

La contribución del cristianismo temprano al paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo (siglos II-IV).

del Olmo Ismael.

Cita:

del Olmo Ismael (2013). *La contribución del cristianismo temprano al paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo (siglos II-IV)*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/57>

XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 8

Título de la Mesa Temática: “Poder y construcción de la autoridad en el judaísmo y el cristianismo entre la Antigüedad Clásica y la Alta Edad Media”

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Esteban Leopoldo Noce, Mariano Agustín Splendido, Rodrigo Laham Cohen

**La contribución del cristianismo temprano
al paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo (siglos II-IV)**

*Ismael del Olmo
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras
delolmoismael@hotmail.com*

1. Introducción

La incipiente demonología cristiana de los primeros siglos de nuestra era no jugó un papel menor en el ya tan discutido conflicto entre paganismo y cristianismo. Es cierto que la vieja imagen de este enfrentamiento como una batalla entre dos bloques

irreductibles ya no es aceptada por la historiografía, que se ocupa de intersecciones, intercambios y resignificaciones (Betz, 1998: 6). Por poner sólo un ejemplo, a poco de morir, Werner Jaeger explicaba en una célebre obra que la tradición cristiana se nutrió por completo de la cultura griega —a largo plazo, hasta podríamos hablar de una fagocitación. Sabemos que la expansión de la secta fuera de las fronteras del Mar Muerto fue precedida por siglos de difusión de la civilización griega, y que sin esta evolución hubiera sido improbable el éxito de las sucesivas misiones cristianas, y por lo tanto, el surgimiento de una religión mundial. En este sentido, la redacción en Alejandría de la Septuaginta, y su posterior uso en la evangelización del área grecorromana, es un punto capital. Argumentos, retórica, principios teológicos, el significado y sentido mismo de conversión y *ekklesia*; aún con sus originalidades innegables, elementos centrales de la cultura cristiana son, según Jaeger, inentendibles sin el filtro de la *paideia* griega (Jaeger, 1961).

Sin embargo, parece legítimo seguir partiendo del conflicto como un rasgo propio del desarrollo cristiano. Las derivas demonológicas que nos proponemos subrayar, como bien ha investigado E. Pagels, están íntimamente relacionadas con la estructura y los orígenes de la religión cristiana (Pagels, 1996). Es posible afirmar que, a lo largo de su historia, una de las expresiones del exclusivismo cristiano ha sido la figura del demonio. La cuestión no deja de ser paradójica en el momento mismo en que el monoteísmo cristiano exige adjetivación. Como ha subrayado convincentemente Jeffrey Russell, existe un conflicto irresuelto (y quizá irresoluble) en el corazón del cristianismo entre monoteísmo y dualismo; la demonología, en este sentido, es una expresión de la tensión entre el Dios omnipotente, omnibenevolente y omnicreador, y el hecho incontrastable de la existencia del mal. Mientras que la ortodoxia judía clausuraba la vía insidiosa hacia un dualismo mitigado abierta por los apocalípticos y los esenios, el Nuevo Testamento se hacía eco de la tendencia, dando al demonio algo más que la tibieza de una alegoría. Ciertamente, aún creado, subordinado, limitado y permitido, el mal continuó siendo parte *activa* en la batalla cósmica que preludiaba la llegada del Reino. Esta presencia ineludible convierte a los seguidores de Cristo en dualistas moderados (Russell, 1981: 11, 25, 30-32).

La importancia del demonio en la construcción del cristianismo es evidente. Los seguidores de Cristo tomaron la figura ambigua del *daimon* greco-romano, potencia espiritual intermediaria entre Dios (o el primer Principio) y el hombre, y la cargaron de una negatividad absoluta (Brakke, 2006: 11). Mientras que en el medio pagano el término podía aplicarse a las divinidades y a su esfera de acción, el cristianismo temprano se apresuró a confinarlo en las entidades infernales, desacreditando así

fábulas, leyendas y filosofías como un todo (Russel, 1981: 48). Más importante aún: negaron sacralidad a los dioses de los gentiles, asimilándolos a esos seres intermedios. Lo expone claramente Lactancio en sus *Divinarum Institutionum*: no hace falta creer a los apologetas cristianos para descubrir el fondo diabólico de la religión pagana, sino al mismo Homero y a los diversos poetas y filósofos que alternativamente llaman a sus deidades dioses y demonios: “*credant Homero, qui summum illum Jovem daemonibus aggregavit: sed et aliis poetis ac philosophis, qui eosdem modo daemones, modo deos nuncupant*” (Lactancio, 1841-1864: col. 534).

La presente comunicación tiene por objetivo centrarse en un punto de esta demonología temprana: el paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo. Visitaremos diversos apologetas de los siglos II al IV, y sus variadas opiniones respecto de este paradigma, protagonista del Nuevo Testamento y el ministerio crístico, centrándonos en algunas de sus aristas: cómo trataron la cuestión del rito exorcístico, es decir qué primeros elementos juzgaron parte necesaria de la efectividad del ritual (la importancia del nombre de Jesús, de la fe de los oficiantes, del signo de la cruz); su carácter de evidencia sensible de la superioridad cristiana frente a los dioses de los gentiles, ahora denigrados como demonios; el tratamiento de la posesión como instrumento capaz de explicar rituales paganos, siempre en el ámbito semántico de la locura. Consideramos útil, al momento de discutir sobre el poder y la construcción de la antigüedad en el ámbito del cristianismo, subrayar los alcances de este paradigma demonológico al momento de su formación.

II. Construir el rito exorcístico

A poco de avanzar en la búsqueda de los elementos primigenios del rito en los siglos iniciales de la era cristiana, podemos observar la concepción evidencial y probatoria que guardaban los apologetas sobre el exorcismo. Justino Mártir, por ejemplo, lo convierte en parte integral de la misión salvífica. En su segunda *Apología*, y como ejemplo de aquél dualismo mitigado al cual refería J. Russell, Justino defiende la figura de Cristo en un doble frente; su Encarnación y posterior paso por la Tierra se liga al beneficio de los creyentes, pero también a la destrucción de los demonios: “*Nam et homo factus est, ut antea diximus, de Dei et Patris voluntate partu editus pro credentibus hominibus et ad daemonum eversionem*”. Remarquemos que, para el autor, esa autoridad destructiva sobre los demonios se despliega desnuda ante los ojos de los críticos romanos (*in omnium oculis geruntur*) a través de la miríada de endemoniados que en el mundo y en su misma ciudad son exitosamente exorcizados en el nombre de Cristo: “*Plurimos enim daemones agitatos in toto orbe et in urbe vestra, multi ex nostris Christianis, cum per*

nomen Jesu Christi sub Pontio Pilato crucifixi adjurarent” (Justino Mártir, 1841-1864: col. 454).

La importancia del exorcismo como marca evidente de autoridad se encuentra a su vez presente en el *Liber ad Scapulam*, de Tertuliano. En esta obra apologética, el teólogo cartaginés se ocupa de resaltar el papel de los exorcismos en la lucha contra los demonios. El acento está puesto en el carácter público del triunfo; ciertamente, muchísimos hombres pueden señalar que los posesos han sido liberados (*de hominibus expellimus, sicut plurimis notum est*) (Tertuliano, 1841-1864: col. 700). La utilidad y publicidad de los exorcismos servirá a Tertuliano para acusar duramente a los persegutores paganos: aquellos que aconsejan al emperador, dice el cartaginés, ocultan deliberadamente la ayuda que los cristianos prestan contra las fuerzas del mal. El teólogo alega pruebas: el amanuense de uno de estos jueces, por ejemplo, molestado por el demonio, fue liberado por cristianos (*liberatus est*). Tertuliano invierte algún esfuerzo en atraer a su causa el testimonio acreditado de la elite romana: sin comenzar siquiera a hablar de los simples (*de vulgaribus enim non dicimus*), es preciso decir que muchos hombres de rango fueron aliviados de demonios y enfermedades por aquellos a los que se persigue (Tertuliano, 1841-1864: col. 703).

Sabemos que el cartaginés fue uno de los primeros en reclamar por el status expiatorio que habían alcanzado los cristianos durante el siglo II. Las comunidades antiguas temían la furia de los dioses, con sus sequías, terremotos, pestes y hambrunas; muchos de los mártires tempranos surgieron de estas persecuciones todavía locales, en las que los magistrados respondían al prejuicio popular (Gaddis, 2005: 32). En este sentido, a la temática de la perceptibilidad de la evidencia exorcística que delineamos, podemos agregar, desde Tertuliano, un intento por construir una *especialización* cristiana en esta actividad, con el fin de hacerla imprescindible en un medio hostil. En su *Apologeticus*, el autor pregunta quiénes, a falta de los cristianos, liberarían a los ciudadanos de los enemigos ocultos, aquellos que asaltan sus espíritus y arruinan su salud. Y especifica: “*a daemoniorum incursibus dico, quae de vobis sine praemio, sine mercede depellimus*”; el exorcismo de los posesos aparece aquí como actividad característica de los cristianos, quienes la llevan a cabo sin pedir recompensa (Tertuliano, 1841-1864: col. 463). Explícitamente, Tertuliano insinúa que sólo ese servicio es suficiente para que los romanos consideren detener sus persecuciones; los exorcismos, esa importante protección (*tanti praesidii*), hace necesarios (*necessarium*) a los cristianos. Suspenderlos y dejar a los paganos a merced de la posesión de estos espíritus inmundos sería venganza suficiente (*suffecisset... ultioni, quod vacua exinde possessio immundis spiritibus pateretis*) (Tertuliano, 1841-1864: col. 464). Más tarde, Tertuliano afirmará

que el exorcismo es una tarea exclusivamente cristiana, cuya simplicidad es más poderosa que cualquier ciencia pagana; en efecto, los cultores del verdadero Dios no deben ser confundidos con los gentiles, porque en nombre de ningún filósofo se podrá ahuyentar demonios: “*philosophi enim non christiani cognominantur. Nomen hoc philosopharum daemonia non fugat*” (Tertuliano, 1841-1864: cols. 502-503).

El exorcismo como evidencia del acceso cristiano a lo sagrado no sólo fue utilizado en contra de los paganos. Tempranamente, la comunidad de fieles debió enfrentarse al problema de su propia definición, lo que la llevó a tratar sus disidencias internas. Ireneo de Lyon es, en este sentido, fundamental. Su *Adversus haereses* es uno de los primeros testimonios en los que la construcción plenamente dialéctica de la ortodoxia —una definición sustancial de la herejía es, por otra parte, imposible— apela al criterio de la sucesión apostólica, entre otras cosas, para reclamar un monopolio de producción de signos eficaces (Russel, 1981: 87). Aquí vemos actuar al exorcismo en tanto evidencia de los verdaderos *sectatores* de Cristo, lo que, en última instancia, revelará sus posibilidades proselitistas.

En efecto, el heresiólogo reserva el poder de los milagros a los que considera auténticos seguidores de Cristo: “*in illius nomine, qui vere illius sunt discipuli ab ipso accipientes gratiam, perficiunt ad beneficia reliquorum hominum*” (Ireneo de Lyon, 1857-1866: col. 829). La conexión entre los portentos crísticos y los de sus partidarios funciona al menos en dos niveles: Graham Twelftree, por ejemplo, considera que Ireneo buscó defender en este pasaje la realidad de los milagros de Jesús insistiendo en que todavía en sus tiempos éstos seguían produciéndose entre sus herederos leales (Twelftree, 2007: 251). Por otra parte, no es menos cierto que el *Adversus* es uno de los intentos más sólidos y tempranos por defender las prerrogativas ortodoxas a lo sagrado, y a partir de ellas, ampliar la influencia institucional. En el nombre de Cristo, y por su gracia, comienza el autor, aquellos que son sus verdaderos discípulos logran re-producir sus milagros por el bien de los hombres. Entre éstos, encontramos listados la capacidad de ver el futuro, las visiones, las profecías (*dictiones propheticas*); curar enfermedades por imposición de manos (*manus impositionem*) y resucitar muertos (*mortui resurrexerunt*). Pero, y esto resulta significativo, antecediendo la lista encontramos el poder del exorcismo: “*Alii enim daemones excludunt firmissime et vere, ut etiam saepissime credant ipsi, qui emundati sunt a nequissimis spiritibus, et sint in Ecclesia*”. Algunos cristianos pueden verdaderamente (por oposición a los herejes) arrancar espíritus; y muy a menudo (*saepissime*), los así purificados creen (*credant... qui emundati sunt*). Es posible notar en el tono del pasaje que los endemoniados no pertenecen, hasta el momento del accionar exorcístico, a la comunidad cristiana. Subrayemos entonces que

—y es una aclaración que el autor no repite en el resto de su listado de milagros— Ireneo considera este signo particular como un arma proselitista de envergadura. En efecto, luego de los exorcismos, los liberados pueden ser encontrados en la Iglesia (*et sint in Ecclesia*) (Ireneo de Lyon, 1857-1866: col. 829).

En las *Divinarum Institutionum libri septem* de Lactancio, volvemos a encontrar la idea de la potencia exorcística del nombre de Jesús. Los demonios, dice, temen y huyen de los justos que los ahuyentan de los cuerpos a través del nombre divino: “*et cum corpora hominum occupant, animasque divexant, adjurantur ab his, et nomine Dei veri fugantur*”. Lactancio relata el efecto eminentemente *material* que este nombre tiene sobre los demonios: al escucharlo, tiemblan, aúllan, se declaran abrasados y vencidos (*quo audito tremunt, exclamant, et uri se verberarique testantur*); este nombre, por otra parte, los obliga a confesar quiénes son, cuándo y de qué modo entraron en los hombres (*et interroganti qui sint quando venerint, quomodo in hominem irrepserint, confitentur*). La virtud de ese nombre divino, finalmente, los tortura hasta expulsarlos (*sic extorti et excruciatu virtute divini nominis exsolantur*). (Lactancio, 1841-1864: col. 623).

Pero más importante para el futuro del ritual, Lactancio parece haber sido el primero en sostener el poder apotropaico de la señal de la cruz. Señala su efecto sobre los demonios: “*Quanto terrori sit daemonibus hoc signum, sciet qui viderit quatenus adjurati per Christum de corporibus, quae obsederint, fugiant*” (Lactancio, 1841-1864: cols. 531-532). Remarquemos, como venimos haciéndolo, el status de *perceptibilidad* de la acción exorcista (*sciet qui viderit*), y el hecho de que ahora no sólo el nombre de Jesús, sino el mismo signo (*hoc signum*) se compromete en el acto. Ambas condiciones marcan la diferencia entre la sencillez primigenia de la acción crística y la construcción ritual de sus seguidores:

Nam sicut ipse, cum inter homines ageret, universos daemones verbo fugabat; hominumque mentes emotas, et malis incuribus furiatas, in sensus pristinos reponebat: ita nunc sectatores ejus eosdam spiritus inquinatos de hominibus, et nomine magistri sui, et signo passionis excludunt (Lactancio, 1841-1864: col. 532).

Durante su paso entre los hombres, Jesús exorciza con su sola palabra (*daemones verbo fugabat*); sus seguidores (*sectatores*), en cambio, deben recurrir a la autoridad de su nombre (*nomine magistri sui*) y del signo de su Pasión (*signo passionis*). Lactancio insiste en probar (*probatio*) la eficacia de la señal de la cruz a través de una anécdota concreta: un verdadero sabotaje cultural cristiano que pone en evidencia la naturaleza

demoníaca del culto pagano. Si algún hombre, comienza el autor, asiste a una ceremonia gentil con la frente marcada por el signo (*signatam frontem gerens*), el sacrificio será ineficaz y el oficiante quedará sin respuesta de los dioses. Lactancio no parece suponer; refiere el hecho como una anécdota real: “*Cum enim quidam ministrorum nostri sacrificantibus dominis assisterent, imposito frontibus signo, deos illorum fugaverunt, ne possent in visceribus hostiarum futura depingere*” (Lactancio, 1841-1864: col. 532). Ciertos ministros cristianos (asumimos que ocultando su filiación religiosa) son enviados a asistir a los sacerdotes paganos con sus frentes marcadas; el propósito del sacrificio, en este caso averiguar el futuro por las vísceras de la víctima (*in visceribus hostiarum futura depingere*), no puede concretarse; por alguna razón, los dioses de los oficiantes huyen (*deos illorum fugaverunt*). Cuando, a instancias de estos mismos demonios (*instigantibus iisdem daemonibus*), los arúspices caían en la cuenta del sabotaje, se quejaban de que hombres profanos (esto es, cristianos) atendieran un rito sagrado. Muchas veces, acota Lactancio, recurrían al poder secular (*egerunt principes suos in furorem*) para que destruyeran los templos del verdadero Dios.

Lactancio reseña el episodio como una batalla a nivel de poder sobrenatural, una en la cual los dioses de los gentiles son claramente los vencidos. Incluso luego de esto (*tamen ex hoc*), rezonga el autor, los paganos no pueden entender que, o la cristiana es la verdadera religión, o que la suya es la falsa (*aut hanc veram religionem... aut illam falsam*). La defensa de los gentiles según la cual los demonios abandonan los templos no por miedo sino por odio, es rechazada de plano por Lactancio. ¿No convendría más a su supuesta majestad castigar inmediatamente a aquellos que odian, en lugar de huir (*praesentibus poenis afficerent potius, quam fugerent*)? Es evidente, entonces, que no pueden acercarse ni dañar a aquellos en los cuales ven la marca celestial de la cruz, que funciona como un muro inexpugnable (*coelestem notam... inexpugnabilis murus*) (Lactancio, 1841-1864: col. 533).

Décadas antes de que Lactancio contribuyera al proceso de formación del rito exorcístico a través de sus consideraciones acerca del poder de la señal de la cruz sobre los demonios, Minucio Félix, en su *Octavius*, producía referencias pasajeras a un elemento exorcístico más allá del nombre divino, y uno que traería conflictos teórico-prácticos insolubles en el futuro. En el marco de la crítica a los dioses paganos, Minucio expone: “*Adjurati enim per Deum verum et solum, inviti miseris corporibus inhorrescunt: et vel exsiliunt statim, vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adjuvat, aut gratia curantis aspirat*” (Minucio, 1841-1864: col. 326). Vemos aquí el punto básico: el exorcismo, por el nombre de Dios, lanza fuera a los demonios (*exsiliunt*). Pero hay algo más: la eficacia del rito depende ahora, también, de los

hombres involucrados, sea por la fe del paciente (*fides patientis*) o la gracia del curador (*gratia curantis*). El apologeta no desarrolla esta intuición: ¿cómo actúa esa fe o esa gracia en el poder divino del exorcismo? ¿Qué grado de influencia poseen? ¿Es una más necesaria que la otra? ¿Son mutuamente excluyentes? ¿Deben los curadores poseer algún cargo específico dentro de la comunidad? Imposible tener respuestas para preguntas que la teología de la época todavía no se formulaba.

III. Dioses paganos y demonios cristianos

El sustrato demoníaco del paganismo

Comentábamos que la literatura cristiana de los primeros siglos convirtió a los dioses paganos en demonios. La adscripción de las prácticas religiosas paganas al imperio demoníaco permitió a los primeros cristianos combatir la totalidad de los variados ritos y tradiciones politeístas como si de un solo frente se tratara (Fox, 1986: 326). Veremos cómo este tópico fecundo se entrelaza con nuestro objeto de estudio.

Comencemos por Minucio Félix. En un pasaje de su *Octavius*, el abogado romano liga explícitamente dioses paganos, posesión, y exorcismo; ciertamente, fiel a una de las primeras tradiciones cristianas, remarca la presencia demoníaca (*impuri spiritus*) en todos los aspectos de la religión y la teología paganas, como la magia, la filosofía, las estatuas, las imágenes, y los vates, arúspices, y oráculos (*a magis, a philosophis... sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt... inspirantur interim vatibus.... dum nonnumquam extorum fibras animant... oracula effidunt falsis pluribus involuta*) (Minucio, 1841-1864: cols. 323-324). El descrédito del culto gentil también hace lugar a la locura: el apologeta afirma que muchos arrebatados (*furentes*), a quienes puede verse debatirse en público como locos y alborotados (*in publicum videtis excurrere... sic insaniunt, sic bacchantur*), no son más que profetas sin templo (*vates et ipsi absque templo*), significando con esto que existe un lazo concreto entre insania y culto pagano. Este furor, comenta Minucio, es de clara instigación demoníaca (*in illis instigatio daemonis*), y tiene por objetivo el engaño de la oniromancia. El *Octavius* trae a colación un ejemplo al parecer contemporáneo, según el cual Júpiter había ordenado a uno de estos arrebatados la reinstauración de los juegos públicos (*ut Jupiter ludos repeteret ex somnio*) (Minucio, 1841-1864: cols. 324-32). Así, entrelazados los tópicos de la locura y la demonización, Minucio desacredita las pretensiones paganas a la profecía y la adivinación por sueños, práctica central de la comunicación grecorromana con lo sobrenatural.

El objetivo de los seres infernales, comenta el apologeta, es simple: obstaculizar el camino al cielo y al verdadero Dios, llamando al hombre a las cosas materiales (*a coelo deorsum gravant, et a Deo vero ad materias avocant*). En este punto de su diatriba, Minucio introduce la descripción de una posesión diabólica:

...vitam turbant, omnes inquietant, irrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant: ut nidore altarium, vel hostiis pecudum saginati remissis, quae constrinxerant curasse videantur (Minucio, 1841-1864: col. 324)

Queda claro, entonces, que los demonios, espíritus sutiles (*spiritus tenues*), perturban la vida y la quietud de los hombres, introduciéndose secretamente en sus cuerpos (*irrepentes etiam corporibus occulte*); una vez allí, son capaces de provocar enfermedades, aterrorizar las mentes y retorcer sus miembros. Lo interesante es que Minucio liga aquí la posesión diabólica a la religión pagana de modo explícito: como perversos maquiavélicos, los demonios poseen los cuerpos de los hombres con el solo fin de forzarlos a su culto (*ut ad cultum sui cogant*) y engañarlos, haciéndoles creer que los sacrificios de animales o los vapores de los altares son los que los liberan de un daño que ellos mismos produjeron.

La asociación de las prácticas gentiles con el ámbito semántico de la locura y de lo demoníaco —y en especial con la posesión y el exorcismo— se encuentra también en Orígenes, contemporáneo de Minucio. En su *De principiis*, al momento de teorizar sobre las potencias espirituales, el gran teólogo alejandrino inserta una interpretación del arte de la poesía y la adivinación paganas directamente ligada a la influencia de los espíritus infernales. Los mismos griegos, dice Orígenes, admiten que la poesía no puede existir (*non posse constare*) sin la locura. Al parecer, el autor no la considera natural, sino imbuida: las leyendas paganas advierten que los poetas (*vates*, “inspirados”) suelen ser ocupados repentinamente por cierto espíritu de la locura (*subito insaniae cuiusdam spiritu esse subpletos*). La presencia del demonio es todavía más explícita en los adivinos, magos, *maleficos*, y sus víctimas:

Quid autem dicendum est etiam de his, quos divinos appellant, a quibus per inoperationem daemonum eorum, qui eis praesunt, versibus arte modulatis responsa proferuntur? Sed et hi, quos magos vel maleficos dicunt, aliquotiens daemonibus invocatis supra pueros adhuc parvae aetatis, versu eos dicere poëmata admiranda omnibus et stupenda facerunt (Orígenes, 1913: 259).

Aquellos individuos modulan sus respuestas por las obras de los demonios que los gobiernan; suelen invocar demonios sobre niños pequeños (*daemonibus invocatis supra pueros*), con el fin de que reciten poemas para la admiración y maravilla de todos. Como vemos, y aunque Orígenes no lo expresa abiertamente, se recurre aquí a un vocabulario ligado a la imaginería de la posesión diabólica: para el caso de los poetas, el verbo *subpleo* o *suppleo* indica que el demonio “completa”, o “sustituye” el espíritu de los poetas con la locura; los adivinos, por su parte, están gobernados (*praesunt*) por los demonios; los magos y *maleficos*, finalmente, parecen gozar del poder de producir una posesión a voluntad. Todos ellos, dedicados al contacto con las potencias oscuras, acaban bajo el control de los demonios, literalmente “llenos” por sus obras (*eorum inoperationibus repleantur*) (Orígenes, 1913: 260). Lo que *De principiis* deja entrever, sin embargo, el *Contra Celsum* lo expone de modo manifiesto. Sobre la adivinación pagana, el autor pregunta: si la profetisa de Pythia, durante sus vaticinios, está arrebatada de sí (*extra se rapitur*) y no es dueña de sí misma (*sui compos non est*), ¿qué otro espíritu podría ser el que oscurece su juicio excepto aquellos demonios que los cristianos derrotan en los posesos (*ex obsessis profligant*)? (Orígenes, 1857-1866: col. 1426).

Confesiones diabólicas

Con el fin de fundamentar los ataques retóricos que convierten a la religión pagana en mero culto demoníaco —y a la vez enfatizar el carácter eminentemente evidencial del exorcismo que venimos describiendo— los primeros autores cristianos recurrieron a un testimonio experto: el de los mismos agresores infernales. Volvamos a Minucio: son los demonios, dice, los que confiesan (*confiteri*) la verdad y corroboran sus dichos cuando, obligados por el tormento de las palabras y el fuego de las plegarias cristianas, son exorcizados de los cuerpos: “*ipsos daemonas de semetipsis confiteri, quoties a nobis et tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur*”. A través de este rito, Saturno, Serapio, Júpiter, o cualquier otro demonio venerado (*et quidquid daemonum colitis*), exponen lo que son (*quod sunt*, quizá traducible por “su verdadera naturaleza”) (Minucio, 1841-1864: cols. 325-326). Minucio insta a sus lectores a creer esta confesión; los “dioses” no pueden mentir en este punto, revelando ser demonios en presencia de los mismos paganos que los adoran (*praesertim vestrum assistentibus*). “*Ipsis testibus* —incita el apologeta— *esse eos daemonas, de se verum confitentibus credite*”. (Minucio, 1841-1864: col. 326) El exorcismo, rito de curación, es a la vez un testimonio directo que evidencia el fondo diabólico del paganismo.

La relación entre posesión, exorcismo, paganismo, y testimonio demoníaco, reaparece en la obra *De idolorum vanitate* de Cipriano de Cartago. También él, como Minucio, insta a reconocer en los dioses de los gentiles la impronta infernal, indicando su presencia detrás de las estatuas, las imágenes, los vates, las crípticas entrañas de los animales y el ominoso vuelo de los pájaros. Admite la posibilidad de la posesión diabólica casi en los mismos términos que Minucio (“*irrepentes etiam spiritus in corporibus occulte mentes terrent, membra distorquent, valetudinem frangunt, morbos lacesunt*”), y, siguiendo de cerca al apologeta romano, declara que los demonios infligen estos desórdenes con el fin de ser adorados cuando se disponen a curarlos (Cipriano, 1841-1964: cols. 574-575). Pero es en otra de sus obras que Cipriano ofrece un acercamiento propio y original a la relación entre paganismo, posesión, y exorcismo. Su *Ad Demetrianum*, al ser parte de la apologética temprana (todavía nos encontramos en el siglo III), nos permite observar el problema demonológico en las batallas discursivas de la Antigüedad. La epístola busca refutar las acusaciones que el Procónsul de África levantaba contra los seguidores de Cristo, concretamente, que su negativa a adorar a los dioses paganos había causado guerras, plagas y pestes en la zona. Es rechazando estos cargos, e insistiendo en la debilidad de los supuestos ‘dioses’ a quienes Demetriano defiende, que encontramos una referencia explícita a la posesión y el exorcismo:

O si audire eos velles et videre quando a nobis adjurantur et torquentur spiritualibus flagris, et verborum tormentis de obsessis corporibus ejiciuntur, quando ejulantes et gementes voce humana, et potestate divina flagella et verbera sentientes venturum judicium confitentur! (Cipriano, 1841-1864: col. 555).

Conjurados por voces humanas y el poder de Dios (*voce humana et potestate divina*), eyectados de los cuerpos por las torturas de las palabras (*verborum tormentis de obsessis corporibus ejiciuntur*), los demonios aúllan y confiesan su derrota, la proximidad del Juicio (*judicium confitentur*). La humillación es total, y lo que es peor, perceptible. Los términos ‘*audire*’ y ‘*videri*’ permiten ubicar el pasaje de Cipriano dentro de esa apologética demonológica que hemos buscado delinear, en la cual la posesión y el exorcismo se manifiestan como evidencias sensibles de la superioridad cristiana frente a los dioses de los gentiles, ahora denigrados como demonios. En este desafío, la prueba está a la vista: “*Veni et cognosce vera esse quae dicimus*” (Cipriano, 1841-1864: col. 555).

El exorcismo cristiano otorga una posición única al apologeta: argumentar desde la misma confesión de los demonios. En efecto, sigue el cartaginés, si los paganos dicen adorar a estos dioses, ¿por qué no habrían de creer en sus palabras (*et quia sic deos colere te dicis, vel ipsis quos colis crede*)? ¿Y cómo no habrían de ver que aquellos a los que se roga y se teme, rogan y temen a los cristianos (*videbis nos rogari ab eis quos tu rogas, timeri ab eis quos tu times*)? La imaginaria del exorcismo se desdobra: en primer lugar, es una batalla en la cual los demonios, tenidos y venerados como dioses, son vencidos y sujetos como cautivos de guerra: “*videbis sub manu nostra stare vinctos et tremere captivos quos tu suscipis et veneraris ut dominos*”. En segundo lugar, es un juicio, y público: Demetriano podrá convencerse de sus errores una vez que, luego del interrogatorio cristiano, vea y escuche por sí mismo lo que esos dioses en verdad son: “*Certe vel sic confundi in istis erroribus tuis poteris quando conspexeris et audieris deos tuos quid sint interrogatione nostra prodere*” (Cipriano, 1841-1864: col. 555).

Casi medio siglo después de Cipriano, en las *Intitutionum*, Lactancio conectará a los dioses paganos con los testimonios demoníacos, reforzando este lazo con la imagen de los endemoniados y los exorcismos. Los gentiles, dice el autor, adoran a los seres infernales como si fueran dioses terrestres (*quasi terrestre deos*), dispuestos a ayudar a los hombres. Pero es claro, continúa Lactancio, que los demonios sólo ahuyentan los males que ellos mismos provocan (*et quasi depulsores malorum, quae ipsi faciunt*). El ejemplo dado es la posesión:

Qui quoniam sunt spiritus tenues, et incomprehensibiles, insinuant se corporibus hominum, et occulte in visceribus operati, valetudinem vitiant, morbos citant, somniis animos terrent, mentes furoribus quatunt, ut homines his malis engant ad eorum auxilia decurrere (Lactancio, 1841-1864: col. 333).

Sutiles, los espíritus entran en el cuerpo humano, operan ocultos desde sus vísceras, provocando enfermedades y turbando el sueño y la mente; los paganos, ignorantes de este hecho, corren a pedir auxilio (*auxilia decurrere*) a esos mismos “dioses” que los maltratan. La naturaleza de este engaño es oscura, sigue Lactancio, para aquellos que no poseen la verdad: algunos piensan que se benefician de los demonios cuando éstos dejan de atormentarlos; en realidad es justamente eso lo único que pueden hacer (*prodesse enim eos putant, cum nocere desinunt, qui nihil aliud possunt quam nocere*). Otros simplemente los adoran con el fin de que no los dañen (*colendos esse ergo, ne noceant, siquidem possunt nocere*). Pero todos se equivocan: los demonios sólo pueden herir a

aquellos que les temen. Es aquí donde el autor recurre al exorcismo para desacreditar el panteón gentil: son esos mismos “dioses” los que temen, no ya al verdadero Dios, sino a los justos que lo adoran, y que por su nombre los arrancan de los cuerpos: “*Justos autem, id est cultores Dei, metuunt, cujus nomine adjurati de corporibus excedunt*” (Lactancio, 1841-1864: col. 334). El exorcismo, verdadero azote (*flagris verberati*), obliga a los demonios a dar su testimonio, a confesar no sólo su naturaleza, sino, y en presencia de sus seguidores, los nombres que utilizan para ser adorados en los templos (“*sed etiam nomina sua edunt, illa, quae in templis adorantur, et quod plerumque coram cultoribus suis faciunt*”) (Lactancio, 1841-1864: cols. 334-335).

Dos desafíos breves: Tertuliano y Lactancio

Hemos rastreado hasta aquí algunos elementos comunes en el tratamiento que del paradigma de la posesión y el exorcismo hacen los primeros autores cristianos: su carácter de prueba perceptible, su papel como testimonio directo de los mismos demonios, la asociación explícita entre demonismo y prácticas cúllicas grecorromanas, entre otras. Veamos ahora dos ejemplos concretos en los que estos elementos son utilizados en verdaderos desafíos abiertos al paganismo.

Comencemos por Tertuliano. El marco de discusión del teólogo cartaginés es, por supuesto, el carácter diabólico de las deidades gentiles. El pasaje es sugestivo, porque asocia intrínsecamente el culto pagano a la inspiración diabólica en el ámbito semántico de la locura (y por lo tanto, de la posesión), topos que ya visitamos brevemente, más arriba, con Minucio Félix y Orígenes, contemporáneos de Tertuliano. Es lícito pensar, comienza el cartaginés, que lo que los paganos consideran sagrado depende en realidad del sitio donde ello ocurre. En su opinión, no se diferencian aquél que se ve cruzar como demente las torres sagradas de un templo (*aliter dementire videatur, qui sacras turres pervolat*), de aquél que hace lo propio sobre el techo de los vecinos. Lo mismo sucede con los ritos: tampoco se distinguen quienes se cortan los genitales —presumiblemente, esto era parte de un ritual pagano— de los que se cercenan la garganta, suicidándose (Tertuliano, 1841-1864: col. 412). El *furor* que los excita, y la razón que los domina es la misma (*compar exitus furoris, et una ratio est instigationis*): el demonio¹. Sin embargo, y en un giro retórico, el autor dice no sólo querer objetar con palabras (*verba*) la naturaleza infernal de los cultos y oficiantes paganos, sino con una prueba de la cosa en sí (*demonstratio rei ipsius*):

¹ El autor, estimamos, juega aquí con la ambigüedad del término *furor*, que puede utilizarse en latín alternativamente como locura y delirio, o como profecía y adivinación. Resalta así la raíz demoníaca e irracional de la religión pagana.

Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris, quem daemone agi constet. Jessus a quolibet christiano loqui spiritus ille, tam se daemonem confitebitur de vero, quam alibi deum de falso.

Tertuliano reta a los paganos a llevar un poseso a un tribunal; ante las adjuraciones de cualquier cristiano (*a quolibet christiano*), el demonio confesará su verdadera naturaleza, donde antes se proclamaba falsamente un dios. Del mismo modo (*aeque*), tráigase, no a los que se considera posesos, sino a aquellos que se cree que durante el culto sufren por su dios (*de Deo pati existimantur*). El resultado será el mismo. Tertuliano despliega seguridad, y lanza una provocación: si en presencia del cristiano no confiesan ser demonios, el tribunal podrá derramar su sangre allí mismo (*nisi se daemones confessi fuerint... ibidem illius christiani procacissimi sanguinem fundite*). El desafío exorcístico, como vemos, proporciona la prueba más evidente de la naturaleza diabólica de los ritos gentiles; la simplicidad de la verdad está a la vista de todos: “*Quid isto opere manifestius? Quid hac probatione fidelius? simplicitas veritatis in medio est*”. Aquí no hay fingimientos o encantamientos: ni los ojos ni los oídos (*oculi vestri et aures*) permiten que se acuse de magia o de engaño aquello que se presenta con sinceridad desnuda (*quod ostenditur nuda sinceritate*) (Tertuliano, 1841-1864: col. 413).

En sus *Instituciones*, Lactancio ofrece también un desafío para probar la naturaleza demoníaca de los dioses paganos. Es cierto, comienza, que los gentiles mismos han admitido —para ello tienen los testimonios de los poetas y filósofos— que existen dioses y demonios. El problema, entonces, es de discernimiento: ¿cómo saber a cuál adorar, y a cuál maldecir (*quid colendum, quid execrandum sit*)? La solución llega de la mano del exorcismo. En efecto, si unos son dioses y otros demonios, debe haber enemistad entre ellos. Pero entonces, ¿por qué los demonios no temen a estos dioses, o los dioses no logran poner en fuga a estos demonios (*Si autem sunt inimici, cur aut daemones deos non timent, aut dii daemones fugare non possunt?*)? (Lactancio, 1841-1864: col. 533).

El autor profundiza el argumento, no sin malicia. En su ejemplo observamos nuevamente el campo semántico de la locura-posesión: si una persona, a instancias del demonio, se vuelve demente, furiosa, insana (*dementit, effertur, insanit*), uno debe correr al templo del Óptimo y Magno Júpiter buscando ayuda; a decir verdad, se detiene Lactancio, como Júpiter no sabe sanar hombres, hay que ingresarlo en el templo de Esculapio o Apolo (*vel, quia sanare homines Jupiter nescit, in AEsculapii vel Apollonis fanum*). La ironía es cruel: en contraste con el único Dios todopoderoso cristiano, la

hiper-especialización de los dioses paganos revela su debilidad intrínseca. El resultado, sea como fuere, será el mismo: al intentar el sacerdote arrancar el demonio del cuerpo, en nombre de cualquiera de los dioses, no podrá hacerlo de ninguna manera (*nullo id pacto fieri potest*). Lo que vemos, entonces, es el fracaso del exorcismo pagano, que a su vez nos revela la debilidad de esos dioses, incapaces de sujetar seres inferiores. Si, adjurados por el Dios verdadero, estos demonios huyen inmediatamente, la conclusión es obvia: “*Quae ratio est, ut Christum timeant, Jovem autem non timeant, nisi quod iidem sunt daemones, quos vulgus deos esse opinatur?*” (Lactancio, 1841-1864: col. 534). Ni Júpiter ni ningún otro dios tienen el poder de vencer demonios por la simple razón de que todos ellos lo son, y todos temen a Cristo.

IV. Conclusión

Realicemos un breve recuento de lo que este período formativo del ritual del exorcismo y la reflexión sobre los posesos lega a la posteridad cristiana. En primer lugar, encontramos ya sus elementos más clásicos: el nombre de Cristo, que designa al agente efectivo de la victoria sobre los seres infernales, aparece desde las reflexiones más tempranas. La señal de la cruz, introducida por Lactancio a caballo entre el III y el IV, se adosará asimismo al ritual. Las condiciones de posibilidad de la eficacia exorcística, es decir, la relación entre la Divinidad, el papel de los oficiantes, la gracia y la fe, por el contrario, no se encuentran cristalizadas: pudimos observar sus vaivenes en el *Octavius* de Minucio Félix.

Existen otros puntos interesantes. Pudimos observar la ligazón del ámbito semántico de la locura con aquél de la posesión diabólica. Asimismo, y ligado a ello, asistimos a la fuerte simbiosis que los autores intentan establecer entre el culto pagano y la figura del demonio. Tenemos aquí los primeros pasos de una preocupación constante del cristianismo en trazar afinidades entre heterodoxia y realidad satánica. Reservamos una mención especial, por otra parte, al carácter evidencial, probatorio, que el exorcismo detenta en los argumentos apologéticos de estos tempranos autores. La re-ubicación de lo sagrado en el conflicto entre paganismo y cristianismo se sirvió de este accionar espectacular para mostrar perceptiblemente la superioridad del poder de Cristo frente a los antiguos dioses de los gentiles. Incluso, llamaban a los mismos demonios a confesar esa superioridad.

Los seres infernales, entonces, juegan un rol capital en el pensamiento de los apologetas. Diversos pensamientos en torno de sus actividades y las relaciones entre éstas y los paganos contribuyeron a un proceso de largo plazo en el cual el poder y la autoridad del conjunto de cultos y prácticas religiosas de la Antigüedad fueron

redefinidas. En el núcleo mismo de nuestro período, cuando el destino de la controversia entre cristianismo y paganismo aún no estaba resuelto, Lactancio sostenía —y creemos que los autores referidos acordarían aquí— que es preciso (“*necesse*”, incluso traducible por “es obligatorio”) aceptar la verdad de la religión del Cristo si se atiende al poder que posee sobre los demonios: “*Necesse est enim veram esse hanc religionem, quae et rationem daemonum novit, et astuciam intellegit, et vim retundit, et eos spiritalibus armis domitos ac subactos cedere sibi cogit*” (Lactancio, 1841-1864: col. 533). La demonología pasaba así al centro de la escena del conflicto cultural entre paganismo y cristianismo.

Fuentes y Bibliografía

Hans Betz (1998), “Antiquity and Christianity”, *Journal of Biblical Literature*, Atlanta: The Society of Biblical Literature, pp. 3-22.

David Brakke (2006), *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge: Harvard University Press.

Cipriano de Cartago, *De idolorum vanitate. Quod idola dii non sint, et quod deus unus sit, et quod per Christum salus credentibus data sit*, en Jacques Paul Migne (1841-1864), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Patrologia Latina*, Paris: Imprimerie Catholique, tomo 4.

Cipriano de Cartago, *Ad Demetrianum*, en Jacques Paul Migne (1841-1864), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Patrologia Latina*, Paris: Imprimerie Catholique, tomo 4.

Robin Lane Fox (1986), *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the Second Century A.D to the Conversion of Constantine*, London, Penguin.

Michael Gaddis (2005), *There is No Crime for Those who Have the Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley: University of California Press.

Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, en Jacques Paul Migne (1857-1866), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Patrologia Graecolatina*, Paris: Imprimerie Catholique, tomo 7-1.

Werner Jaeger (1961), *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge: Harvard University Press.

Justino Mártir, *Apologia II pro christianis ad senatum romanum*, en Jacques Paul Migne (1841-1864), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Patrologia Latina*, Paris: Imprimerie Catholique, tomo 6.

Lactancio, *Divinarum Institutionum Libri Septem*, en Jacques Paul Migne (1841-1864), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Patrologia Latina*, Paris: Imprimerie Catholique, tomo 6.

Minucio Félix, *Octavius*, en Jacques Paul Migne (1841-1864), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Patrologia Latina*, Paris: Imprimerie Catholique, tomo 3.

Orígenes de Alejandría, *Contra Celsum*, en Jacques Paul Migne (1857-1866), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Patrologia Graecolatina*, Paris: Imprimerie Catholique, tomo 11.

Orígenes de Alejandría, *De principiis*, en Orígenes (1913), *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenvater-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, Tomo 5.

Elaine Pagels (1996), *The Origin of Satan*, New York: Vintage Books.

Jeffrey Russell (1981), *Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca: Cornell University Press.

Tertuliano de Cartago, *Apologeticus*, en Jacques Paul Migne (1841-1864), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Patrologia Latina*, Paris: Imprimerie Catholique, tomo 1.

Tertuliano de Cartago, *Liber ad Scapulam*, en Jacques Paul Migne (1841-1864), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Patrologia Latina*, Paris: Imprimerie Catholique, tomo 1.

G. Twelftree (2007), *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Michigan: Baker Academic.