implica retomar el lugar de poder frente a las masas. Finalmente los obispos no harían otra cosa que actuar dentro de los márgenes legales. La situación se salda «disponiendo normas», lo que remite a los lugares que cada uno ocupa en la comunidad y reafirma las estructuras del poder jerárquico. «Disponer normas» también implica generar mecanismos de integración entre el clero y la plebe, desde los ordenados hacia los laicos. Dentro de la elaboración de esta normativa utiliza los casos extremos -peligro de muerte para los *lapsi*- otorgando mayores poderes al clero bajo, al autorizar la comunión frente a los presbíteros, o incluso los diáconos, sin mediar la presencia del obispo<sup>112</sup>. Se incluye dentro del dispositivo del perdón el acto de la imposición de manos en signo de reconciliación, lo que en la práctica implica la fijación de una praxis ritual de la cual no pueden estar ausentes los ordenados. La imposición de manos es el acto de reconocimiento de un poder que incluye el contacto físico como medio de transmisión del perdón. Este es igualmente un mecanismo de integración dentro de las propias estructuras jerárquicas

<sup>108</sup> Ep. 24. 1. 2.

<sup>109</sup> Ep. 25. 1. 2.

<sup>110</sup> Id. Se trata de las epístolas 15 a 19, y de un libro que estaría desaparecido, ya que, según Bayard, no se trataría del tratado De lapsis, aparecido más tarde (SAINT CYPRIEN, *Correspondance*, op. cit., p. 63 en notas a pie de página).

<sup>111</sup> Ep. 25. 1. 2.

<sup>112</sup> Ep. 18. 1. 2.

institucionales para suavizar las diferencias que hasta ese momento habían dividido al clero frente al obispo.

En el fin de la epístola 27 Cipriano acusaba recibo de una carta enviada por los romanos al clero de Cartago así como de otra enviada por los confesores romanos, «Moisés, Máximo, Nicóstrato y los demás» a «Saturnino, Aurelio y los otros»<sup>113</sup>. Destaca allí que la carta de los confesores «contiene el pleno vigor del evangelio y la sólida doctrina de la ley del señor»<sup>114</sup>, adelantándose a la respuesta que les enviará. En ésta, la carta 28, Cipriano trata de marcar las distancias existentes entre los confesores romanos y la facción de Luciano, de la misma manera que lo había hecho en la epístola 27 con Celerino. De hecho la primera gran diferencia entre ambos grupos de confesores es que los romanos forman parte del clero, ya que tanto Moisés como Máximo son presbíteros. Después de destacar los principios gloriosos de la confesión, el obispo pondera la fidelidad de ese grupo a la disciplina: «la hemos observado en el vigor de vuestra carta, que habéis remitido a vuestros colegas, unidos a vosotros por la confesión del Señor, advirtiéndoles con gran interés que mantengan con una observancia firme y estable los santos preceptos del evangelio y la enseñanza de vida que nos dieron una vez»<sup>115</sup>. Destaca que no sólo han permanecido firmes en la batalla que busca forzar el evangelio, sino que rechazaron con el vigor de la fe a aquellos que «ponen sus manos impías en subvertir los preceptos del Señor», ofreciendo así lecciones de conducta<sup>116</sup>. Indica luego lo que significa ser confesor: conservar en las palabras una firmeza inviolable en todo, y no esforzarse -una vez convertido en mártir- por destruir los principios del Señor, usando las mismas armas que se recibieron de él para rebelarse de alguna manera en su contra<sup>117</sup>. Ya en el cierre de la carta vuelve a destacar las diferentes actitudes entre los mártires de Cartago y los de Roma: «...y en la medida en que felicito a los mártires que aquí han tenido el honor por la gloria de su bravura, en la misma felicito a vosotros por la corona de vuestra fidelidad a la enseñanza del Señor». Para que esta carta tenga valor dentro del conflicto interno que lo envuelve, Cipriano remite inmediatamente una copia a su clero, junto con la carta de los confesores<sup>118</sup>. Allí informa que ha decidido ordenar como lector a Saturo y como subdiácono al confesor Optato<sup>119</sup>. El obispo no se conforma solamente con la comunicación epistolar, sino que busca

<sup>113</sup> GRATTAROLA. «El problema...». op. cit., p. 19. indica que los confesores romanos excluyeron deliberadamente de la correspondencia a Luciano, dirigiendo su carta a Saturnino y Aurelio, personajes prestigiosos. Sin embargo esta consideración debería matizarse. Es posible que deliberadamente Cipriano ignorara la persona de Luciano en el encabezado de la carta de los confesores romanos, que, aún manteniendo posturas diferentes a la del discolo «jefe» de los confesores cartagineses, no necesariamente habrían de ignorarlo en su correspondencia. La epístola de los romanos está perdida, por lo que la «exclusión deliberada» no puede salir del campo de las hipótesis.

<sup>114</sup> Ep. 27. IV.

<sup>115</sup> Ep. 28. II. 1.

<sup>116</sup> Id.

<sup>117</sup> Id., 3.

<sup>118</sup> Ep. 29.

<sup>119</sup> Id., 2.

nombrar a sus seguidores en el orden clerical, a fin de reafirmar su propia situación. En el caso del confesor Optato, es un índice de los logros que podían obtener los que se alinearan con sus políticas. Cipriano fundamenta su decisión en la necesidad puntual de enviar una carta a Roma por intermedio de un clérigo, y puesto que «sé que están ausentes muchos de los nuestros, y que los pocos que están ahí apenas cubren las necesidades del ministerio cotidiano, ha sido necesario ordenar a algunos nuevos para enviarlos»<sup>120</sup>. Esta situación se repite en las epístolas 38, 39 y 40; donde se nombra a Aurelio, Celerino y Numídico, en los comienzos del año 251<sup>121</sup>. En la primera de estas cartas el obispo aclara que en el caso de las ordenaciones de clérigos la costumbre es consultarse por anticipado y pesar en común la conducta y méritos de los candidatos, pero entiende que en ese caso el voto del propio Dios ha precedido al testimonio de los hombres. Una fórmula elegante para justificar un *coup de force*. Pasa a enumerar luego las vicisitudes de Aurelio en los combates por la victoria de la confesión, y en el cierre de este relato se acentúan sus condiciones personales: «sumiso por su humildad», «ejemplo de disciplina eclesiástica», «para enseñar cómo después de confesarle (a Dios) se distingue por la santidad de su conducta»<sup>122</sup>. Esta buena conducta es un premio para Aurelio que, a pesar de que «merecía los grados superiores del clerical» es ordenado como lector por Cipriano y los colegas que estaban allí presentes<sup>123</sup>. Esto es una forma de justificar la acción, puesto que según el obispo no sólo merecía el título otorgado, sino uno todavía mayor, con lo que, nombrándolo solamente lector de alguna manera se comete una injusticia, aunque de menor grado. Obviamente Cipriano es consciente de que estas decisiones generarán un grado de resistencias, más no sea por la forma en que son decididas; por lo que afirma que no duda de que será acogido de buen grado este hecho, de igual manera que cree que su clero desea que en su iglesia sean ordenados muchos de esas dotes. No se puede especular respecto del ascendiente que podría haber tenido Aurelio, o cualquiera de los otros propuestos para la ordenación. Pero tanto la introducción de la carta, como las consideraciones finales respecto de las condiciones de la elección, nos indican que el obispo se está moviendo con un margen de acción que sale de los cánones que la costumbre indicaba. Por eso es factible que hubiese un grado de resistencia a sus acciones, más allá de las personas elegidas para la ocasión. En la epístola 39, los considerandos para el nombramiento de Celerino son bastante más largos. No solamente se profundiza en la historia particular de las condiciones del martirio, sino que se relatan los antecedentes familiares del aspirante, lo que justifica aún más su elección: «la gloria de la descendencia abriga la corona de aquellos (los antepasados), y la nobleza de la estirpe acrecienta con su brillo la gloria de éste»<sup>124</sup>. Igualmente se justifica la acción por el favor del Señor, tan grande en este caso que «¿qué otra cosa quedaba por hacer sino elevarlo sobre el

<sup>120</sup> Id., I.

<sup>121</sup> DUQUENNE. op. cit., p. 145.

<sup>122</sup> Ep. 38, I, 3.

<sup>123</sup> Id., II, I. No sabemos quiénes pueden ser estos colegas, que aparecen también en las dos cartas posteriores. Evidentemente estas resoluciones fueron tomadas en el mismo momento.

<sup>124</sup> Ep. 39, III, 3.

estrado...?»; así como por las propias consideraciones del obispo, que destaca la humildad, docilidad y modestia, con lo que da ejemplo de conducta<sup>125</sup>. En el caso de Numídico, se lo promueve directamente a presbítero, sin hacerse mención alguna a la edad, puesto que en este caso estamos ya en presencia de un adulto<sup>126</sup>, y no de un joven que debe ser excusado por sus años. Nótese que, ya sea en el caso de Aurelio -donde se señala la necesidad no efectuada de un ascenso aún mayor-, como en el de Celerino y Numídico, Cipriano argumenta en favor de una posterior promoción. Lo que puede ser leído como una razón que apunte a sostener en principio la decisión episcopal unilateral de cara al resto de su clero. Según el obispo, es tan clara la necesidad de realizar estos ascensos, y se justifica tanto por sí misma, que no sólo se convalidará su decisión, sino que se promoverá nuevamente a los nuevos ordenados con el consentimiento del conjunto del clero. En síntesis, no solamente la elección es un *fait accompli*, sino que se descuenta el apoyo del conjunto del clero, porque, siempre según Cipriano, es evidente la resolución a tomar en estos casos particulares. Se trata de un manejo de la situación por parte del obispo que intenta no dejar margen para la duda, puesto que las acciones de estos confesores justificarían en principio su ordenación, e incluso *a posteriori* su promoción; dándose por sentado, desde ya, el consentimiento divino como primer argumento. La elección del momento indica el acierto en la utilización de los tiempos políticos, ya que aprovecha una situación de relajamiento en la tensión de su endeble posición y su progresiva estabilización, a partir del restablecimiento de vínculos con Roma y alineación de parte del clero consigo mismo. Cipriano presiona para incorporar a nuevos miembros al orden sacerdotal que, obviamente, resultarán fieles a sus puntos de vista.

El fin del año 250 es el momento en que finalmente se restablecen los contactos epistolares entre el clero romano y el obispo de Cartago, por intermedio de las epístolas 30, enviada por los presbíteros y diáconos de Roma, y 31, por los confesores romanos. El mismo inicio de la primera de estas cartas retrotrae las duras ironías de la epístola 8 y reconoce el valor de las actitudes de Cipriano: «...son dignos de doble alabanza los que, sabiendo que su conciencia sólo se debe al juicio de Dios, desean no obstante, que sus actos sean sometidos a la aprobación de sus hermanos»<sup>127</sup>. El tenor de la carta es de dureza hacia los apóstatas, observándose en ella el ascendiente de la perspectiva rigorista de Novaciano, reconocido como autor de la misma. Asimismo se destaca la necesidad de mantener una «justa severidad de la disciplina espiritual», lo que es un expreso aval a las posturas de Cipriano, aún cuando se está lejos de hacer siquiera algo cercano a una apología. Más bien algunas frases todavía destilan un gusto amargo por algunas de las actitudes del obispo: «Hay, pues, menos deshonor en no haber llegado nunca al elogio de la gloria que derrumbarse de la cima de ella. Menos reprochable es no haber sido honrado con un buen testimonio que haber perdido el honor de buenos testimonios. Menos condenable es no ser célebre sin lauro de virtudes que haber perdido la herencia de la fe y la propia gloria.

<sup>125</sup> Id., IV, 1. También véase IV, 3.

<sup>126</sup> Ep. 40, 1.

<sup>127</sup> Ep. 30, 1, 1.

Lo que se profiere, en efecto, para gloria de alguien, si no se conserva con solícitos esfuerzos, se torna en mal de animosidad que le ocasiona duros reproches»<sup>128</sup>. Aunque en realidad es solamente una cuestión de apreciación, la forma en que se presenta la comparación entre ambas situaciones, («es menos deshonor»), lo que en la práctica es finalmente un grado de deshonor) no deja de hacer referencia a la propia posición de Cipriano, que queda envuelta en estas comparaciones. Comparaciones que podrían ser catalogadas de poco felices, pero que existiendo el antecedente de la epístola 8, cobran una dimensión inevitable que cualquier clérigo -y sobre todo uno de las dotes que la propia redacción de la carta revela- con un mínimo de tacto político no podría dejar de pasar por alto. Por lo que se encuadran más bien en un marco de intencionalidad antes que de ingenuidad o impericia. No obstante ello, el conjunto de la epístola es un voto de confianza al obispo, y así lo entenderá Cipriano, quien ya había pasado por alto numerosas ironías en su comunicación con Roma, y no tendrá inconveniente en volver a hacerlo, concentrándose en los elementos positivos de la carta que servirán a sus propios intereses. Se concuerda en ella con las opiniones del cartaginés respecto del tratamiento de los caídos: «Lejos, por tanto, de la iglesia romana la relajación en su vigor con una facilidad profana y debilitar la severidad socavando la autoridad de la fe, de modo que cuando todavía no sólo están por los suelos, sino que caen aún restos y ruinas de los hermanos, se aplicaría con excesiva precipitación el remedio de las reconciliaciones, que indudablemente no sería eficaz»<sup>129</sup>. Asimismo concuerda con la postura de diferir estas resoluciones hasta la paz de la iglesia, para recién entonces evaluarlas consultando el parecer de obispos, presbíteros, diáconos y legos que permanecen fieles<sup>130</sup>.

La carta de los confesores es igualmente un apoyo para Cipriano, aunque es evidente que sus autores no guardan resquemores. Es enormemente elogiosa, pomposamente florida y repetida en agradecimientos en respuesta a la epístola 20 proveniente de Cartago<sup>131</sup>. Incluso hay una referencia explícita a su alejamiento de la comunidad: «He ahí otro motivo de gozo para nosotros: aunque provisionalmente por las circunstancias, habéis estado separado de los hermanos, no habéis faltado, sin embargo, a este deber de vuestro episcopado; con vuestras cartas frecuentes habéis confirmado a los confesores; habéis proporcionado los gastos necesarios a costa del fruto legítimo de vuestros sudores; habéis estado presente de algún modo en todos los trances; en ninguna función de vuestro cargo claudicasteis como un desertor de la obligación»<sup>132</sup>. Poco después sigue un apoyo incondicional a los puntos de vista sostenidos por Cipriano con respecto a los *lapsi*. Los confesores romanos destacan la actitud del obispo de haber reprimido a quienes habían arrancado de los presbíteros la paz, tanto como aquellos que la habían entregado con excesiva facilidad, concordando igualmente con la necesidad de consultar a obispos, presbíteros, diáconos, confesores y a los mismos legos antes de decidir sobre el perdón

<sup>128</sup> Id., II, 2.

<sup>129</sup> Id., III, 3.

<sup>130</sup> Id., V, 3.

<sup>131</sup> Véase en general Ep. 31.

<sup>132</sup> Id., VI, 1.



definitivo. Se debe notar que existe una explícita referencia a la cuestión del número: «Que no se animen por ser muchos, sino, al contrario, les contenga el mismo hecho de no ser pocos. Nada puede importar para atenuar el delito el número de pecadores impudentes, sino la vergüenza...»<sup>133</sup>; donde queda claramente expresada la noción de que la multitud es un argumento que opera en contra de la idea de rigorismo, y que poco después será utilizado inversamente por el mismo Cipriano.

Una vez recibidas ambas cartas el obispo no se demora en difundirlas entre el clero de Cartago. Tanto el restablecimiento de los contactos con Roma, como el apoyo respecto de sus propios puntos de vista fortalecen la posición de Cipriano en relación a su clero disidente y a su política frente a los apóstatas. Igualmente la comunión de ideas con el grupo de confesores romanos seguramente abrirá una brecha entre los cartaginenses, por lo que Cipriano se apoya en esta epístola para tratar de reconstituir su poder sobre este grupo. Asimismo insta a quienes reciban estas copias para que las distribuyan entre obispos, colegas forasteros, presbíteros, diáconos, «y si quisieran sacar copia de las cartas para llevarlas a los suyos, se les permita hacerlo»<sup>134</sup>. El obispo es consciente de que este espaldarazo no sólo sostiene su figura, sino que crea los instrumentos necesarios para convalidar institucionalmente los puntos de vista de la facción de la cual él mismo es miembro. Por eso señala: «he encargado al lector Satyro, nuestro hermano, que autorice la transcripción a todos los que lo deseen, para que, al reglamentar de algún modo provisionalmente la situación de la iglesias, vayamos todos acordes fielmente»<sup>135</sup>.

Cabe considerar dentro del análisis de la problemática de los *lapsi*, la cuestión de las intenciones que habría tenido el obispo respecto de la penitencia de los apóstatas. Grattarola<sup>136</sup> sostiene que Cipriano en ningún momento excluyó la posibilidad de otorgar la paz a todos los penitentes. Entiende igualmente que esto no garantizaba la ausencia de la lucha de los apóstatas en favor de la remisión inmediata de los pecados, justificando estas acciones a partir de las características particulares que el edicto de Decio había generado en la comunidad cristiana, y que son equiparables también en Roma o Alejandría. Para Sage<sup>137</sup> la cuestión del castigo y la readmisión forma la dificultad central de la administración de Cipriano. Observando la problemática desde un punto de vista teológico, resume la discusión presentando, por un lado, a quienes entienden que la idea de aplicar penitencia por los pecados precedió a la crisis de Decio, y, por el otro, a los que sostienen que en realidad fue su consecuencia. En contra de Grattarola, sostiene que el obispo de Cartago mantenía la postura de no perdonar la idolatría, pero esta posición entró en crisis por el gran número de apóstatas, y por la situación en la que se vio envuelto respecto de su clero y del de Roma. Para aclarar este problema sería conveniente salir de la cuestión de las intenciones. Es evidente que el fenómeno desatado en la comunidad cristiana del 250 excedió la capacidad de previsión de su jerarquía, la cual se vio desbordada por

<sup>133</sup> Id., VI. 3.

<sup>134</sup> Ep. 32. 2.

<sup>135</sup> Id.

<sup>136</sup> P. GRATTAROLA. «Il problema...», op. cit., p. 15, notas 105 y 107.

<sup>137</sup> M. M. SAGE. Cyprian. op. cit., p. 217 y ss.

los acontecimientos. Por lo cual plantear el problema a partir de la perspectiva de las «verdaderas intenciones» de Cipriano no nos lleva a nada, puesto que elaboró las repuestas en la medida en que fue capaz de dominar la compleja situación en la cual estaba inmerso. Igualmente, no puede separarse el entendimiento del porqué de sus respuestas del análisis de la situación política desatada. La construcción de la doctrina de la penitencia está tan ligada a los convencimientos teológicos del obispo, como a las constricciones que le imponía su propia crisis como jerarquía. Por eso destacamos que hay que colocar en primer plano la necesidad de reconstituir la cadena jerárquica como condición primaria para la elaboración de la doctrina de la penitencia. La norma penitencial sólo es viable a partir de la efectiva sanción por parte de una autoridad constituida, y reconocida como tal. Es evidente que, si bien es cierto que Cipriano no niega la comunión desde un primer momento -como sostiene Grattarola-, su posición varía desde una dureza manifiesta (*De Lapsis*, 17) a la consideración política del problema que lo lleva a argumentar a favor de la esperanza del perdón para que los fieles no abandonen la iglesia: «quien, separado de la iglesia por dureza y crueldad, se vuelva al camino de los gentiles y a las obras del siglo, o viéndose rechazado por la iglesia se pase a los herejes y cismáticos, en donde, aunque diere su vida después por el nombre (de Cristo), fuera de ella, y separado de la unidad y caridad, no podrá ser coronado en la muerte»<sup>138</sup>. Fuertes consideraciones de tipo institucional antes que teológicas son las que están determinando las razones que mueven a la jerarquía a adoptar estas medidas. No se excluyen de ellas ni el abandono de la institución por parte de los *lapsi*, ni la consideración de una efectiva competencia por parte de la iglesia de los cismáticos<sup>139</sup>, más afectos a otorgar el perdón, que se presentan como una alternativa viable para los apóstatas sin esperanzas. Por eso, la elaboración de la teología penitencial no se entiende sin la fuerte preocupación institucional que forma parte del centro mismo de la cuestión. Los principios teológicos no son los que explican la particular toma de estas decisiones.

#### 4) Consideraciones finales

Como se ha intentado demostrar hasta ahora, no han sido los condicionamientos teológicos los que explican las actitudes tomadas por Cipriano en relación al problema generado por la intervención estatal en la organización de la comunidad cristiana de Cartago. Las consecuencias directas de esta intervención son la secuela masiva de *lapsi*, y la más exclusiva de confesores. La particularidad de la situación interna de la iglesia cartaginense es la de estar previamente debilitada por enfrentamientos internos que todavía no habían sido resueltos en el momento en que se instrumentó desde el estado el edicto de Decio. Por lo tanto el liderazgo de Cipriano estaba cuestionado por parte de su mismo clero, en particular un sector disidente entre cuyos

<sup>138</sup> Ep. 55. 17. 2.

<sup>139</sup> Véase P. GRATTAROLA. «Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano». *Riv. di Storia della Chiesa in Italia* 38-2 (luglio-Dic. 1984), pp. 367-390.

integrantes se encontraban aspirantes al cargo al que aquél había accedido, ayudado -como hemos visto- por su ascendiente social, su manejo de la retórica y sus potenciales contactos. La comunidad cristiana cartaginense demostró estar bien integrada a las estructuras político-sociales gubernamentales, lo que implicó la masiva participación en las muestras de adhesión solicitadas por el emperador Decio en su advenimiento al gobierno. Igualmente esto generó una crisis institucional dentro del marco de la estructura eclesiástica, en la medida en que desde su jerarquía se planteó una incompetencia entre la fidelidad política, expresada desde el culto pagano tradicional, y la fidelidad religiosa. La consecuencia fue un sinnúmero de apóstatas, cuyo estatuto respecto de la iglesia se fue elaborando en la medida en que se desarrollaba el problema. Como se ha destacado, la jerarquía eclesiástica fue superada por la situación y tuvo que acomodarse a ella paulatinamente, generando un consenso en la opinión del episcopado en función de las soluciones al problema planteado. Como consecuencia de este proceso se elaboró una normativa, que luego fue ratificada en los concilios cartaginenses, cuyo esqueleto fue bosquejado por Cipriano y que tomó cuerpo en su opúsculo *De lapsis*. La demanda de los apóstatas, una vez que las relaciones con el estado volvieron paulatinamente a la normalidad, fue la de ser reincorporados como miembros plenos de la iglesia rápidamente. La elaboración de una normativa para regular esas demandas favoreció la concentración de poder que la institución del episcopado venía acumulando. El conflicto con los confesores es una parte constitutiva de la misma problemática, en la medida en que representa la manifestación de acciones facciosas, o incluso individuales, que se expresaron ignorando, y a veces desafiando, a las autoridades eclesiásticas constituidas. Esto debe leerse dentro de la dinámica más amplia del conflicto permanente entre la aparición de un grupo que se atribuye la capacidad de interpretar y sancionar desde un lugar institucional, un topos estructural, y la capacidad de resistencia de quienes se encuentran dentro de ese mismo marco y tienen diferentes grados de cuestionamiento a esa estructuración. El acto mismo de estructuración institucional, así como la gestión del discurso religioso y la elaboración de su norma ritual, implican necesariamente la aparición de conflictos con los sectores más dinámicos que no se dejan encuadrar fácilmente por estas estructuras. En el caso particular de la iglesia de Cartago, se ha observado que a esta problemática general se le suma el vacío de poder generado por la ausencia de Cipriano, lo que posibilita el agravamiento del conflicto entre plebe y jerarquía, y -dentro de la misma jerarquía- en diferentes niveles del clero.

Como conclusión preliminar se destaca el lugar de preferencia que tienen las consideraciones institucionales y políticas dentro del marco general de la elaboración de la teología de Cipriano. Incluso ahondando la profundidad de esta idea, afirmariamos la necesidad imperiosa de entender la lógica del discurso teológico no como efecto de la reflexión ontológica divina sino como producto de razones topológicas institucionales, por lo menos en el caso de la iglesia católica organizada a partir de su estructuración jerárquica.

La reflexión sobre lo divino que se desarrolla en la iglesia cristiana católica, está construida desde un imaginario que se construye desde una organización institucional jerárquica, por lo menos desde los comienzos del siglo III. Este marco conceptual es

un horizonte desde el cual se construye dicha reflexión, así como el pensamiento que analiza la regulación de los actos rituales. Por eso la teología está teñida de las consideraciones que organiza la lógica de los lugares de poder en dicha institución.