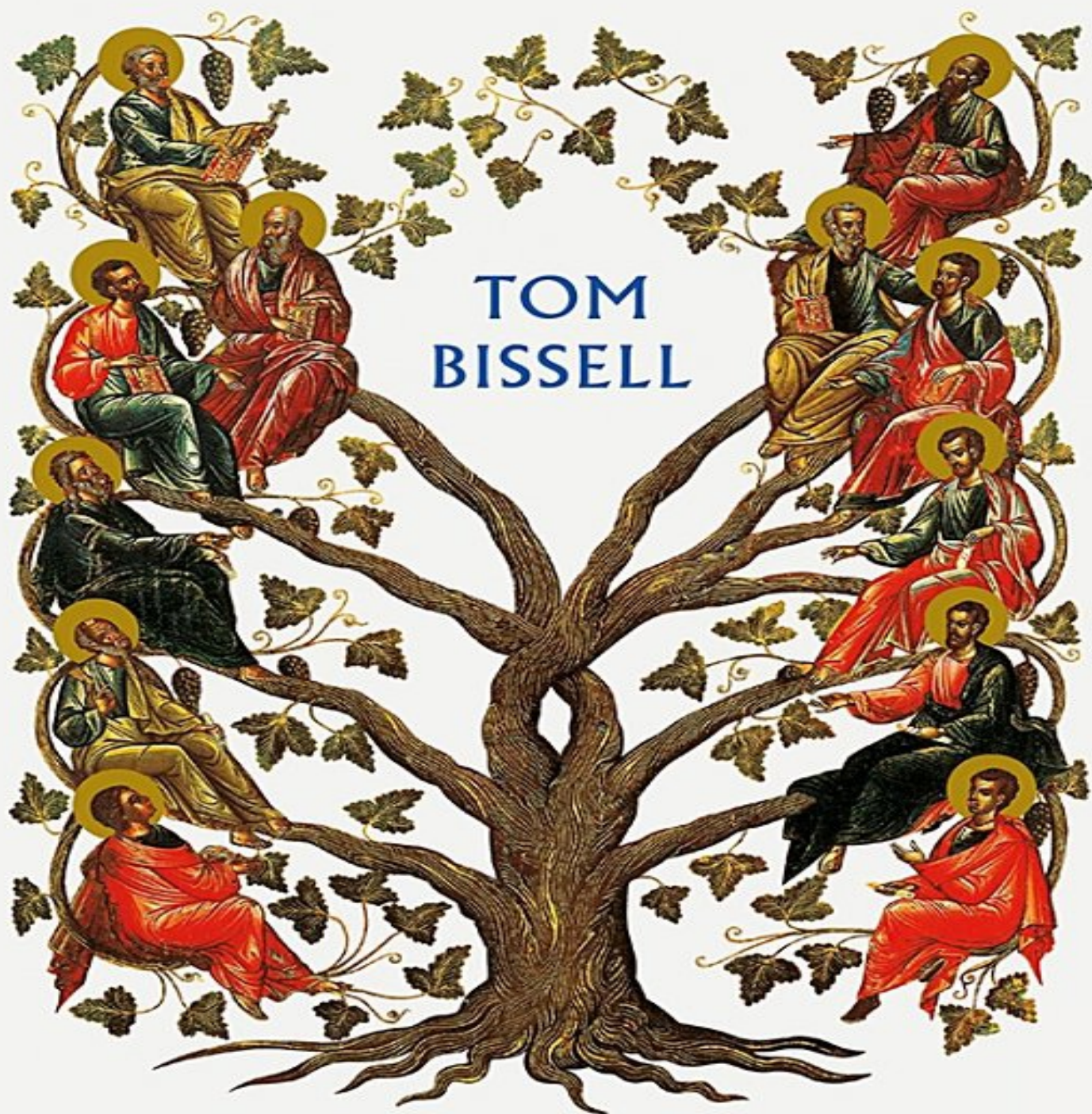


# APÓSTOLES



TOM  
BISSELL

HISTORIA Y LEYENDA  
DE LOS DISCÍPULOS DE JESÚS

*Ariel*

## Índice

Portada

Dedicatoria

Cita

Nota del autor

Apóstoles

Judas Iscariote

Bartolomé

Historesai: sobre Pablo

Felipe y Jacobo hijo de Alfeo

Pedro

Andrés

Juan

Tomás

Christos: sobre Jesucristo

Simón el Cananeo y Tadeo

Mateo

Jacobo hijo de Zebedeo

Glosario onomástico y terminológico

Agradecimientos

Bibliografía

Notas

Créditos

**Gracias por adquirir este eBook**

Visita [Planetadelibros.com](http://Planetadelibros.com) y descubre  
una  
nueva forma de disfrutar de la lectura

---

**¡Regístrate y accede a contenidos  
exclusivos!**

Primeros capítulos  
Fragmentos de próximas publicaciones  
Clubs de lectura con los autores  
Concursos, sorteos y promociones  
Participa en presentaciones de libros

**PlanetadeLibros**

---

Comparte tu opinión en la ficha del libro  
y en nuestras redes sociales:



**Explora**

**Descubre**

**Comparte**

*Una vez más, y siempre, a Trisha Miller, y a Hellen Schroder*

Entonces entraron en discusión sobre quién de ellos sería el mayor.

LUCAS, 9.46

## Nota del autor

Mi religión no tiene sentido y no me ayuda. Por eso la persigo.

ANNE CARSON, *Mi religión*

Me crié en un hogar católico, moderadamente practicante, y fui monaguillo entusiasta hasta los dieciséis años. Además de cumplir con mis deberes en los servicios dominicales, asistía dos o tres veces por semana a la misa diaria, mucho más breve, que empezaba a una hora despiadada, era bastante menos concurrida y, por otra parte, los curas celebraban solos, sin ayuda. El goce que me proporcionaba ser un participante activo en los diversos rituales de la observancia católica —pasarme por la cabeza la túnica blanca, inmaculada, ceñirme el cingulo rojo a la cintura, llevar los cálices, verter las abluciones sobre las manos sacerdotales— era real, y siempre recuerdo con cariño esos años.

Aun así, mi pérdida de fe fue súbita e inequívoca. Ahorraré al lector la arqueología emocional de aquel suceso, más allá de contar que durante mi primer año de bachillerato, mientras preparaba una redacción sobre el artículo que anualmente publicaba por Pascua un semanario de tirada nacional («¿Quién fue Jesús?»), leí un libro que me obligó a reconocer que lo que previamente había aceptado como un bloque monolítico e inalterado de escrituras fácilmente comprensibles era en realidad el producto de diversas culturas intergalácticamente distantes de la mía. Es más, aquellos escritos incorporaban toda clase de dificultades textuales y de traducción, que en muchos casos no sólo no se resolvían, sino que se agravaban a medida que nuevos manuscritos y hallazgos iban saliendo a la luz a lo largo de la historia. Así pues, una verdadera comprensión de Dios a través de las escrituras me

pareció de pronto una tarea inabarcable para cualquiera. Dejé de ir a misa y no tardé en abandonar del todo la fe cristiana. Soy consciente de que otros han reflexionado sobre las mismas cuestiones y han llegado a conclusiones distintas; algunos de ellos han escrito libros que el lector encontrará en mi bibliografía: *est modus in rebus*.

Mantengo pocas certezas sobre el cristianismo primitivo. Espero que nada de lo que aquí expongo sirva para proponer teorías marginales alimentadas por migajas de erudición. Siempre que he podido, he procurado resumir y enumerar las distintas opiniones académicas, aunque en ocasiones identifico las que a mí me parecen más razonables. Una de mis metas ha sido captar algo de la incertidumbre doctrinal del cristianismo primitivo y de cómo ésta afectó a los primeros cronistas cristianos. Los primeros relatos cristianos eran sobre Jesús, y al menos algunos de quienes los relataban estuvieron, presumiblemente, relacionados con sus primeros seguidores. La tradición ha asignado un término para el círculo más aventajado de sus primeros seguidores: «Los doce apóstoles». Y no tardaron en aparecer, también, historias sobre ellos.

Entre 2007 y 2010 viajé para conocer los supuestos sepulcros y lugares de reposo eterno de esos doce apóstoles. Para ello visité nueve países (en un caso concreto, lo recorrí a pie de punta a punta), y más de cincuenta iglesias, y pasé muchas horas conversando con personas a las que conocí en aquellos lugares y en sus inmediaciones. La mayoría de los doce tienen más de una tumba o relicario, pero decidí pronto que me limitaría, al menos en términos narrativos, a un lugar por apóstol. Este libro no pretende dictaminar cuáles de esos lugares tienen más derecho a considerarse custodios de los restos mortales de un apóstol determinado. Sí constituye un intento de explorar las leyendas que han ido incorporándose a doce vidas de las que muy poco se sabe y de las que menos aún puede verificarse históricamente.

El saber popular sostiene que después de la ascensión de Jesús a los cielos, los doce apóstoles, partiendo inicialmente desde Jerusalén, se trasladaron rápidamente para establecer unas iglesias cristianas por todo el mundo romano, y más allá. Eusebio, uno de los primeros escritores cristianos que intentó fijar un auténtico relato histórico de su fe, escribió que el «asunto principal» de su historia era señalar las «líneas de sucesión a partir de los

santos apóstoles». Pero a Eusebio, que vivió tres siglos después que aquellos hombres, no le «fue posible encontrar huellas claras de quienes han transitado por este camino antes que yo». Son pocos los hechos sobre los apóstoles que aparecen en las páginas de Eusebio, y en su mayoría provienen del exterior del Nuevo Testamento. De hecho, desde el principio mismo de la historia cristiana, los doce apóstoles se han paseado por un raro claroscuro, entre la historia y la creencia.

Más allá de los evangelios, los doce sólo aparecen de manera destacada en el Nuevo Testamento en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles, cuando «lenguas separadas, como de fuego [...] descendieron sobre cada uno de ellos». Esas lenguas divinas, al parecer, otorgaron a los apóstoles el don de hablar otros idiomas. Las «asombradas y perplejas» gentes de Jerusalén se preguntan si aquellos galileos, incomprensiblemente políglotas, no estarán «llenos de mosto», pero Pedro, su portavoz, asegura a la multitud que los apóstoles no están ebrios «pues sólo son las nueve de la mañana». Los doce apóstoles siguen realizando muchas «señales y maravillas» ante el pueblo de Jerusalén. Más allá de esto, y exceptuando unas pocas apariciones breves más adelante en las que interceden en disputas interreligiosas y proporcionan directrices generales a la comunidad, los doce apóstoles, en tanto que grupo, se esfuman del Nuevo Testamento.

¿Cómo explicar la súbita desaparición de los seguidores de Jesús, específicamente distinguidos por él, en la única fuente primaria sobre el nacimiento del cristianismo que se conserva? Los padres de la Iglesia, a partir de un enigmático párrafo de Lucas 10, hablaron de setenta discípulos<sup>1</sup> —algo que no se menciona en los demás evangelios— escogidos por Jesús para propagar su palabra «a todos los pueblos y lugares a los que él mismo pensaba ir». Jesús llega incluso a afirmar que «vi a Satán caer del cielo como un rayo» durante sus viajes. Según Eusebio y otros padres de la Iglesia, los setenta discípulos eran los principales proselitistas del cristianismo.

Los autores del Nuevo Testamento no se ponen de acuerdo en su uso de los términos «discípulo» y «apóstol», pero en la mayoría de los casos existen diferencias claras en términos de responsabilidad teológica. (Posteriormente,



el uso de ambos términos fue relajándose. Ireneo se refería a los setenta llamándolos «apóstoles», y Jerónimo, sin dudarlo, le otorgó título de «apóstol» al profeta judío Isaías, que vivió siete siglos antes de Cristo.) El término «discípulo» aparece con mucha mayor frecuencia en la tradición de los evangelios, aunque por lo general no queda claro si la intención es describir a los seguidores de Jesús en su conjunto o a un grupo menor, más privilegiado, de esos seguidores. Entre los escritores del Nuevo Testamento, sólo Pablo y Lucas parecen considerar que «apóstol» es aplicable más allá de los doce, aunque lo cierto es que la ampliación del término en Lucas es fugaz. Pablo tenía un interés personal claro en considerar el término «apóstol» en ese sentido más amplio, pues él mismo quedaba más allá de los doce, y no empezó a seguir a Jesús hasta que habían transcurrido varios años de su muerte.

Los padres de la Iglesia, en su mayoría, intentaron mantener la diferenciación entre los setenta discípulos y los doce apóstoles, esfuerzo que generó gran confusión. Clemente de Alejandría, por ejemplo, parecía contar al apóstol Tadeo entre los setenta. Y además incluía entre ellos a un tal Cefas. Ése es el sobrenombre específico de Pedro en el Evangelio según San Juan, que le pone el propio Jesús, y sin embargo Clemente parecía afirmar que Cefas no era en realidad Pedro, sino otro hombre. Eusebio, siguiendo a Clemente, escribió que Cefas era «uno de los setenta discípulos, que tenía el mismo nombre que Pedro el Apóstol». Pablo menciona a Cefas varias veces en sus cartas, y aunque es altamente probable que Pablo se esté refiriendo, de hecho, a Pedro, no existe seguridad absoluta al respecto. A los pocos siglos de su muerte, incluso los miembros más famosos de los doce habían pasado ya a estar más allá de las certezas indudables.

Como ocurría con los setenta, y con muchas otras cosas que distinguían las creencias y la comprensión de sí mismos de los primeros cristianos, la idea de los doce es judía en su origen, y está relacionada con uno de los primeros traumas históricos del judaísmo: la captura, deportación y «pérdida» de diez de las doce tribus de Israel tras la destrucción, por parte de los asirios, del reino del norte, Israel, en el siglo VIII a.C. En su época, Jesús no habría sido único si creía que las tribus se reunirían un día en Jerusalén después de la victoria final de Yavé sobre las fuerzas de la injusticia, tras la que se

erigiría un nuevo templo que permitiría que todas las naciones del mundo lo veneraran. Pero Jesús sí habría sido único, y radical, si veía a sus doce seguidores sentados «en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel», tal como se dice en el Evangelio según San Mateo. Ese sugerir que los doce, de algún modo, gobernarán sobre cierta forma de Israel refundado, es lo más explícito que pronuncia Jesús en los evangelios canónicos en relación con el papel de los doce.

Los especialistas, en su mayoría, creen que las preocupaciones del Jesús histórico eran bastante más modestas. Consideran que los relatos, enseñanzas y parábolas —cuentos de mendigos moribundos, aparceros enfadados, campesinos combativos y terratenientes hambrientos dando órdenes a sus esclavos— indican que sus intereses eran más locales. «Jesús no enseñaba una especie de nuevo estilo de vida a personas concretas —comenta el estudioso de la religión Richard Horsley— sino que abordaba con comunidades locales la desintegración de sus relaciones socioeconómicas.» La naturaleza exacta de la relación de Jesús con el judaísmo es una cuestión que no se zanjará nunca, pero aun así es difícil leer los evangelios sin ver en ellos la mano de la Iglesia gentil posterior.

En el Evangelio según San Marcos, por ejemplo, se nos dice que se considera que Jesús declaró «limpios todos los alimentos» al instruir a sus discípulos: «lo que del hombre sale, eso contamina al hombre». Puede presuponerse sin temor que Jesús mantuvo alguna relación básica con su cultura y su religión, lo que implica que su aprobación tácita del marisco, el cerdo y la carne de animales mal sacrificados, no salga, seguramente, de la boca de un galileo del siglo I —y más cuando, en otro evangelio, en este caso el de Mateo, Jesús afirma explícitamente que no tiene intención de abolir «ni una jota, ni una tilde», de la ley judía—. En Hechos, a Pedro se lo anima desde el cielo a «matar y comer» animales impuros durante una visión. La respuesta de Pedro: «Porque ninguna cosa común o inmunda he comido jamás». Hasta el día siguiente el Pedro de Hechos no cae en la cuenta de que las restricciones alimentarias de su religión han quedado vacías de contenido por obra de la divinidad. Esa visión permite a Pedro tener la conciencia tranquila cuando convierte a su primer no judío: el centurión romano Cornelio.

Esas contradicciones aparentes de las escrituras, sobre todo las que tienen que ver con la observancia judaica, son las que hacen que los doce fueran considerados importantes para los cristianos, y que sigan siéndolo. Creyeran lo que creyesen, tuvo que haber sido similar a lo que creía Jesús. Los padres de la Iglesia reconocieron que los setenta pudieron jugar un papel más activo a la hora de propagar la fe, pero los doce llegaron a ser vistos como garantes de legitimidad, y por ello salvaguardados. Se trató de un proceso largo —de hecho, su ejecución plena duró siglos— y consistió no tanto en aprender lo que los apóstoles creían como en asignarles retroactivamente las creencias predominantes en épocas posteriores. Clemente de Roma, en su supuesta carta a los corintios, también conocida como «Primera Epístola» y escrita hacia finales del siglo I, fue el primero en defender explícitamente la pureza doctrinal en base a la sucesión respecto de los doce apóstoles. Unos años después, Ignacio de Antioquía declaró que los apóstoles pertenecían a un plano espiritual superior al de los obispos y diáconos inferiores, que debían limitarse a seguir las enseñanzas apostólicas sin iniciar ellos las suyas propias. Así, en torno a los inicios del siglo II, los maestros cristianos como Clemente e Ignacio consideraban a los apóstoles parte de una era venerada y ya concluida.

¿Quiénes eran los doce apóstoles, y en qué creían exactamente? ¿Eran viajeros y predicadores conscientes de estar creando una nueva fe, o unos judíos en gran medida practicantes que pasaron la mayor parte de su tiempo en Galilea y Judea? ¿No serían una combinación de ambas cosas? Los padres de la Iglesia también se interrogaron sobre esas cuestiones, y lo que les decían los Hechos de los Apóstoles no siempre se correspondía con lo que ellos deseaban creer. En Hechos, Juan y Pedro aparecen implicados en una labor misionera de alcance limitado con no judíos, pero en lo que se pretende que veamos como un día típico de su vida, éstos «subían juntos al templo [judío] a la hora novena, la de la oración». Cuando los apóstoles, en Hechos, aparecen operando juntos, suele ser como hombres a quienes el pueblo de Jerusalén «alababa grandemente».

En Hechos se los muestra irritando a las autoridades de Jerusalén, claro está, como había hecho Jesús en gran medida, pero el fariseo Gamaliel insta a sus colegas y correligionarios indignados: «Apartaos de estos hombres, y dejadlos; porque si este consejo o esta obra es de los hombres, se desvanecerá; mas si es de Dios, no la podréis destruir». La súplica de misericordia de Gamaliel es aceptada, y los apóstoles no son ajusticiados, sino azotados en grupo ante el sanedrín. Después, «les intimaron que no hablasen en el nombre de Jesús». Los apóstoles se retiran brevemente, «gozosos de haber sido tenidos por dignos de padecer afrenta», y regresan directamente al templo. Eusebio, al referir esos hechos, escribió con clara incomodidad que los apóstoles «eran de estirpe hebrea y, por tanto, a la manera judía, mantenían aún muchas de sus antiguas costumbres».

La palabra griega que el Nuevo Testamento nos proporciona como *apostolos* (el que es enviado) es la forma sustantivada de un verbo compuesto usado más comúnmente, *apostellein* (enviar desde). «Apóstol» puede significar alguien que es «agente» o «enviado» de un mensaje en concreto, aunque para quienes hablaran griego la palabra podía haber tenido un matiz militar náutico, pues en ocasiones se usaba en referencia a la fuerza naval enviada a realizar los encargos de una ciudad-estado. Los eruditos debaten si los doce enviados del Nuevo Testamento fueron figuras históricas, reales, o si por el contrario los crearon los autores del canon cristiano (escrito entre el año 50 y el 120) o si se trata de una combinación de ambas cosas. Pablo, del que recordemos una vez más que no pertenecía a los doce apóstoles, escribe en su Primera Epístola a los Corintios que su señor resucitado se le apareció primero a «Cefas, y después a los doce». Ello proporciona una prueba fundamental de que cierta idea de doce seguidores especialmente elegidos existía ya desde los primeros días del cristianismo, aunque parece que Pablo consideraba a los doce como algo separado de los apóstoles, Sea como fuere, se trata de la única mención a los doce en las epístolas de Pablo que han sobrevivido.

Lo que no puede negarse es que los doce juegan un papel importante, un papel que, por cierto, habría sido difícil basar en hechos, en tres de las cuatro tradiciones de los evangelios. Fundamentalmente, los doce pasaron a ser los

primeros en participar de la tradición eucarística durante la Última Cena, lo que, por sí mismo, ya garantizaba su importancia.

Sin embargo, por sorprendente que parezca, en el Nuevo Testamento no existe un acuerdo unánime sobre quiénes eran los doce. Cuando Eusebio escribió: «Los nombres de los apóstoles de Nuestro Salvador están en los evangelios para que todos los lean», pasó por alto el hecho de que las listas de apóstoles que aparecen en éstos presentan pequeñas pero importantes variaciones. El de Marcos, que con toda probabilidad fue el primero en escribirse, enumera a los doce: «A Simón, a quien [Jesús] puso por sobrenombre Pedro; a Jacobo<sup>2</sup> hijo de Zebedeo, y a Juan hermano de Jacobo, a quienes apellidó Boanerges, esto es, Hijos del Trueno; a Andrés, Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás, Jacobo hijo de Alfeo, Tadeo, Simón el cananista, y Judas Iscariote, el que le entregó». Mateo ofrece una lista casi idéntica (aunque en su caso menciona que Mateo era publicano, es decir, recaudador de impuestos, y que Andrés era hermano de Pedro). Lucas la sigue casi al pie de la letra, aunque añade a «Judas de Jacobo» y no incluye el «Tadeo», y da a «Simón el cananista» un nuevo epíteto: «Simón, llamado Zelote». Juan no aporta ninguna lista de los doce, pero considera como perteneciente al círculo íntimo de Jesús a un tal «Natanael de Caná», que no aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento. Un texto del cristianismo primitivo conocido como la Epístola de los Apóstoles, que podría ser del siglo II pero que no fue descubierto hasta 1895, aporta esa lista, influenciado obviamente por Juan, de once apóstoles, no doce: Juan, Tomás, Pedro, Andrés, Jacobo, Felipe, Bartolomé, Mateo, Natanael, Judas Zelote e (interesante distinción respecto de Pedro) Cefas. Esas incongruencias socavan y a la vez avalan el fundamento histórico de los doce. Un estudioso escribe: «Que las listas conservan los nombres de algunos de los compañeros de Jesús durante su ministerio está fuera de toda duda. Pero la fluctuación de los nombres revela que no todos eran recordados con precisión a medida que pasaba el tiempo».

Igualmente asombroso resulta que la expresión «doce apóstoles» que en la actualidad resuena con la constancia de un himno amado, aparece sólo una vez en todo el Nuevo Testamento, concretamente en Mateo 10.2. Su familiaridad es más bien el resultado de una especie de síntesis. El uso que hace Mateo del término «apóstol» en el mencionado versículo es único, pues

éste no vuelve a aparecer en su evangelio; Mateo prefiere referirse a «los doce», o a «los doce discípulos». También Marcos usa «apóstol» solamente una vez. Es el uso frecuente que hace Lucas del término lo que propició su posterior preeminencia, por más que él se refiera muy rara vez a «los doce». Juan prefiere el más amplio «discípulo», y nunca usa «apóstol» (aunque sí se refiere a unos «enviados» [*apostellein*] en 4.38, y sólo en cuatro ocasiones se refiere a «los doce»).

Por si sus distintos nombres y etiquetas no fueran suficientes, los evangelios retratan a los doce de maneras que en ocasiones resultan difíciles de conciliar entre sí. En Mateo, Jesús no llama a los doce hasta que ya ha iniciado su ministerio público en Israel. Los envía por toda la tierra «como ovejas entre lobos. [...] El que a vosotros recibe, a mí me recibe». Como en Marcos, se presta especial atención a la «autoridad» que Jesús concede a los doce sobre los «espíritus impuros». El Jesús de Mateo les habla así: «Lo que os digo en tinieblas, decidlo en la luz; y lo que oís al oído, proclamadlo desde las azoteas». También el Jesús de Juan expulsa el secretismo, y dice al sumo sacerdote de Jerusalén: «Yo públicamente he hablado al mundo». Sin embargo, según Lucas, Jesús dice a los doce «rigurosamente» que no dijeren a nadie que era el Mesías.

Tanto el Evangelio según San Marcos como el Evangelio según San Juan parecen ver a los doce, sobre todo a Pedro, con muy poco entusiasmo. En Marcos, los doce aparecen permanentemente incapaces de comprender sus enseñanzas. «¿Teniendo ojos no veis? —les pregunta Jesús—. ¿Teniendo oídos no oís?» Un estudioso resume la curiosa descripción que Marcos hace de los doce diciendo que éstos «pasan de la falta de comprensión a una incapacidad absoluta para comprender». Marcos llega a escribir que los corazones de los apóstoles se endurecen inexplicablemente contra Jesús tras presenciar uno de sus milagros más asombrosos.

En el canon del Nuevo Testamento, los apóstoles rara vez se describen como personajes plenamente formados, aunque es cierto que, en los textos del siglo I, pocos personajes lo eran. Los escasos miembros de los doce que merecen alguna atención suelen representarse mediante unos pocos rasgos

característicos. El resto, para desesperación del lector moderno, carece de personalidad. A los doce se los representa a menudo en los evangelios y en Hechos como si hablaran como una sola voz, y además de maneras que causan decepción en Jesús, como cuando éste les pregunta, en Marcos: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?». «Ellos» le responden: «Unos, Juan el Bautista, otros, Elías, y otros, alguno de los profetas». Jesús insiste: «¿Y vosotros? ¿Quién decís que soy?». Es Pedro, el más discernible de los apóstoles en todos los evangelios, quien responde: «Tú eres el Cristo». A esto sigue uno de los momentos más desconcertantes de los evangelios: Pedro reconviene a Jesús, que a su vez compara a Pedro con Satán. Los hijos de Zebedeo, Jacobo y Juan, son descritos como agresivos y prestos al enfado, como cuando le preguntan a Jesús si le gustaría que «ordenaran que el fuego descendiera desde el cielo y consumiera» una aldea samaritana, lo que les vale una reprimenda de Jesús; posteriormente exigen saber si podrán sentarse a su izquierda y su derecha en el cielo. Y Tomás, como es sabido, duda de la resurrección de Jesús, y Judas, connivente, lo traiciona. El resto de los doce son en gran medida anónimos, y no participan con palabras propias en ningún diálogo de importancia.

También está la cuestión de las curiosas duplicaciones de sus nombres: los dos Simones, dos Jacobos y dos Judas entre los doce (por no hablar de los otros muchos Simones y Jacobos que salpican los evangelios) han confundido desde siempre incluso a los lectores más atentos de las escrituras. El atractivo del cristianismo se alimenta en gran medida de la legitimidad histórica que se atribuye a sí mismo: estos hechos ocurrieron en este o aquel tiempo, en presencia de estos o aquellos testigos... Sin embargo, la existencia de los testigos más fundamentales de la fe resulta incierta pues, más allá del Nuevo Testamento, nada confirma la existencia de los doce como individuos.

Parece desprenderse del relato simultáneo y poco claro de la primera historia cristiana en Hechos, que desde muy temprano algo les ocurrió a los doce que hizo que, o bien se rompiera su compañerismo, o bien mermara su autoridad. Cuando Pablo visita Jerusalén por primera vez, como mínimo cuatro años después de la muerte de Jesús, refiere haber conocido no a los doce, sino

solamente a unos «apóstoles», entre los cuales parece incluir a Jacobo el hermano de Jesús. En su siguiente viaje a Jerusalén, transcurrido un decenio, esos apóstoles ya se han esfumado. En su lugar aparecen quienes ahora Pablo denomina «pilares», de los que no tiene nada bueno que decir. El título de «apóstol», por su parte, había dejado de usarse, lo que indica que seguramente se destinaba sólo al círculo de los seguidores originales de Jesús en Jerusalén.

A principios de la década del 40 de nuestra era, Jacobo, hijo de Zebedeo y hermano del apóstol Juan, fue supuestamente ejecutado por razones que se desconocen, a instancias de Herodes Agripa I. Es el único martirio documentado de uno de los doce en el Nuevo Testamento. Cabe considerar que la autoridad de los doce, al menos en el contexto narrativo de Hechos, habría empezado a tocar a su fin en torno a esa época. Cuando Judas muere, según Hechos, los once reclutan a miembros de la comunidad y, mediante sorteo, escogen al que hará que vuelvan a ser doce. Sin embargo, la muerte de Jacobo no merece la misma restauración de urgencia, y los doce ya no volverán a serlo. Como la muerte de Jacobo «había agradado a los judíos», Agripa ordena la detención de Pedro. Éste huye de la cárcel de Agripa ayudado por ángeles, y tras pedir que se cuente a los demás apóstoles lo sucedido, «salió y se fue a otro lugar», y ya sólo vuelve a mencionarse en Hechos en otra ocasión.

Una explicación auxiliar de la pérdida de influencia de los doce tiene que ver con la importancia creciente de cristianos que habían tenido poca o nula relación con ellos. En 1 Corintios, escrita entre el año 50 y el 60, Pablo discrepa de la creciente división en el seno de la comunidad cristiana de Corinto: «Yo pertenezco a Pablo —escribe en tono de burla—, o yo pertenezco a Apolo», o «yo pertenezco a Cefas», o «yo pertenezco a Cristo». (Nótese que sólo una facción se vincula a un miembro aparente de los doce.) Estaba también el reto de asimilar a un número creciente de gentiles a lo que aún era una secta del judaísmo. El autor de Hechos rebaja el trauma del impacto de los gentiles en la Iglesia primitiva, pero las epístolas de Pablo sugieren que unos nuevos y fervorosos adeptos gentiles incorporados a una secta judía crearon problemas que no todos los destacados primeros cristianos supieron abordar. Se dice que los doce apóstoles gozaron de la instrucción



personal de Jesús mismo. A pesar de ello, la comunidad cristiana que éstos dirigieron se mostró, según las escrituras, confundida y en ocasiones incluso desconcertada en relación con el tema de los gentiles. Tal vez ello explique por qué las referencias a la importancia de los doce en la Iglesia primitiva sean tan fragmentarias e inciertas, pues la historia no recoge que un solo miembro de los doce, a excepción, tal vez, de Pedro, fuera particularmente influyente para el cristianismo primitivo. Es sólo la leyenda cristiana la que nos dice lo contrario.

Aun después de perder la fe religiosa, el cristianismo ha seguido siendo para mí interesante de un modo profundo y recurrente, y creo desde hace mucho tiempo que la culpa de que a alguien no se lo parezca es atribuible sólo a la falta de familiaridad. En cierto sentido, diría que he escrito este libro para poner a prueba mi creencia.

Con escasas excepciones, las citas bíblicas que aparecen a lo largo de estas páginas están tomadas de la *New Revised Standard Version*;<sup>3</sup> las traducciones que he usado para otros textos clave (Eusebio, Flavio Josefo) figuran en la bibliografía. Evito el uso del término «gnóstico», una especie de comodín que en su mayoría han abandonado los estudiosos especializados para las distintas variaciones teológicas que surgieron en el cristianismo primitivo; recorro en su lugar a «cristianismo heterodoxo». Para las primeras creencias cristianas relativas a quienes en los siglos II, III y IV se convirtieron en los cimientos de la ortodoxia cristiana, uso el término acuñado por el académico Bart D. Ehrman «protoortodoxia». A menos que figure en el contexto teológico adecuado, en estas páginas me refiero a Jesús, no a Jesucristo.

Por último, en tanto que no especialista que escribe sobre uno de los temas más complejos y más ampliamente estudiados de toda la humanidad, no dudo que esta obra contiene errores de hecho y de interpretación. He procurado, en la medida de lo posible, no distorsionar los conocimientos académicos bíblicos, históricos y teológicos que hoy conforman mi comprensión del cristianismo primitivo. Así, cualquier error ha de atribuirse a la mano del demonio, que nunca duerme.

TCB

*Los Angeles, 4 de enero de 2015*

# Apóstoles

# Judas Iscariote

*Aceldama, Jerusalén, Israel*

CEDRÓN E HINÓN · INFIERNO EN LA  
TIERRA · EL CAMPO DE SANGRE · LOS  
PEREGRINOS DE NEW ULM · «AMIGO,  
HAZ LO QUE HAS VENIDO A HACER» ·  
LA MUERTE ESPANTOSA · NAZAR EL  
PASTOR · LA TEORÍA DE DE QUINCEY  
· EL MISTERIO DE LA TRAICIÓN ·  
PELEA CALLEJERA

## I

Parece que la primera mención a Jerusalén se halla en una pieza de cerámica egipcia de 3.800 años de antigüedad. Desde entonces, durante gran parte del tiempo, la ciudad se ha percibido como un lugar remoto y desconcertante, una especie de Salt Lake City para la historia del mundo. Gran parte de su suelo es pobre y arenoso, y el río o el puerto más próximos dignos de tal nombre están a muchos kilómetros de distancia. Que esa ciudad de tan insignificante valor estratégico se convirtiera en la Estación de Finlandia del monoteísmo es uno de los accidentes más extraños de la historia. Dios no habría elegido nunca Jerusalén, así que Jerusalén eligió a Dios.

Desde el punto de vista topográfico, la ciudad no tiene nada que la haga recomendable más allá de dos valles agradables, ondulados, conocidos como los valles de Cedrón e Hinón, en sus extremos sur y este. Los dos son profundos y desérticos, salpicados de penachos de matorros y flanqueados de arbustos bajos, grises, que parecen exprimidos y despojados de su clorofila. Aunque esos fosos naturales ofrecían a los primeros habitantes de Jerusalén

una protección considerable contra los invasores, en épocas posteriores su eficacia quedaría anulada, haciendo de la ciudad una de las más sometidas a ocupación de todo el mundo.



El sol, aquí, actuaba de manera muy curiosa sobre el paisaje, destacando los grises y los arenas, apagando los verdes, y rodeando los miles de casas de las laderas con campos de fuerza cegadores, temblorosos. En algún punto, frente a nosotros, el valle de Hinón se cruzaba con el de Cedrón, que tenía un pasado ilustre. David había atravesado el valle de Cedrón huyendo de

Absalón, su hijo traidor. Un joven sanador galileo llamado Jesús pasó con su burro por el valle de Cedrón durante su viaje, inicialmente triunfal, hasta Jerusalén. Alzándose en el interior del valle de Cedrón se encontraban muchos de los monumentos funerarios más espectaculares aún en pie desde el siglo I —atrevidas construcciones con columnas excavadas directamente en las paredes rocosas del valle—, así como unas tumbas que supuestamente eran de los profetas Zacarías e Isaías.

El valle de Hinón, que parte del extremo occidental de la Ciudad Vieja, cerca de la Puerta de Jaffa, y dobla en giro abrupto para reptar a los pies del monte Sión, desprendía unas vibraciones históricas más siniestras. Según un versículo bastante enigmático de II Reyes, el valle de Hinón es donde los niños, al parecer, se quemaban vivos como ofrendas a unos dioses cananeos tercamente exigentes. Jeremías va más lejos y cita la diatriba del Señor contra aquellos que derraman la «sangre de los inocentes» en este «valle de matanzas». Posteriormente se usó como lugar para deshacerse de cosas consideradas impuras (una categoría bastante amplia para los antiguos judíos). Allí se quemaban todos aquellos desechos, incluidos los cadáveres considerados contaminados. El humo y el hollín grasiento de aquellas hogueras, que en ocasiones recordaba al olor de carne humana asada, llegaba a las calles de Jerusalén, impregnaba las túnicas y oscurecía las fachadas de los edificios.

En el siglo I, el valle de Hinón ya no se usaba como horno al aire libre, pero, al parecer, hay asociaciones difíciles de borrar. En griego, Hinón se convierte en *Gehena*, un término que aparece varias veces en el Nuevo Testamento. En el Evangelio según San Mateo, Jesús afirma que es un lugar del que «escribas y fariseos» no podrán escapar, mientras que en el Evangelio según San Marcos, Jesús se refiere a su «fuego insaciable». Ahí se encontraba la extraña tradición religiosa cuya creación podía reseguirse prácticamente paso por paso. Empezaba con un lugar situado a los pies de una ciudad, relacionado con el sacrificio de niños y la incineración municipal. Terminaba con una cárcel despiadada que trascendía dimensiones y que se imaginaba ubicada por debajo del mundo físico. El valle de Hinón era un lugar en el que, más que de manera figurada, uno podía caminar literalmente por el infierno.

También albergaba un lugar de profunda pero ambigua importancia para el cristianismo primitivo, aunque su ubicación concreta iba resultando cada vez más difícil de verificar. Jay y yo estudiábamos juntos nuestro plano. En él, los nombres de los lugares en negrita (Puerta de Herodes, Establos de Salomón, Cúpula de la Roca, Muro Occidental) se arracimaban, muy juntos, en tal cantidad que invitaban a la desesperación ante la imposibilidad de llegar a verlos todos alguna vez. Sin embargo, abajo, casi al borde de nuestro mapa —destacándose casi en solitario, salvo por las letras en cursiva del VALLE DE HINÓN— se encontraba nuestro destino: Aceldama. Llevábamos casi una hora buscándolo. Jay propuso que probáramos por otro sendero más. Aquélla era su primera visita a Jerusalén. También era la mía, pero él era historiador, así que le seguí.

Un muro no más alto que nuestras pantorrillas, construido con piedras de un marrón muy claro, reseguía el nuevo sendero. Algunos de los otros que habíamos seguido estaban asfaltados; ése no. No lo habían hollado muchos pies; la gravilla del camino todavía estaba suelta, y crujía a nuestro paso. A la izquierda quedaba la base del monte Sión, cuya ladera sur era árida y estaba poco desarrollada. A la derecha se alzaban unas paredes rocosas, en lo alto de las cuales asomaban unos pocos bloques de pisos de piedra caliza. Aquella mañana había llovido. En algunos puntos, el agua acumulada desguazaba al valle, como si alguien se dedicara a vaciar jarras y más jarras de gran capacidad. Junto al camino había varias cuevas poco profundas, en su mayoría cerradas con estacas. Pasamos junto a lo que parecían zonas de excavación, valladas con alambre. Todas ellas, pequeñas, transmitían esa pulcritud arqueológica de los yacimientos en activo, pero aquella tarde allí no había ningún arqueólogo que pudiera ayudarnos a encontrar Aceldama.

La Ciudad Vieja de Jerusalén es un lugar en el que incluso los callejones más modestos albergan restos de importancia mundial. En la mayoría de los casos, se trata de suposiciones. En cambio, Aceldama era uno de los pocos lugares mencionados en el Nuevo Testamento cuya ubicación actual los especialistas consideran razonablemente cierta, y sin embargo no había ni placas que dejaran constancia de él, ni carteles que lo anunciaran, ni caminos claros que llevaran hasta allí. Sólo cuevas, barro y arbustos.

Desde donde nos encontrábamos, veíamos al menos diez senderos que recorrían el valle de Hinón. No había nadie en ninguno de ellos. Jay, que ya se había adelantado bastante, encontró una sandalia y, unos pasos más allá, una pelota de goma. Pasamos por encima de un murito tras el que seguía un sendero estrecho en exceso, y embarrado, que iba a dar a otro descampado. Por fin, Aceldama. Sobre la tierra, entre las malas hierbas, asomaban unas piedras con forma de mandíbulas caninas. Un árbol muerto, el tronco seco y gris como el cemento, estaba plantado casi en medio del claro, todas sus ramas desnudas apuntando en la misma dirección, como modelado por el viento durante milenios. Una mujer palestina que llevaba la cabeza cubierta con un pañuelo blanco, y la compra en bolsas de plástico, pasó caminando por el borde del camino, sobre nosotros.

Desde Aceldama se veía muy poco de la Ciudad Vieja. Distinguíamos el monte de los Olivos, desde donde se dice que Jesús ascendió a los cielos, y que estaba coronado por una diadema resplandeciente de 150.000 lápidas judías, blancas como la sal. En la ladera, aquí y allá, alternaban unos cedros altos, desgñados, con los olivos, más bajos y redondeados, pero gran parte del monte estaba pelado. (Los romanos habían talado casi todos los árboles de la zona durante la Primera Guerra Judeo-Romana [66-73 e.c.] para poder construir máquinas de asedio. Por lo que se veía, la vegetación nunca había llegado a recuperarse del todo.) Jesús fue detenido en algún punto del monte de los Olivos, o a sus pies, en el huerto de Getsemaní, del que actualmente sólo puede suponerse, con cierto criterio, su ubicación. Según las escrituras cristianas, uno de los propios discípulos de Jesús guió al grupo de arresto hasta Getsemaní, y tradicionalmente se ha creído que Aceldama fue el lugar en el que el traidor encontró su final.

## II

Según las diversas copias antiguas de los textos del Nuevo Testamento que lo mencionan, Aceldama puede denominarse de distintas maneras: Akeldama, Acheldemach, Akeldaimach, Haceldama. Se trata de una transliteración del arameo *haqel dema*, y significa «campo de sangre».



El Evangelio según San Mateo y Hechos de los Apóstoles son los únicos textos del Nuevo Testamento (universalmente atribuidos al evangelista Lucas) en los que se menciona el Campo de Sangre. En ellos se ofrecen etimologías contradictorias del nombre, pero el apóstol Judas, el que traicionó a Jesús, resulta fundamental en ambas versiones. Papías de Hierápolis, uno de los cristianos más destacados del siglo II,<sup>1</sup> también relaciona a Judas con un campo y describe su hedor, imposible de erradicar, aunque no se refiere a él como a un «campo de sangre».

Algo le ocurrió al discípulo que guió a las autoridades hasta Jesús. Algo que tuvo que ver con un campo. Dos mil años después, Jay y yo nos encontrábamos en medio de un lugar que, con cierta verosimilitud, podía atribuirse ser dicho campo. Muchos creían que ahí, un misterioso y calamitoso destino fue al encuentro del traidor más denostado de la historia de la humanidad. Con todo, una vez pasado el escalofrío inicial de su notoriedad, Aceldama era un sitio solitario y aburrido a más no poder. Suponía una decepción, pero no más que gran parte de lo que tenía que ver con Jerusalén.

La naturaleza compartimentada de la ciudad era, tal vez, su rasgo más antipático. No se permite a nadie entrar ni en una cafetería sin que tenga que pasar bajo el arco detector de explosivos de algún guardia de seguridad. Es algo que uno ya da por sentado, por supuesto. Lo que uno ya no da tan por sentado es que de las puertas de las iglesias cuelguen carteles en los que puede leerse LAS ARMAS DE FUEGO ESTÁN TERMINANTEMENTE PROHIBIDAS, ni que los caballos de la policía israelí lleven los ojos protegidos por visores de plexiglás. Entretanto, la gente de la ciudad vivía en una especie de cordialidad más que evidente. Las atestadas calles de Jerusalén transmitían esa sensación de agobio y falta de espacio de un congreso al que nadie le apetece mucho asistir. Popes griegos ortodoxos con sotanas negras, gafas de sol y sombreros anchos. Jasidíes y mujeres árabes tocadas con pañuelo que cruzaban las calles a toda prisa, como huyendo de la modernidad. En la calle del Rey David, los vendedores daban un paso al frente entre la multitud, encontraban a alguien a quien mirar a los ojos, le

indicaban una dirección que ese alguien no había solicitado, y entonces exigían, como favor recíproco, que ese alguien echara un vistazo a su tienda y se gastara cincuenta dólares en ella.

Los mercados mismos eran en gran parte patíbulos de mercancía infecta: tazas hechas con cuentas, medias de cuerpo entero, camellos de peluche, rifles de plástico, copias pirata de *Toy Stor* y en árabe, piñas secas que hubieran podido someterse a la prueba del carbono 14... En una esquina, un grupo organizado de turistas evangelistas guiados por un señor que tenía un marcado acento sureño discutía sobre el versículo inicial del Salmo XXIII, mientras a pocos pasos otro grupo, esta vez de católicos apostólicos romanos, guiados por un cura joven, quemado por el sol, se detenía frente a una de las estaciones de la Vía Dolorosa. Entretanto, unos soldados israelíes armados con M-16 los miraban por encima del hombro con gesto de evidente irritación. Algo más abajo, unas colegialas palestinas deslenguadas insultaban a gritos desde lo alto del muro del colegio de al Aqsa. Cerca de allí, otros turistas contemplaban asombrados la gigantesca corona de espinas que decora el interior de la cúpula de la iglesia de la Flagelación, mientras otros posaban bajo una cruz fija, dispuesta para las fotografías, y ponían cara de esfuerzo. Unos palestinos jóvenes regentaban tenderetes en los que vendían camisetas con la inscripción LIBERTAD PARA PALESTINA pero también otras con el lema POR SIÓN... YO NO ME CALLO.

Tal vez fuera fácil enamorarse de Jerusalén, pero era casi imposible que la ciudad te gustara. Como comentó Jay, su tendencia al exceso no podía sorprender. Durante el siglo II a.C. un movimiento nacionalista judío derrocó a los gobernantes seléucidas, descaradamente helenizantes, y pasó a fundar la dinastía asmonea, un régimen que llegó a ser tan cruel y espantoso como el de cualquier señor de la guerra de estilo griego. En el siglo I, los zelotes judíos encargados del templo iniciaron una revuelta contra los romanos destinada al fracaso que supuso, entre otras cosas, la destrucción de dicho templo, que ya no fue nunca reconstruido. Los cristianos nunca se han comportado más bárbaramente que durante sus varios intentos, tanto los culminados con éxito como los fracasados, de controlar Jerusalén. Los

musulmanes, en la Edad Media, saquearon en una ocasión la supuesta tumba de Jesús, nada menos, y en la actualidad, sus herederos del siglo XXI salen a la calle a protestar contra un editorial de periódico desacertado.

Un sacerdote dominico alemán que visitó Jerusalén a finales del siglo XV ya se preguntaba si los santuarios ante los que se postraba guardaban alguna relación con los lugares que afirmaban conmemorar. Los escenarios en los que Jesús fue encarcelado, azotado y finalmente condenado por Pilatos no han dejado de cambiar de sitio a lo largo de los siglos, a menudo sin más fundamento empírico que el capricho de un nuevo cruzado señalando con su espada a un punto o a otro. En ese sentido, la iglesia del Santo Sepulcro, el lugar más sagrado del cristianismo, era y no era una excepción. Si bien su ubicación responde del todo a la fantasía (el primer lugar de devoción erigido ahí por los arquitectos de Constantino en el siglo IV se construyó en reconocimiento de una temprana tradición local), muchas de las atribuciones de los elementos que contiene el sepulcro (tales como la tumba de Adán y el verdadero centro de la Tierra) resultaban, como mínimo, desconcertantes. El edificio que existe hoy es, en gran medida, una versión medio restaurada, medio reconstruida, de una iglesia consagrada en el siglo XII por los cruzados. Debilitado por diversas adversidades a lo largo de los últimos mil años, el Santo Sepulcro de la actualidad solamente presentaba el aspecto de estar a punto de derrumbarse y matar a todos los que nos encontrábamos en su interior.

Muchos cristianos viven una experiencia emocional difícil en el Santo Sepulcro. Acuden a ver el lugar en el que Jesús fue crucificado y a contemplar la cueva cercana en la que su cuerpo fue sepultado. Pero se encuentran con unos coptos encapuchados que ponen mala cara, con unos armenios con barbas de malvados, con una oscuridad medieval y con asfixiantes nubes de incienso. El Santo Sepulcro está dividido en varias zonas supervisadas por seis denominaciones cristianas para las que el ecumenismo es una ocurrencia que se da una vez cada milenio. (Durante gran parte de un siglo, la iglesia estuvo llena de antiestéticos andamios, porque ninguno de sus custodios se ponía de acuerdo sobre la manera de ejecutar la tan necesaria

reforma.) Como es sabido, es una familia musulmana la que custodia la llave de la iglesia, pues sólo en ellos se confía para que dejen entrar a todos los demás.

La iglesia del Santo Sepulcro era solamente una partícula radiactiva girando alrededor del desastre espiritual de la ciudad que la albergaba. Durante décadas, los problemas de Jerusalén han mantenido cautivo a nuestro mundo. Esa triste realidad se hace más patente en el Muro Occidental, el único fragmento superviviente del Segundo Templo, destruido por los romanos hacia el final de la Guerra Judeo-Romana, en el año 70 de nuestra era. Visualmente, causa asombro: la muralla de almenas como dientes de bebé, las matas que brotan entre las grietas como pelos de punta, el tamaño irregular de las piedras que la forman, el brillo que refleja cuando atrapa y retiene la luz oblicua de la tarde. Muchos de los judíos que ese día llegaban al muro rezaban por la aniquilación de la mezquita de al Aqsa y la Cúpula de la Roca<sup>2</sup> construidas sobre él, y en el interior de ésta, alrededor de su cúpula, puede leerse lo siguiente: «Dios es sólo uno. Lejos de su gloria tiene un hijo». Mientras veíamos a la gente rezar en el Muro Occidental, Jay dijo: «Jerusalén es una ciudad de contradicciones. Concretamente, de tres».

Antes de que nuestra búsqueda de Aceldama se hubiera iniciado ese día, Jay y yo nos habíamos detenido a comer algo en lo que había llegado a ser nuestro puesto de falafel favorito. Cuando estábamos ya a punto de terminar el almuerzo, un grupo formado por casi cuarenta peregrinos procedentes de New Ulm, Minnesota, invadió el restaurante, por lo demás prácticamente vacío. Su guía palestino se quedó fuera, fumando, muy concentrado. Una vez que el dueño les explicó qué era un falafel, los treinta y tantos pidieron hamburguesas. Un señor con aspecto de Santa Claus, de barba blanca, espesa, manchada de nicotina, y ojos de una alegría intensísima, se instaló junto a Jay. Su mujer, de pelo corto y sonrisa nerviosa, se sentó a mi lado. Se los notaba a los dos con muchas ganas de charlar con quienes, según descubrieron con gran regocijo, eran dos compatriotas suyos estadounidenses. Llevaban seis días en Israel. ¿Qué habían visto? Belén, claro, Galilea, donde habían posado la vista sobre el punto mismo en el que Jesús había caminado sobre las aguas. Aquella mañana los habían llevado hasta la puerta de otro lugar asombroso: la mazmorra en la que habían

azotado a Jesús, por más que en el Nuevo Testamento no se menciona la existencia de dicha mazmorra. ¿Y nosotros? Nosotros les hablamos de nuestro plan de ir en busca de Aceldama, que supuestamente Judas había comprado con el dinero que había obtenido por traicionar a Jesús. El marido y la mujer se revolvieron en sus asientos, incómodos, e intercambiaron una mirada de póquer. Jay se apresuró a contarles que era historiador profesional. Se había especializado en las cruzadas en general, pero su área concreta de interés era cómo percibían Jerusalén las personas que nunca habían estado en la ciudad. Les explicó a nuestros nuevos amigos que casi todas las primeras guías sobre Jerusalén las habían escrito escribas cruzados que sistemáticamente habían olvidado —para desesperación de los historiadores modernos— tomar nota de la realidad contemporánea de la ciudad que los rodeaba, y que se habían concentrado, en cambio, en imaginar que habían encontrado el punto exacto en el que Jesús había salvado a la mujer adúltera de la lapidación, o en el que María había aprendido el salterio.

Nuestros nuevos amigos asintieron educadamente, y permanecieron un buen rato sin decir nada. Al final, el hombre alzó la vista y preguntó: «¿Por qué diantres quieren ir a ver el sitio en el que Judas se suicidó?».

### III

«La figura de Judas Iscariote —ha escrito un conocido autor cristiano— es la más trágica de la Biblia.» Otro afirma: «Cometió el acto más espantoso y cruel que haya cometido jamás individuo alguno». Pero otro dijo que Judas «es el mayor fracaso que el mundo ha conocido». El nombre de Judas Iscariote<sup>3</sup> se ha convertido en un electroimán para la maldad.

Quién fue Judas, qué hizo, por qué lo hizo y cuál es su significado último son cuestiones que el cristianismo ha abordado ya desde sus primeras décadas. En los siglos siguientes, muchos —tanto creyentes como no creyentes— han intentado aclarar, a partir de sus escasas apariciones en las escrituras, una personalidad compleja y lo bastante importante como para ser digna del crimen por el que es condenado. Ello ha llevado a la aparición de muchos Judas imaginados. Se nos ha presentado a uno atormentado y

penitente, a otro dominado por demonios, a un Judas poseído por el diablo, a un Judas que está enfermo, a un Judas que es leal, a un Judas que hace lo que tiene que hacer, a un Judas que quiere que Jesús actúe contra Roma, a un Judas que está confundido, a un Judas amoroso, a un Judas que ama a las mujeres, a un Judas que mata a su propio padre, a un Judas que trabaja de agente doble, a un Judas que no comprende lo que ha hecho, a un Judas que se suicida, a un Judas que llega a viejo, a un Judas que ama a Jesús «como el frío ama a la llama», a un Judas que es el agente de la salvación misma.

El profesor de estudios religiosos Kim Paffenroth, uno de los jueces contemporáneos más sagaces de Judas, escribe que todo ese empeño de la imaginación ha sido en vano. «Jamás veremos a Judas —afirma— y jamás lo veremos porque, como ocurre con todos los personajes históricos o literarios, se encuentra en todas partes y en todos.» Uno de los primeros documentos sobre martirios, escrito a mediados del siglo II, proclama que quienes traicionan a sus correligionarios cristianos han «recibido el castigo de Judas mismo». Hacia el siglo III los cristianos advertían en sus epitafios de que todo profanador o ladrón de tumbas «compartiría el mismo destino que Judas». Cuando, en la Edad Media, empezó a representarse la Pasión de Cristo —en unos autos en los que se revivía su detención, su juicio y su crucifixión, y que daban pie a frecuentes aportaciones que no figuraban en las escrituras—, Judas ya se identificaba con los judíos como pueblo.

El color que se usa para simbolizarlo es el del contagio: el amarillo. Sus símbolos han sido el escorpión, el dinero, las monedas y el nudo de la soga. De acuerdo con las múltiples manifestaciones del arte cristiano primitivo, Judas aparece casi siempre de espaldas al espectador, o sin barba, o vestido con una túnica de un color poco frecuente, sin aureola. Incluso cuando esas representaciones perdieron fuerza en la tradición occidental, Judas siguió pintándose a menudo como un hombre vil, de aspecto simiesco. *La Última Cena*, de Leonardo da Vinci, desafió siglos de tradición al no representar a Judas abandonando la mesa, ni ya ausente, sino sentado cerca de Jesús, el rostro velado por una sombra. Mientras trabajaba en la obra, Leonardo tuvo dificultades con el rostro de Judas. Al final, lo pintó parecido a un prior al que detestaba.

## IV

El mayor fracaso que ha conocido el mundo aparece mencionado veintidós veces en el Nuevo Testamento. El Evangelio según San Juan es donde más se lo nombra. En el de Marcos, que probablemente fue el primero en escribirse, es donde aparece menos: Judas es ahí poco más que el punto en una trama unido a un nombre. Mateo y Lucas, que, según la mayoría de los estudiosos, usaron el Evangelio según San Marcos como cimiento de sus respectivas narraciones, se alejan de su fuente cada uno a su manera por lo que respecta a Judas.

Resulta importante comprender que cuando hablamos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan como autores de los evangelios, no nos referimos tanto a lo que un erudito denomina «mentes detectables» sino a un proceso complejo, e incluso competitivo, de composición y revestimiento interpretativo. Ninguno de los evangelios está firmado, y todos presentan indicios de haber sido tratados en beneficio del perfeccionamiento teológico. Hasta el siglo II, Ireneo de Lyon, cien años después de que el último de ellos fuera completado, no atribuyó cada uno de los textos a un evangelista. (Que los textos hubieran sido concebidos para ser deliberadamente anónimos es una cuestión mucho más difícil y obviamente no resuelta.) Cuando Ireneo atribuyó nombres a los evangelios, no lo hizo necesariamente a partir de la creencia de que unos hombres llamados Mateo, Marcos, Lucas y Juan los hubieran escrito. El concepto de «autoría» no era el mismo en la época antigua que en la actualidad desde el punto de vista moral, como tampoco lo era en su definición. Las discusiones sobre quién escribió este o aquel evangelio en muchos casos se basaban en la autoridad que se creía que había detrás del evangelio en cuestión —ello es así sobre todo en el caso del de Mateo, y del de Juan—, y no tanto en la persona que realmente los hubiera escrito. Es algo similar a lo que ocurre con las tradiciones del judaísmo primitivo, en las que Moisés es visto como «autor» de los cinco primeros libros de la Biblia hebrea no porque los hubiera escrito él, sino porque se creía que las tradiciones que contenían se remontaban hasta él.

La idea de que los escritores de los evangelios eran cronistas conscientes de su tarea que iban por ahí investigando o recordando la historia de Jesús es de algún modo un anacronismo. Las palabras iniciales del Evangelio según San Lucas indican que el autor ha «decidido, tras investigarlo todo cuidadosamente desde el principio mismo, escribir un relato ordenado» sobre los hechos de la vida y el ministerio de Jesús, pero muchos autores de narrativa histórica en el mundo grecorromano iniciaban sus relatos con descripciones de sí mismos en las que aparecían como dechados de fiabilidad. Por ejemplo, el historiador Flavio Josefo, en el siglo I, hace hincapié, precozmente, en su frialdad de mente: «Expondré los hechos rigurosa e imparcialmente», y sin embargo se lo considera ampliamente uno de los historiadores más gratuitamente tendenciosos de todos los tiempos.

«Mateo», «Marcos», «Lucas» y «Juan» no fueron, probablemente, autores individuales que escribían sus textos a la luz de una vela, recurriendo a sus vívidos recuerdos y a fuentes que tenían a mano. La escritura de los evangelios fue, con toda probabilidad, subsidiada por diversas comunidades cristianas, lo que habría hecho que, en sus primeras formas, fueran el resultado de concesiones. Ello no implica que hubiera nada deliberadamente insincero en los primeros cristianos que hicieron circular los evangelios. Se trata sencillamente de reconocer la naturaleza de éstos que, como atestiguará cualquier especialista que los haya estudiado en sus formas más antiguas existentes, se distinguen por sus miles (literalmente) de errores de transcripción, correcciones intencionadas y peculiaridades regionales. Así, hablar del Judas de Mateo, Marcos, Lucas o Juan es hablar de Judas tal como éste se entendía según las distintas tradiciones engarzadas en unos procesos no bien comprendidos en su totalidad que habían emprendido unas comunidades cristianas a veces muy distintas entre sí.

Al escribir su evangelio, es evidente que Marcos no tenía ninguna intención previa de determinar el significado de Judas, ni de interpretar sus acciones. Así pues, cualquier pregunta relacionada con el retrato que Marcos hace de Judas será en muchos aspectos una adenda a una pregunta más amplia sobre el propio Evangelio según San Marcos. Las pruebas existentes indican con abrumadora claridad que ya existía una tradición oral sobre Jesús antes de que el Evangelio según San Marcos se elaborara, entre tres y cuatro



décadas después de la muerte de Jesús. ¿Supone dicho evangelio una ruptura respecto de esa tradición oral, o es más bien la consumación literaria de ésta? ¿Inventó Marcos aspectos clave de la historia de Jesús o se limitó a preservarlos? ¿Fue Marcos el primero en unir dos líneas separadas de los materiales relativos a Jesús (una línea de «palabras» y otra línea de «obras») en lo que se conoce como «evangelio»? ¿Inventó Marcos la forma del evangelio mediante la combinación de esas dos líneas? Si son todas ellas preguntas tan difíciles de responder es, en gran parte, porque no podemos saber a ciencia cierta si el de Marcos fue el primer evangelio.

El cristiano Papías, a principios del siglo II, que dejó constancia y amplió cuestiones relacionadas con la muerte de Judas con mucho más detalle del que se da en los evangelios, manifestó, en un pasaje célebre, que prefería oír historias sobre Jesús que leerlas. Si eso era así, ¿qué era exactamente lo que oía Papías? ¿Eran los evangelios con los que estamos familiarizados, o unos evangelios que se han perdido, o una tradición oral temprana en la que Marcos pudo haber basado su evangelio, o relatos de personas que habían llegado a conocer personalmente a Jesús y a sus discípulos? Puesto que Papías conocía una versión de la muerte de Judas que era bastante distinta a la de los evangelios, podemos suponer que otras partes de la historia de Jesús aún estaban en fase de fijación a principios del siglo II. En realidad, no hace falta que supongamos nada. Clemente de Roma, Clemente de Alejandría y Policarpo, que vivieron en el mismo periodo que Papías, se refieren en sus obras a dichos que atribuyen a Jesús y que no encuentran un equivalente preciso en nuestras versiones de los evangelios.

El relato de la traición de Judas que aparece en Marcos se inicia con Jesús y los discípulos en Betania, en casa de Simón el leproso. Una mujer sin nombre está sentada a los pies de Jesús y abre «un tarro de alabastro que contiene un unguento de mucho precio», que procede a derramar sobre la cabeza de Jesús. Según Marcos, «hubo algunos que se enojaron dentro de sí, y dijeron: ¿Para qué se ha hecho este desperdicio de perfume?». Esas personas sin nombre empiezan a regañar a la mujer. Jesús les dice que dejen de molestarla, porque «buena obra me ha hecho. Siempre tendréis a los pobres con vosotros... pero a mí no siempre me tendréis». Inmediatamente después Marcos prosigue diciendo que Judas «fue a los principales sacerdotes

para entregárselo [a Jesús]». Los principales sacerdotes, a su vez, prometen pagar a Judas cuando la traición se consuma. Poco después, Jesús anuncia durante la Última Cena: «Uno de vosotros, que come conmigo, me va a entregar», aunque no nombra a Judas. Entonces Jesús lleva a los discípulos al monte de los Olivos, donde reza solo en Getsemaní y donde le pide a su padre: «aparta de mí este cáliz». Cuando regresa de su oración encuentra a los discípulos durmiendo, y los reconviene («¡Basta!») antes de anunciar súbitamente: «La hora ha venido. He aquí que el Hijo del Hombre es entregado en manos de los pecadores».<sup>4</sup> Entonces llega Judas junto a una «multitud con espadas y palos, de parte de los principales sacerdotes, y de los escribas y de los ancianos». Judas ha dicho a los sacerdotes que identificará a Jesús con un beso, que le da mientras, con gran adulación, lo llama «rabino».<sup>5</sup> Y ahí concluye el perturbado y escueto relato que hace Marcos de la traición de Judas.

El evangelista deja sin aclarar una serie de cosas. ¿Le movió, de hecho, a la traición el asunto del unguento desperdiciado? ¿Por qué exactamente necesitaban la ayuda de Judas los sacerdotes principales? ¿En qué momento abandonó Judas la Última Cena? ¿Cómo supo Judas dónde encontrar a Jesús una vez que abandonó la Última Cena? Se trata de preguntas que se le ocurrirían a cualquier lector atento. Pocos leyeron a Marcos más atentamente que Mateo y Lucas, y evidentemente a los dos el relato de la traición les pareció demasiado sucinto, o incompleto. El Evangelio según San Mateo se escribió probablemente entre el 70 y el 80, mientras que el de Lucas, seguramente, es unos veinte años posterior, por lo que ambos tuvieron acceso a fuentes de materiales narrativos y legendarios de los que al parecer Marcos no estaba al corriente, o a los que en todo caso no recurrió. Parte de esos materiales únicos tenían que ver con Judas.

Como el de Marcos, el Evangelio según San Mateo inicia la historia de la traición de Judas en Betania. De nuevo una mujer vierte unguento en la cabeza de Jesús. Pero en esta ocasión son, específicamente, «los discípulos» quienes se enfadan. Una vez más, Jesús intenta aplacar su ira con unas instrucciones similares a las de Marcos, tras lo que Judas acude a los sacerdotes principales y les pregunta: «¿Qué me daréis si os lo entrego?». Éstos le responden: «Treinta monedas de plata». (Se trata, al parecer, de un

eco de la escritura hebrea de Zacarías. Mateo, más que cualquier otro escritor del evangelio, trabajaba con varios textos de las escrituras a mano,<sup>6</sup> y extraía de ellos todo el elixir exegético que podía.) El retrato ya resulta más complejo que el que presenta Marcos, pues Mateo hace del dinero la motivación de Judas, y no su recompensa.

Mateo también modifica el anuncio que hace Jesús durante la Última Cena a los doce por el cual uno de ellos lo traicionará, y lo amplía para dar a entender que conoce la identidad del traidor —algo que Marcos no hace de forma explícita—, y que el traidor sabe que ha sido descubierto. Celso, el filósofo pagano del siglo II, es la primera persona a quien el cristianismo irritó lo bastante como para llevarlo a escribir una denuncia tan extensa como un libro, en la que señalaba que la traición a Jesús constituye una negación poderosa de la divinidad de éste: «¿Podría un dios... ser traicionado por los mismos hombres a quienes había enseñado, con quienes lo había compartido todo?». Marcos no proporcionaba ninguna protección contra la crítica según la cual Jesús fue demasiado humano en su estupidez por no prever la traición de que sería objeto. Mateo, en cambio, parece querer demostrar que a Jesús no le sorprendió su traición, lo que lo protege de las acusaciones de falibilidad. A diferencia del de Marcos, el Judas de Mateo habla tras el anuncio de Jesús: «¿Soy yo, maestro?». Mateo también hace que Jesús se dirija a Judas durante la traición. «Amigo, haz lo que has venido a hacer.» Tras asistir a la condena de Jesús, Mateo escribe que Judas «se arrepintió» hasta tal punto que devuelve el pago a los sacerdotes principales. «Yo he pecado entregando sangre inocente», les dice Judas, y, en un gesto que recuerda al del pastor malvado de Zacarías, arroja las monedas al templo. Después se aleja y se ahorca. El Judas de Mateo reconoce pública e indudablemente su pecado, intenta desmarcarse de aquellos con quienes ha colaborado, y se inflige a sí mismo el peor castigo posible. Aquí no aparece el mensaje cifrado de Marcos, ni una pancarta del mal, sino un ser humano cuyas acciones Mateo ha intentado al menos comprender.

Al parecer fue a Lucas a quien más le costó aceptar la idea de que uno de los doce fuera un traidor. Para referir ese incomprensible giro en los acontecimientos, Lucas optó por una explicación que afectaría largamente al pensamiento cristiano: Judas traicionó a Jesús por culpa de Satanás.<sup>7</sup> Con ello

se ampliaba enormemente el alcance, la eficacia y el interés antropológico de Satanás, hasta entonces un enigma que había aparecido poco en la conciencia humana. Lucas, como Mateo, intentaba muy probablemente contrarrestar la importante cuestión de cómo era posible que el Mesías hubiera sido traicionado por uno de los suyos, aunque su pensamiento lo llevó a un plano radicalmente distinto.

Lucas abandona el pasaje de Betania, en lo que a la narración de la entrega de Jesús se refiere, y se limita a constatar que, una vez empieza la Pascua, «entró Satanás en Judas, por sobrenombre Iscariote, el cual era uno del número de los doce»; Judas se entiende con las autoridades, y también aquí recibe pago por sus servicios. Con todo, su motivación sigue siendo demoníaca; el dinero es un añadido mundano. Durante la Última Cena, como el de Mateo, el Jesús de Lucas deja claro que sabe que ha de ser entregado para que se cumpla lo que está escrito («A la verdad el Hijo del Hombre va, según lo que está determinado»), pero se compadece, como también ocurría en Marcos, del que va a entregarlo. Con todo, no se menciona el nombre de Judas. Éste, al parecer, tampoco llega a besar a Jesús cuando lleva a las autoridades hasta su maestro. Lo que en este caso hace Jesús es detenerlo en seco pronunciando estas palabras: «Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del Hombre?». Ésta es la única vez en la tradición de los evangelios en que Jesús llama a Judas por su nombre.

Juan parece tan desconcertado como Lucas ante la idea de que uno de los propios seguidores de Jesús fuera un traidor. «¿No os he escogido a vosotros, los doce —pregunta Jesús a sus discípulos en el Evangelio según San Juan—, y uno de vosotros es diablo?» Como hace Marcos, Juan cuenta una historia que tiene lugar durante el viaje de Jesús a Betania, aunque en ella se aloja en casa de Lázaro (y no, como en Marcos, en la de Simón el leproso). Lázaro vive con sus hermanas María y Marta, y si en Marcos y en Mateo la mujer que unge a Jesús no tiene nombre, Juan nos cuenta que es María la que toma «una libra de perfume de nardo puro, de mucho precio» y lo aplica a los pies de Jesús usando para ello sus propios cabellos. Añadiendo un toque de realismo, la casa no tarda en quedar impregnada «del olor del perfume». Juan aporta también otros detalles. En Marcos, unas personas sin nombre se enfadan ante lo que consideran un desperdicio de tan cara fragancia. En

Mateo, son sus discípulos. En Juan, es Judas el que protesta: «¿Por qué no fue este perfume vendido por trescientos denarios, y dado a los pobres?». Pero el Judas de Juan no es hombre de conciencia. Según Juan, «Pero dijo esto, no porque se cuidara de los pobres, sino porque era ladrón». Según el evangelista, Judas lleva robando de la bolsa común desde que Jesús inició su ministerio. Sin embargo, es interesante constatar que el dinero no interviene en la versión de la traición de Judas que aporta Juan.

Ello nos lleva ya a la descripción que hace Juan del momento en sí de la traición que es, de todas las que aparecen en los evangelios, la más conmovedora y dramática. Cuando empieza la Pascua, descubrimos que el demonio ha entrado «ya» en el corazón de Judas, hijo de Simón Iscariote. Jesús lo sabe, pues el padre «todas las cosas ha entregado en su mano». La Última Cena de Juan, en la que no figura la tradición eucarística presente en los otros evangelios, consiste básicamente en el discurso de Jesús. Una de las primeras cosas que dice es «De cierto, de cierto os digo que uno de vosotros me va a entregar». Los apóstoles, alarmados, miran a su alrededor en la mesa y preguntan quién será. Jesús responde: «A quien yo diere el pan mojado, aquél es». Jesús entrega el pan a Judas. El resto del pasaje merece una cita completa:

Y después del bocado, Satanás entró en él. Entonces Jesús le dijo: «Lo que vas a hacer, hazlo más pronto». Pero ninguno de los que estaban a la mesa entendió por qué le dijo esto. Porque algunos pensaban, puesto que Judas tenía la bolsa, que Jesús le decía: «Compra lo que necesitamos para la fiesta»; o que diese algo a los pobres. Cuando él, pues, hubo tomado el bocado, luego salió; y era ya de noche.

Se trata de una escena de un poder aterrador, inapelable, que desconcierta hasta lo más hondo. ¿Por qué los discípulos no entienden las palabras de Jesús dirigidas a Judas cuando éste lo ha identificado claramente como traidor? ¿Qué diferencia hay entre el demonio de antes, que «ya» había entrado en Judas, y el «Satanás» que penetra en él aquí? Esa forma de impenetrabilidad narrativa es poco frecuente en Juan. A diferencia de los demás evangelistas, Juan posee un marcado sentido de la narración a la hora de referir la partida de Judas de la Última Cena, así como para explicar que

Judas conocía el lugar de encuentro al que Jesús llevaría a los doce después de comer (aunque Juan no lo llama «Getsemaní»). Y sin embargo, tras dedicar a Judas a una atención narrativa tan detallada, Juan se conforma, durante la escena de la traición, con dejar a Judas «con ellos», es decir, con las autoridades, y no le adjudica nada que decir ni hacer. Juan también coloca a una «compañía» de soldados romanos para que lleven a cabo la detención, y Jesús los echa a todos al suelo en una demostración aparente de su poder. La palabra traducida como «compañía» es de hecho, en griego, un término militar técnico equivalente a cohorte, es decir, a un grupo de seiscientos soldados, cifra que habría supuesto contar prácticamente con todos los efectivos disponibles en la ciudad de Jerusalén. Que Juan, sencillamente, se confundiera con el término, o que deliberadamente quisiera mostrar a seiscientos soldados buscando a un solo hombre, es algo que no está claro, aunque ningún otro evangelio indica la presencia de soldados romanos durante la detención de Jesús. Juan, dando la espalda al desagradable espectáculo, ya no vuelve a mencionar a Judas.

## V

Todas estas cuestiones y contradicciones suscitan una pregunta fundamental: ¿existió Judas en realidad? Los que creen que Judas existió en realidad deben enfrentarse a ciertas dudas pertinentes: en el Nuevo Testamento hay poca información sobre él; la que aparece es contradictoria; la primera generación de padres de la Iglesia casi no dijo nada sobre Judas. Pablo, nuestro primer comentarista cristiano,<sup>8</sup> escribe en su Primera Epístola a los Corintios, sobre «la noche en que [Jesús] fue traicionado» —literalmente, entregado—, y vincula esa traición con la tradición eucarística de la Última Cena, como hacen los evangelios. Pero quién, si es que fue alguien, traicionó o entregó a Jesús, es algo que Pablo no especifica.

El profesor Kim Paffenroth escribe que Pablo «demuestra que es del todo posible proclamar una idea de Jesús, de su misión y de su pasión sin la idea de un traidor», pero, con gran agudeza, no deja de observar que «resulta prácticamente imposible elaborar un “relato” de él que carezca de la fuerza

crucial que aporta un traidor». Pablo tenía una mentalidad teológica mucho más potente que las de los escritores de los evangelios. Lo que no tenía eran sus inclinaciones ni sus dotes narrativas. Las diferencias entre ellos son similares a la diferencia que se da entre un ensayista y un autor de ficción. Si Jesús es una idea en Pablo y un personaje en los evangelios, Judas podría ser un ejemplo de la diferencia fundamental que existe entre ideas y relatos. Éstos necesitan personajes, y aquéllas, motivos.

Tanto Mateo como Lucas intentaron abordar la traición como una culminación de las escrituras, pero esos intentos, incluso en el contexto laxo de la profecía, se cuentan entre las muestras de exégesis menos convincentes de la tradición evangélica. Fijémonos en la cuestión de Aceldama, el Campo de Sangre. En Mateo, una vez que Judas ha arrojado al templo el dinero, los principales sacerdotes lo recogen, con la idea de que «no es lícito» que formaran parte del tesoro de las ofrendas. Para purificar esas monedas, las usaron para «el campo del alfarero, para sepultura de los extranjeros». Mateo escribe que así se «cumplió lo dicho por el profeta Jeremías». La profecía que se cumple aquí no existe en ninguna de las formas que han sobrevivido de los textos de Jeremías. Mateo parece estar mezclando varios fragmentos de las escrituras hebreas, tal vez en parte de Zacarías. Se trata de algo que ha desconcertado desde hace mucho tiempo a los comentaristas cristianos, que han elaborado toda clase de explicaciones y excusas para justificar la incongruencia. Entretanto, en Hechos, Lucas se refiere a que Judas, «con el salario de su iniquidad adquirió un campo», y atribuye a Pedro haberlo escrito antes que él: «Porque está escrito en el libro de los salmos “Sea hecha desierta su habitación / Y no haya quien more en ella”». Se trata, al parecer, de una cita del Salmo 69.25, que ya no contiene las palabras que cita Pedro.

Pasando por alto que Mateo y Lucas se refieren a pasajes de la escritura hebrea que ya no existen, resulta imposible que los dos relatos sean ciertos simultáneamente. En Mateo, el campo lo compran los sacerdotes. En Hechos, lo adquiere el propio Judas. En Mateo, el lugar servirá como lugar de entierro de extranjeros. En Hechos ese cementerio no aparece por ninguna parte (aunque hay quien ha sugerido que «Aceldama» sería una corrupción lejana de un término griego que significaría «lugar para dormir» o «cementerio»). En Mateo, la «sangre» parece referirse a lo que Judas derramó sobre su suelo.

Lucas también optó por una alusión más económica de la muerte de Judas, reservándola para el principio de Hechos. Aquí, la muerte (que no el suicidio) de Judas llega cuando Pedro se dirige a los creyentes en Jerusalén. Se nos dice que Judas adquirió su campo «y cayendo de cabeza, se reventó por la mitad, y todas sus entrañas se derramaron». Un relato algo similar de la muerte de Judas se encuentra en fragmentos de la obra de Papías de Hierápolis, del siglo II.

Judas anduvo por este mundo como un ejemplo terrible de impiedad; su carne hinchada hasta tal extremo que, donde un carro podía pasar sin estrechez, él no cabía, ni aun la masa de su cabeza meramente. Dicen que sus párpados se hincharon hasta el punto que no podía ver la luz en absoluto, en tanto que sus ojos no eran visibles ni aun para un médico que mirara con instrumento; tanto se habían hundido en la superficie... Sus partes vergonzosas dicen que aparecían más repugnantes y mayores que cuanto hay de indecoroso y que echaba por ellas de todo su cuerpo pus y gusanos para escarnio sobre los propios excrementos... Murió —dicen— en un lugar de su propiedad, que quedó desierto y despoblado hasta el presente a causa del mal olor. Es más, hasta el día de hoy no se puede pasar cerca de aquel lugar si no se tapa las narices con las manos. Tan enorme fue la putrefacción que se derramó de su carne sobre la tierra.

Nótese la fijación con el hedor, la corrupción de las partes sensuales del cuerpo por los gusanos, la naturaleza prolongada de su sufrimiento. Nótese también lo que se ha perdido en Hechos: el nombre del campo, el medio por el cual Judas llegó a poseerlo, y toda idea de culminación de algo que estaba escrito. Los relatos de la muerte de Judas tanto en Hechos como en Papías tienen mucho en común con un antiguo género que podría bautizarse como «muerte espantosa», en el que un malvado merecedor de ella padece un fin lleno de pústulas, o relacionado con gusanos, y a menudo la desintegración.<sup>9</sup>

A los escribas que trabajaron durante los primeros cinco siglos de cristianismo les preocupaban las incongruencias del Nuevo Testamento relativas a los finales de Judas, y varios de ellos modificaron diversos pasajes para hacerlos coincidir, pero las soluciones invasivas propuestas por aquellos correctores devotos se consideraron, a la larga, poco satisfactorias. Con el tiempo, en el pensamiento cristiano se dio un proceso conocido como «armonización», que implica tomar pasajes contradictorios de los distintos



evangelios y explicar sus diferencias mediante imágenes creativas. En el caso de Judas, eso se tradujo en dar por cierta una muerte por ahorcamiento, como escribe Mateo, pero en la que en el último momento la cuerda se rompe y un cuerpo hinchado y amorfo cae y se parte en dos, como escribe Lucas. Cuando se opta por concebir los evangelios no como textos singulares con distintos puntos de vista y contextos literarios e históricos diferentes, el Nuevo Testamento pasa a ser un relato tan sin fisuras como una serie de televisión, razón por la cual, seguramente, la armonización sigue siendo la forma que prevalece entre apologetas cristianos conservadores. En todo caso, podemos agradecer a las burdas circunvoluciones de la armonización un aspecto de la historia de Judas: Mateo no señala en ningún momento que se recordara a Judas usando Aceldama como lugar de su suicidio, ni que fuera enterrado ahí, y el relato de Lucas sobre el punto exacto en el que expiró resulta vago. Sólo a través de la armonización Aceldama llegó a ser conocido como el último lugar en la tierra sobre el que Judas posó la vista.

## VI

Sea hecha desierta su habitación, Y no haya quien more en ella.

Lucas citaba unas escrituras que él consideraba profecías cumplidas; pero bien habría podido estar prediciendo el futuro de Aceldama. ¿Desierto? Lunar. ¿Que no haya quien more en ella? Ni Jay ni yo habíamos visto a nadie por allí desde hacía horas. Era de esos días calurosos y tranquilos en los que casi parece oírse el chisporroteo de la combustión solar. Mientras Jay, sentado sobre una piedra, leía un libro, yo llenaba mi cuaderno de notas con garabatos del perfil de la Ciudad Vieja suspendida en lo alto de la colina. Estábamos tan ensimismados, tan silenciosamente ocupados en nuestras cosas como dos náufragos que hubieran abandonado toda esperanza de rescate. Yo tenía previsto preguntar a todas las personas que nos encontráramos en Aceldama qué les había llevado hasta allí. ¿La curiosidad morbosa o el interés histórico? ¿La apertura espiritual o una rectitud airada? ¿Una expresión de tristeza, o la posibilidad de saborear la venganza? Pero lo cierto era que, hasta el momento, el único visitante había sido una lagartija

gris que se detuvo junto a uno de mis zapatos y quedó inmóvil en pose de petrificada alerta. En cuanto levanté el pie, la lagartija desapareció como una bala viviente.

De pronto Jay pronunció mi nombre y me dijo que alzara la vista. En el repecho que quedaba por encima de Aceldama, tras la valla de alambre, tres ovejas nos miraban con más bien escaso interés, algo aburridas. Habían llegado por el mismo sendero usado por la mujer palestina, que seguía siendo el único ser humano que habíamos visto en las inmediaciones. Una de las ovejas era de color marrón claro y llevaba un collar vistoso, de colores. Las otras dos no lo llevaban y eran blancas, o bastante blancas: de sus gruesos abrigos de lana colgaban costras de barro y excrementos. Un hombre apareció tras ellas y les habló en árabe. Parecía ser el pastor, empleo que se asocia a ciertas expectativas por lo que a vestuario se refiere, expectativas que él se encargaba de arruinar: llevaba unos vaqueros polvorientos y una cazadora impermeable verde y negra con un gran roto en una manga. No dijo nada. Nosotros tampoco. Detrás del pastor llegaron dos niños con sendos bastones largos, de madera. Uno de ellos se puso a golpear, inofensiva pero repetidamente, el lomo de la oveja marrón, que pareció soltar una especie de suspiro.

El pastor no se mostraba ni simpático ni antipático, y yo no sabía si saludarlo o no. Jay ya había regresado a su lectura. Sin decir nada, yo volví a mis garabatos. Pasados unos segundos, alcé la vista. El pastor, su pequeño rebaño y los niños seguían allí, de pie, y tras ellos el cielo despejado era una pared azul, recién pintada. Tal vez aquel hombre creyera que estábamos invadiendo una propiedad privada. ¿Era suya, quizá? ¿Jugaban allí sus hijos? ¿Pastaban allí sus ovejas? Aquellas posibilidades parecían remotas. Aquel terreno, seguramente, pertenecería al monasterio contiguo, si es que pertenecía a alguien, y el único juego al que se me ocurría que alguien pudiera jugar en Aceldama era el de ver quién se alejaba antes de allí.

Más abajo, en la carretera que serpenteaba por el fondo del valle de Hinón, un coche blanco con una música hiphop a todo volumen avanzaba en dirección a Silwán. Barrio tradicionalmente árabe contiguo a la Ciudad Vieja, Silwán se había convertido en objeto del considerable empeño colonizador

por parte de judíos israelíes. Allí, un asentamiento judío de gran tamaño recibe el nombre de Jonathan Pollard, el espía norteamericano condenado que entregó a Israel muchos secretos militares de Estados Unidos.

Miré al pastor y le saludé con la mano. Para mi sorpresa, él me sonrió y me saludó también. Entonces yo le dediqué un gesto más complejo que incluía señalarme a mí mismo, hacer como que caminaba con dos dedos, y a continuación señalarlo a él. Cuando entendió lo que quería decirle, asintió y nos hizo una seña para que subiéramos. Nos acercamos al repecho, y pasamos por encima de lo que sin duda había de ser la alambrada más inofensiva de todo Israel.

Desde lo alto de aquella cresta se veía Silwán algo mejor. Yo había leído que algunas partes del vecindario, que ocupaba un valle y ascendía con elegancia hasta las cimas de los montes vecinos, eran encantadoras, pero muchos de sus edificios embarrados, chatos y de aspecto lamentable se parecían más bien a un San Francisco sin el menor encanto. Aun así, desde allí divisábamos algo con menos encanto aún, una parte de lo que los israelíes denominan «barrera de separación» y los palestinos llaman «segregación racial» o «muro del apartheid». El gobierno israelí había propuesto construir una barrera limitada para separar a judíos israelíes de los palestinos a principios de la década de 1990, durante la primera intifada. La construcción, entre la Franja de Gaza y Tel Aviv, se había iniciado en 1994, pero con el empeoramiento de las relaciones palestino-israelíes, que acabaron en ruptura en el año 2000 al principio de la segunda intifada —durante la que murieron más de ochocientas personas—, el gobierno israelí había optado por una división más completa.

La mayor parte de aquella barrera se encontraba en zonas rurales, y en aquellos lugares era, en su mayor parte, una valla metálica militarizada. En las zonas urbanas, la división adoptaba la forma de un muro de cemento de tres metros de altura, concebido supuestamente para impedir la acción de los francotiradores. El tramo de barrera que ahora contemplábamos nosotros era de cemento, y se encontraba cerca del extremo sur de Silwán. Ya estaba casi terminada. Otro tramo proyectado llegaría casi hasta el límite del barrio de Givat Hananya, o Abu Tor, que se encontraba justo al sur de Aceldama, y gozaba del privilegio de ser uno de los pocos vecindarios con población

mixta, árabe y judía. Por lo que podía deducir a partir de las coordenadas de aquella barrera ya planificada, Aceldama quedaría rodeada por ella en al menos dos de sus lados, pero no encerrada del todo. En un mapa antiguo, que ya no era vigente, el recorrido propuesto de la barrera parecía desviarse expresamente para evitar que Aceldama quedara en su interior, un lugar que, al parecer, nadie tenía interés en reclamar.

El pastor nos dio la bienvenida al repecho con un apretón de manos, y se llevó la izquierda al corazón. Se llamaba Nazar, y nos dijo que tenía treinta y cuatro años. Si hubiera dicho que aquélla era la edad de sus zapatos, lo habríamos creído. Nazar parecía haber cumplido ya los cincuenta, al menos, y no encontrarse nada bien en el sentido médico del término. Un velo opaco cubría uno de sus ojos, y a la boca asomaban dos hileras torcidas de dientes rotos y manchados que le daban aspecto de duende malvado de cuento de hadas.

Nazar se expresaba en un inglés muy básico. Le pregunté si los niños que lo acompañaban eran suyos. No lo eran. No sabía de quién eran. A veces, dijo, caminaban con él mientras él llevaba a las ovejas a pastar. Me fijé en ellos. Tendrían diez u once años, eran morenos, de ojos marrones, y sus rostros apenas empezaban a pasar de la redondez prepúber a los ángulos de la preadolescencia. Los saludé. Uno de los dos me sonrió, pero no dijeron nada. El que me había sonreído llevaba una camiseta de Darth Maul, y tenía una cicatriz grande, en forma de media luna, debajo de un ojo. El otro apartó la mirada de mí, se fijó en Jay y volvió a mirarme con ese gesto triste de quien da por sentado que resulta invisible.

Cuando le pregunté a Nazar si mucha gente venía a visitar Aceldama, no pareció saber de qué le hablaba. Señalé abajo, al campo. Aceldama. El Campo de Sangre. De pronto asintió. Le pregunté:

—¿Conoces la historia de este lugar?

—Conozco la historia —dijo—. Sí.

—¿Judas?

—*Yehuda*. Sí. Conozco la historia.

Para demostrárnoslo, se pasó una soga imaginaria por el cuello y sonrió.

—*Yehuda*.

—¿Visita mucha gente el campo de *Yehuda*?

—Sí, algunos América, algunos Britania. No mucho gente. Uno día, gente viene. Dos día, gente no viene.

—¿Qué te parece a ti el campo?

Nazar lo pensó durante un instante. Era evidente que la pregunta le parecía rara.

—Nada.

—¿Nada?

—Sí, nada.

—¿Y estos niños conocen la historia del campo?

Habló con ellos en árabe. Ellos negaron con la cabeza, con gran vehemencia. Él se volvió a mirarme.

—No la conocen.

Parecía apropiado que de las tres personas que me había encontrado en Aceldama, a uno no le importara un pimiento lo que había asociado a ese lugar, y los otros dos no supieran nada del tema. La oveja marrón de Nazar soltó un balido molesto. Uno de los niños le golpeó la grupa con el bastón. La oveja bajó un poco por la cresta, se detuvo y baló de nuevo.

—¿Son tuyas estas ovejas? —le pregunté.

—Sí —respondió Nazar. Pero eso yo ya lo sabía, porque él ya me lo había dicho.

Nuestro oscilógrafo conversacional se iba apagando. Para salir de lo incómodo de la situación, a Nazar se le ocurrió de pronto una pregunta:

—¿Quedáis tiempo aquí?

—Unos días.

—¿Sí? Bien.

—¿Y tú? —le pregunté—. ¿Vives por aquí cerca?

—Sí, vivo. —Apuntó Silwán con la mano, hacia donde, por una cuesta, ascendía una moto roja, solitaria, conducida por alguien sin casco.

—¿Se ve tu casa desde aquí?

Nazar no respondió, pero se volvió y señaló hacia el suroeste, donde el hotel Rey Salomón, con su forma de barril, se recortaba en el horizonte.

—¿Vives ahí?

—No —respondí yo, señalando al oeste—. Por ahí. Yemin Moshe.

Se trataba de un complejo residencial escalonado de edificios de apartamentos, todos ellos bien cuidados y de factura arquitectónica contemporánea. Se encontraba, claro está, en un barrio judío.

Nazar asintió muy serio y pareció sopesar la conveniencia de comentar algo de lo que quería hablar. Yo esperé.

—Antes —dijo al fin— yo vivo en dos casas. —Se notaba vagamente agraviado, empezó a hablar más deprisa, y su gramática no tardó en resentirse. Aquellas dos casas también estaban en Silwán, pero ahora no vivía en ninguna de ellas. Al parecer, un Britania había querido ayudarle con una de sus casas, su casa, que está bajo tierra, al otro lado, que el pez gordo viene a ayudar, ayudar, ayudar, pero ahora se va y no ayuda. Y tres cientos ¿qué es trescientos? Tres, cero, cero. ¿Qué es eso? Trescientos. Sí. Britania ayuda trescientos. Él intenta pero no ayuda. Y entonces israelíes cogen su casa.

Yo estaba ahí de pie, asintiendo con cara de ir reconstruyendo lo que me decía. Jay y yo nos pasamos los cuatro días siguientes intercambiando teorías sobre la naturaleza exacta de las operaciones que nos había descrito.

Nazar, entonces, volvió a señalar a lo lejos, hacia la barrera de separación/muro de apartheid, que de pronto a mí me parecía menos un muro y más una represa, que supongo que es lo que era. Empezó a decir algo sobre la barrera, pero no conocía las palabras. Bajó las manos. Meneó la cabeza y clavó la vista en el suelo. Ya había dicho todo lo que podía.

—¿Para qué es esta valla pequeña? —le pregunté, plantando la mano en una de las estacas de madera que sostenían la alambrada.

Nazar alzó la vista.

—Para que personas pequeñas y animales no entran aquí. No valla, pueden caer mucho.

Le di las gracias a Nazar por el tiempo que nos había dedicado.

—No problema —dijo él y, una vez más, torpemente, nos dimos la mano.

Cuando Jay y yo empezábamos a alejarnos, los almuédanos de las muchas mezquitas de Jerusalén iniciaron el *adhan*, la llamada a la oración. No todos a la vez: en un primer momento se distinguían con claridad cuatro voces, y al menos una de ellas no sonaba pregrabada, pero pronto se les sumaron otras, y después otras más. Yo había oído la llamada a la oración en

muchas ciudades del mundo, y siempre me había parecido un ideal de belleza sonora. El *adhan* hacía que las mañanas fueran menos solitarias, que las tardes resultaran más melancólicas, y llenaba los anocheceres de presagios extraños, plateados. Pero nunca había oído una llamada a la oración como aquella creciente galerna de sonidos. Las voces —acababa de sumarse otra más— perdían sus bellos espirales de individualidad y se solapaban hasta formar un todo meteorológico, amorfo, algo que estaba en todas partes a la vez pero en ningún sitio en concreto. No estaba seguro de si aquella sensación se debía a la acústica del valle, al gran número de voces o si se trataba de un simple reconocimiento de la hostilidad que aquellas llamadas a la oración provocaban, y a la que al mismo tiempo daban voz. Por unos momentos parecía que todos los fantasmas del valle de Hinón se hubieran convertido en espíritus aulladores iracundos y cantaran a nuestro alrededor. Cuando nos volvimos para mirar a Nazar, vimos que, usando una piedra grande y plana, clavaba más en el suelo la estaca de la valla que yo había tocado.

## VII

Era difícil no sentirse decepcionado con la aridez de Aceldama, así como con la miríada de contradicciones e incertidumbres que rodeaban la traición de Judas. El mayor misterio, por supuesto, era el misterio central: ¿por qué? ¿Por qué había traicionado Judas a Jesús? Todo intento de explicar los actos de Judas se ve limitado por la parquedad de las fuentes (aunque, a decir verdad, eso no ha frenado nunca a nadie a la hora de aventurar explicaciones). Los primeros autores cristianos en aventurarse más allá del retrato mínimo que dan de Judas los evangelios buscaron respuestas en su infancia. Una obra actualmente conocida como el Evangelio Árabe de la Infancia, escrita alrededor de los siglos V y VI, es la primera superviviente de la literatura cristiana en la que se imagina a Judas de niño. Para su autor, las semillas del mal eran muy hondas en él: el desagradable mocoso, poseído ya por Satanás, golpea a su compañero de juegos y coetáneo, Jesús (en el punto mismo de su cuerpo por el que penetrará la lanza del romano), y le provoca el

llanto. El escritor considera que el mal no es cuestión de comportamientos, ni siquiera de decisiones, sino de ser. Un villano semejante tenía que sufrir, pero el sufrimiento de los Judas de Papías y de Lucas, por más extremo y despreciable que fuese, resultaba también algo impersonal, no dejaba de ser un cuento infantil de terror algo tonto para la hora de acostarse. En los siglos siguientes, Judas se vio empujado a unos lechos de clavos aún más espantosos. El ejemplo más famoso de ello se encuentra en el Infierno de la *Divina Comedia*, donde Dante se maravilla ante la visión de un Satanás de tres cabezas, con sus respectivas bocas llenas de unos pecadores que... «trituraba con los dientes... como machacándolo». Uno de esos tres pecadores es Judas, que aparece boca abajo, pataleando indefenso, eternamente.

Aquel de allá arriba que sufre mayor pena,  
dijo el Maestro, es Judas Iscariote,  
que la cabeza tiene adentro, y afuera agita las piernas.

Una de las reelaboraciones más raras y más complejas de la historia de Judas puede leerse en *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine,<sup>10</sup> el audaz intento de un hombre de iglesia de ordenar, editar y exponer las vidas de, literalmente, centenares de figuras del primer milenio de cristianismo (se trata, fundamentalmente, de una enciclopedia de leyendas cristianas). Según Santiago, la madre de Judas, Ciborea, sueña que dará a luz un hijo «tan malvado» que podría destruir al pueblo judío. Cuando nace Judas, los padres, alarmados, lo meten en una cesta que dejan en el mar. La reina de una isla llamada Scariot pasea casualmente por la playa cuando la cesta llega a la orilla. Estéril de heredero, la reina decide criar a Judas como si fuera su hijo «al estilo regio». Pero entonces, inesperadamente, la reina queda encinta. Cuando nace su hijo, «Judas maltrataba con frecuencia al pequeño príncipe y le hacía llorar». La reina, desesperada, le cuenta a Judas que es adoptado. Éste, a su vez, mata al hijo de la reina y huye a Jerusalén, a «la casa de Pilatos, que era el gobernador de Judea». Pilatos adora a Judas, lo trata «como a un favorito». Un día, Pilatos, mientras se pasea por su palacio, ve un huerto que hay al lado y envía a Judas a buscar unas frutas. El dueño del huerto sale y se enfrenta a Judas. Discuten y éste mata al campesino, se deshace al momento del cadáver y se casa con su esposa. Como no podía ser



de otro modo, el hombre al que ha matado era su padre, y la mujer con la que se ha casado es su madre. Cuando este Judas descubre que su vida es un plagio de Sófocles, empieza a seguir a Jesús.

Relatos como este de Santiago de la Vorágine incorporan una rehabilitación implícita de Judas, aunque sólo sea porque aparece como víctima de unas fuerzas que están más allá de su comprensión. Aunque Santiago fue aproximadamente contemporáneo de Dante, vemos que van cobrando forma dos percepciones distintas de Judas. Las mentes de quienes escribieron los evangelios en el siglo I imaginaron a un Judas que hizo que se cumplieran las profecías. La mente de Santiago, más libre, logró inyectar un elemento activo en el relato de su vida, por más que luego se lo retirara cruelmente. Santiago parece sugerir que ser malvado no es lo mismo que estar maldito. Entre las certezas punzantes del pensamiento cristiano medieval, este Judas supone cierto respiro, y su destino pudo sorprender a muchos de los lectores de *De la Vorágine* por parecerse mucho al suyo: estrepitosamente injusto, difícil de comprender y absurdo de combatir.

La forma más sobresaliente de rehabilitación de Judas lo imagina en unos términos que podrían considerarse heroicos, si bien orientados en una dirección trágicamente errónea. Este Judas es un traidor a regañadientes, que entrega a Jesús a las autoridades por razones que van desde la frustración a la impaciencia, pasando por la certeza de que un Jesús capturado actuará finalmente, asumirá su corona davídica y expulsará a los romanos de Palestina. A pesar de que los evangelios no contienen nada que avale esta visión, el Judas del nacionalismo fervoroso ha sido popular desde el siglo XIX, y llegó a serlo aún más a partir de la segunda mitad del XX, cuando las sensibilidades posteriores al Holocausto ante el papel de judío que Judas había desempeñado desde antiguo en el relato cristiano se intensificaron.

La idea de que Judas traicionó a Jesús para salvar a Israel se conoce habitualmente como la teoría de De Quincey, en honor al memorialista y consumidor de opio Thomas de Quincey, el primer autor en popularizar (que no en originar) dicha idea. Publicó sus opiniones en un ensayo titulado *Judas Iscariote*, en 1857, una época en que la crítica textual, desvinculada de todo credo religioso, y en gran parte en lengua alemana, iniciaba su primera invasión del Nuevo Testamento. De Quincey defiende que los doce fueron

culpables del «engaño» que suponía sostener que con medios pacíficos podía llevarse a la tierra el reino de los cielos. Prosigue considerando a Jesús un ser «sublimemente superdotado» y, «como la gran creación de Shakespeare el príncipe Hamles [sic], no igualmente llamado a la acción empresarial». Para la mente excitable de De Quincey, Judas fue el único miembro del círculo de Jesús dispuesto a emprender las acciones necesarias para situar a éste «a la cabeza de un movimiento de insurrección».

Esto es, en muchos aspectos, aquello con lo que se queda el público de hoy en relación con Judas, un hombre que sólo puede imaginarse actuando a partir de la esperanza de una insurrección, o de algún otro propósito claramente racional. Se trata de algo que tal vez revele solamente una insatisfacción razonablemente humana ante el relato de Judas, que siglos de pogromos —muchos de ellos movidos por la determinación cristiana de atribuir a los judíos la muerte de Jesús— han vuelto moralmente abominable. El hijo de Dios traicionado por el hijo de los judíos. Ésa fue la visión de Agustín de Hipona y de muchos otros pensadores patrísticos, pero sólo en los rincones más turbios de internet puede uno atreverse a expresar esos pensamientos hoy.

En 2006, a la opinión pública le llegó una idea más sobre Judas cuando el perdido<sup>11</sup> Evangelio de Judas —obra escrita a mediados del siglo II— fue finalmente traducido y publicado por un equipo de académicos que trabajaban para la National Geographic Society. Este evangelio —el término está mal aplicado, pues no está estructurado como tal, sino más bien como un diálogo cósmico interminable entre Jesús y Judas— llegó, no se sabe bien cómo, a suscitar el interés de Ireneo, padre de la Iglesia, que lo condenó porque, de él, se desprendía que Judas «conocía la verdad como ninguno de los otros [esto es, de los doce]».

En *El evangelio perdido*, uno de los muchos libros que no tardaron en publicarse sobre el Evangelio de Judas, el periodista Herbert Krosney escribe: «Esta versión de la historia de Judas resultaba demasiado controvertida para algunos de los primeros dirigentes de la Iglesia, como Ireneo. Al condenarlo, lo borraron de la historia, y ya nunca volvió a saberse de él». Krosney también defiende que «Jesucristo organiza su propia ejecución», según este controvertido evangelio, al pedirle a Judas que lo traicione, sin tener en

cuenta que en la tradición evangélica canónica Jesús, de manera implícita, hace lo mismo. Krosney afirma que el Evangelio de Judas «no se parece a nada que hayas leído hasta ahora», algo que, sencillamente, no es cierto. Son decenas las novelas, obras de teatro, relatos, poemas y películas que han mostrado, en esencia, la misma historia que expone Krosney.

A pesar de estas insinuaciones, el Evangelio de Judas es una obra sectaria y polémica dirigida a cristianos rivales. Ni es ni pretende ser un relato de la vida y la muerte de Jesús. Como ha determinado la profesora April D. DeConick, el escrito no propone a un Judas heroico que actúa de acuerdo con Jesús y, de hecho, lo condena con mayor dureza que los evangelios. «Nuestra conciencia moderna parece necesitar a un “Judas bueno” —escribe DeConick—. Hemos generado tramas y más tramas, personajes y más personajes, historias y más historias, para exonerar a Judas, para comprender sus motivaciones, para convertirlo en nuestro amigo y nuestro héroe.»

Encontrar a ese hombre en el Evangelio de Judas requería un considerable esfuerzo. El evangelio surgió de la tradición del cristianismo «setiano», así llamado por Set, el hijo de Adán y Eva, de quien esos antiguos cristianos creían que había dejado escritos en tablillas de piedra rituales secretos y mandamientos que sólo ellos poseían. Los cristianos setianos, además, consideraban la para entonces ampliamente aceptada teología de la expiación (que presupone que Jesús murió por nuestros pecados), como poco más que un infanticidio, el sacrificio de un niño. DeConick considera a los setianos el grupo «más beligerante» entre los muchos cristianos heterodoxos del siglo II, pues al parecer veían a los cristianos que decían ser herederos directos de enseñanzas apostólicas con especial desagrado.<sup>12</sup> DeConick sostiene, de hecho, que el Evangelio de Judas es una parodia antiapostólica. En él los evangelistas aparecen soñando con sacrificios de niños y sodomía, y Jesús les dice que esos sueños representan a «la gente a la que habéis llevado a la perdición». Judas, que en la obra recibe la iluminación y también la condena, es meramente la caja de resonancia cosmológica de Jesús, aunque la presentación elíptica que se hace en el evangelio de su traición, con la que concluye, tiene, sin duda, mucha fuerza: «Y [los escribas] se aproximaron a

Judas. Le dijeron: “¿Qué haces aquí? ¿No eres el discípulo de Jesús?”. Él les respondió como querían. Entonces Judas recibió un dinero. Él se lo devolvió».

## VIII

Para los primeros cristianos, un Judas que hubiera recibido un castigo espantoso reafirmaba el orden. Para los cristianos modernos, un Judas espantosamente castigado cuestiona la naturaleza misma de la redención cristiana. Ireneo, al rechazar el Evangelio de Judas, se refería al «misterio de la traición» y se trata sin duda de un misterio, un misterio profundo y lo bastante desconcertante como para haber puesto a prueba las mentes más preclaras del cristianismo. En el Evangelio según San Juan, Jesús dice: «... porque yo pongo mi vida, para volverla a tomar. Nadie me la quita, sino que yo de mí mismo la pongo». Si ello es así, si Jesús murió voluntariamente, entonces, ¿puede culparse a Judas de la traición? ¿Qué fue exactamente lo que traicionó?

Un cristiano primitivo llamado Marción se planteó esa misma pregunta. Rico naviero griego e hijo de obispo, Marción consideraba falsos a todos los apóstoles salvo a Pablo; su concepción de la divinidad de Jesús era, curiosamente, superior a la que acabaría imponiéndose en la ortodoxia cristiana. El Jesús de Marción era un dios enteramente nuevo, un dios «extraño» que no guardaba relación con el Dios judío. Para ganar adeptos para su creencia, se trasladó a Roma y preparó a toda prisa su propio proto-Nuevo Testamento, que contenía casi todas las epístolas paulinas, pero no todas, y lo que se cree que era una forma muy revisada del Evangelio según San Lucas, por más que excluyó de él los Hechos, también de éste.<sup>13</sup> Una de las heterodoxias cristianas más poderosas, exitosas e influyentes de su tiempo, y de todos los tiempos, el marcionismo se mantuvo activo hasta trescientos años después de la muerte de su fundador (pequeñas comunidades marcionistas sobrevivieron hasta el siglo x, y algunas de sus creencias llegaron hasta puntos tan lejanos como Afganistán). El propio Marción fue excomulgado por la Iglesia romana a mediados de la década de 140, y llegó

incluso a devolver sus muchas ofrendas y limosnas. Con todo, la concepción de Jesús que propone Marción suscita serios interrogantes teológicos. Si Jesús era en verdad quien decía ser, por ejemplo, ¿podía ser traicionado? Para un seguidor del marcionismo, la respuesta era evidente. Así pues, el «evangelio» de Marción no incluía menciones a la tradición de Judas.

En el siglo III, Orígenes, el mayor teólogo del cristianismo primitivo, se planteó cuestiones similares en relación a Judas, y una de sus respuestas surgió de la creencia, que él contribuyó a formular, en lo que se conoce como «reconciliación universal» y que sostiene que todas las almas, incluidas las demoníacas, recibirán finalmente la salvación, en parte porque la caída de la humanidad en el pecado era un hecho universal no controlado por aquellos que aún no habían nacido. (La reconciliación universal fue declarada anatema por la Iglesia a mediados del siglo VI, y el propio Orígenes fue declarado hereje, aunque un hereje a menudo bien visto cuyas obras, durante siglos, muchos cristianos prudentes disfrutaron a escondidas.) Orígenes creía que Judas empezó siendo un discípulo leal y creyente de Jesús, pero que sufrió algún tipo de crisis de fe que permitió que Satanás lo influenciara. Pero de todos modos Judas se salvaba. Para avalar su concepción, Orígenes destacaba el comportamiento de Judas tras la entrega, así como sus «remordimientos de agonía cuando se arrepintió de sus pecados, hasta el punto de no poder seguir viviendo». Ello demostraba que Judas «no pudo haber despreciado del todo lo que había aprendido de Jesús».

Una de las batallas más conmovedoras de Orígenes fue su intento de reconciliar el aparente conocimiento previo de Jesús de que Judas iba a traicionarlo con el libre albedrío supuestamente concedido por Dios. Orígenes, que estaba muy familiarizado con la filosofía y la literatura griegas, recurrió al ejemplo de Edipo para demostrar que el conocimiento previo no pasaba por encima del libre albedrío, porque el conocimiento previo no era causal, y el pronóstico no era instigación. «Pues del hecho de que Jesús predijera correctamente las acciones del traidor y del que lo negó no se sigue que fuera responsable de su impiedad y su conducta malvada.» Si bien Orígenes reconocía que citar una historia de la mitología no era habitual

(«históricamente, no afecta al argumento»), no tenía muchos otros lugares a los que recurrir. Judas obligaba incluso al más brillante de los cristianos a enfrentarse a preguntas que la fe parecía mal dotada para responder.

¿Por qué era el alma de Judas el precio a pagar por las vacaciones de Dios en la mortalidad? ¿Qué significa eso no sólo para Judas, sino para el resto de los mortales? ¿No implica acaso que todos somos meros juguetes divinos? ¿Cómo puede querernos Dios si estuvo dispuesto a planificar con tanto cuidado la condena de uno de nosotros?

## IX

En nuestro último día en Jerusalén, mientras desayunábamos, Jay vio claro que lamentaría marcharse de la ciudad sin haber visto el huerto de Getsemaní. Yo ya había visitado demasiados lugares de importancia inventada aquellos días, y decidí quedarme a leer en el apartamento que habíamos alquilado en Yemin Moshe. Jay salió de casa, pero no tardó ni cuarenta minutos en volver.

—Está pasando algo cerca de la mezquita de al Aqsa —dijo—. Algo ruidoso y violento.

Encendimos la tele. Fuera lo que fuese que ocurría cerca de la mezquita de al Aqsa, CNN International ya lo estaba cubriendo. Al parecer, durante la oración vespertina un clérigo de al Aqsa se había referido a las obras de restauración que tenían lugar exactamente bajo la Cúpula de la Roca. Los israelíes estaban reparando la rampa de acceso a la mezquita, que se encontraba en un estado pésimo. Jay y yo habíamos pasado por allí varias veces durante nuestros paseos por la ciudad, y la cantidad de tierra que aquella restauración se había retirado era considerable. Comprensiblemente, muchos musulmanes de Jerusalén sentían curiosidad por saber qué se estaba haciendo exactamente bajo su lugar sagrado, bajo el que, creían ellos, Mahoma había iniciado su viaje nocturno. Los israelíes habían instalado cámaras de vigilancia las veinticuatro horas del día alrededor del área en restauración para calmar los temores de los musulmanes, pero muchos palestinos carecían de los medios, la energía o la paciencia para ver por sí mismos lo que emitían aquellas cámaras.

Durante la oración de la tarde, el clérigo de al Aqsa convenció a varios jóvenes de que en realidad los israelíes no estaban restaurando la rampa de acceso, sino desmontando los cimientos de la mezquita. Varias decenas (tal vez un centenar) de jóvenes palestinos enardecidos salieron al poco de al Aqsa y empezaron a lanzar piedras y botellas contra los primeros soldados y policías israelíes que encontraron. Las fuerzas de seguridad de Israel respondieron con gases lacrimógenos y balas de goma. Los palestinos respondieron con más piedras. Finalmente, un palestino con más iniciativa se hizo con un arma más mortífera —alguna pistola—, y devolvió los disparos, lo que dio lugar a tiroteo cruzado, esporádico, de cierta duración. Algunos palestinos, entre ellos algunos armados, habían conseguido refugiarse en un edificio cercano. Yo le sugerí a Jay que buscáramos un taxi y nos acercáramos como pudiéramos hasta el monte de los Olivos, situado en lo alto de la Ciudad Vieja. Desde allí tendríamos una buena vista de la trifulca.

Al otro lado de la reja de seguridad de Yemin Moshe encontramos a un palestino de cuarenta años sentado en la acera, muy serio, junto a su Mazda. Que se dedicaba al traslado de pasajeros por cuenta propia quedaba claro por la señal de TAXI, de quita y pon, que llevaba en el techo, pero en todo caso su vehículo parecía en buenas condiciones de mantenimiento. Levantamos el brazo, y él se puso en pie al momento y nos devolvió el saludo. Le dijimos dónde queríamos ir.

—Hoy va a ser difícil visitar lo alto del monte de los Olivos —dijo—. Hay problemas en la Ciudad Vieja.

Yo era periodista, le dije. Mi amigo, historiador. Los problemas en la Ciudad Vieja eran, precisamente, lo que nos interesaba ver.

El hombre se fijó mejor en nosotros. Llevaba una chaqueta gruesa, marrón, con los brazos y la espalda cubiertas de semillas espinosas pegadas. (¿Vivía metido en un matorral?) La brisa le movía el pelo negro, escaso, y su dentadura, como era de esperar, se encontraba en un estado lamentable. Pero su rostro era duro, inspiraba confianza.

—Está bien —dijo.

Se llamaba Achmed. Había nacido y se había criado en Jerusalén. Durante los primeros minutos de la carrera, se refería a sus compatriotas palestinos recurriendo al «ellos», hasta que se cansó del juego y, volviéndose

hacia nosotros, nos preguntó qué opinábamos sobre el conflicto. Yo no compartí con Achmed el juicio de uno de los personajes que aparecen en una novela de Keith Gessen, con el que estaba muy de acuerdo, y que es el siguiente: el problema básico era que los palestinos eran idiotas, y los israelíes, gilipollas. Aun así, Jay y yo le dijimos lo que opinábamos. Nuestras respuestas parecieron satisfacer a Achmed, que empezó a referirse a los palestinos recurriendo al «nosotros».

—Tal vez ustedes no lo noten —dijo—, pero en realidad soy un hombre desesperado. Por primera vez en esta vida, ya no me queda esperanza.

—¿Ninguna esperanza? —le preguntó Jay.

—La vida, ahora, es demasiado mala —respondió Achmed—. La falta de servicios, el muro, todo eso... esos locos colonos. Nosotros no sabemos negociar. Nunca hemos sabido. Y lo usan contra nosotros.

Los primeros intentos de Achmed para encontrar un camino hacia el monte de los Olivos que no estuviera bloqueado no dieron resultado. En cada esquina, las fuerzas de seguridad israelíes nos impedían el paso y nos pedían que diéramos media vuelta. Sin embargo, según Achmed, en un puesto de control había un soldado israelí con el que mantenía buenas relaciones. Detuvo el coche, se bajó, se acercó al teniente e intentó convencerle de que nos dejara pasar. El joven militar lo saludó efusivamente, pero su gesto se convirtió al momento en una negación clara. Cuando volvió a subirse al coche, nos dijo:

—Le he contado que son periodistas. Me ha respondido que en ese caso es menos probable que los dejen pasar.

—¿Qué hacemos entonces? —pregunté yo—. ¿Lo dejamos?

Achmed llevaba la radio apagada, pero empezó a darle vueltas al dial.

—Hay otro camino. Más largo. Por nuestros barrios. —Ello implicaría rodear Jerusalén casi por completo, para llegar a una calle que veíamos desde donde nos encontrábamos pero a la que no podíamos llegar en ese momento porque quedaba del otro lado del control de aquel teniente—. Visitarán barrios que normalmente los turistas no conocen —añadió Achmed.

Jay y yo le dijimos que de acuerdo, que fuéramos por el camino largo.



Veinte minutos después, según lo que ponía en un cartel, al menos, dejamos atrás el límite urbano de Jerusalén. Cinco minutos después, volvimos a entrar en la ciudad, pero a través de vecindarios que recordaban más a pueblos abandonados que a las afueras de cualquier zona metropolitana. Todos eran pobres, y algunos parecían devastados. En algunos, las alcantarillas estaban a la vista, y recorrían las calles de punta a punta.

—Podrían arreglarlo —comentó Achmed cuando le pregunté por el alcantarillado—. Pero no lo hacen. En la plaza Sión seguro que no verán nada en estas condiciones.

Mientras circulábamos por un barrio, los niños alzaban la vista de sus juguetes improvisados —palos, pelotas medio deshinchadas, cometas rotas —, y nos miraban con desconfianza.

—¿Por qué los soldados no bloquean estas carreteras? —preguntó Jay.

—Los soldados israelíes no conocen estas carreteras —dijo Achmed.

Jay se mostró desconcertado.

—Pero estamos en Jerusalén.

—Sí.

—¿Y no conocen unas calles que quedan dentro de los límites de la ciudad?

Achmed se encogió de hombros. La ignorancia de los soldados israelíes no era su problema. Cuando más nos adentrábamos en el Jerusalén palestino, más puestos de control palestinos nos encontrábamos, todos ellos contruidos de manera precaria con ruedas de camión apiladas. Pregunté para qué servían. Achmed me explicó que todos los que resultaban heridos por arma de fuego en la Ciudad Vieja eran trasladados a algún hospital palestino, en la zona en la que nos encontrábamos, y no a los israelíes, a los de allí abajo. Pasadas unas horas, los servicios de seguridad israelíes se acercaban hasta allí, visitaban todos los hospitales palestinos y detenían a todos los que hubieran sido tratados por herida de bala. En cuanto las fuerzas de seguridad israelíes se acercaban, alguien prendía fuego a aquellas ruedas y se largaba. Los soldados israelíes tenían que retirarlas ellos mismos. Los palestinos creían que, si se les obligaba a hacerlo muchas veces, tal vez se rendirían y se irían.

En cierto punto, nos equivocamos y giramos por donde no tocaba. Nos encontramos en el lado equivocado de una calle sin salida, dentro de un barrio palestino partido en dos por colonos israelíes, o eso nos dijo Achmed. (Estoy seguro de que nos perdimos por culpa de la insistencia de Achmed en señalar todas y cada una de las casas de los colonos y de describir el daño que habían hecho al barrio.) Cuando nuestro taxista daba media vuelta, un montón de niños salió de una calle cercana y nos rodeó. Al momento todos empezaron a golpear los cristales con sus puños diminutos, que eran como rocas, y a gritar: «*Yehudi Yehudi*». Achmed se bajó del coche y se puso a gritarles. Los niños se dispersaron y desaparecieron tras varias puertas y callejones. Cuando volvió a su asiento, Achmed estaba furioso.

—¿Por qué lo han hecho? —le pregunté.

Él se volvió a mirarme.

—Creían que eran judíos.

—¿Y qué les ha dicho?

Achmed me miró.

—Les he dicho que no eran judíos.

—Pero no nos ha preguntado si éramos judíos. ¿Quiere saberlo?

—En mi taxi, pueden ser lo que quieran.

Y, dicho esto, apagó el taxímetro, acabó de dar la vuelta, encontró la calle que buscaba y siguió avanzando por una serie de caminos empinados y estrechos que no parecían en absoluto transitables. Por la zona pululaban grupos de jóvenes que, sin duda, buscan meterse en líos. Entendí por qué cuando Achmed encendió la radio. Todas las emisoras, sin excepción, hablaban de los problemas de la Ciudad Vieja.

Finalmente, cerca del pie del monte de los Olivos, una callejuela sucia, poco prometedor, nos llevó hasta otra que quedaba a unos cien metros por detrás del punto de seguridad controlado por el teniente amigo de Achmed. Sólo habíamos tardado una hora. Yo le di una palmadita en el hombro.

—Es muy bueno.

—No se puede cerrar toda una ciudad —dijo él—. Ni siquiera los israelíes pueden.

Llegamos al estacionamiento del Seven Arches Hotel, cuya espaciosa terraza panorámica ofrecía vistas de toda la ciudad. Le pregunté a Achmed si podía esperar en el coche mientras Jay y yo echábamos un vistazo.

—Esperaré —dijo Achmed.

—Bueno —dijo Jay—, ¿quiere venir con nosotros?

La respuesta de Achmed fue apagar el motor y quitar las llaves del contacto.

Nos fuimos hasta el borde de la terraza del hotel y miramos abajo. Lo primero que vimos: las tumbas judías que cubrían gran parte de las laderas del monte. Hay judíos que creen que el Mesías aparecerá en el monte de los Olivos, y que entonces los muertos resucitarán. Aquellos judíos pagaban lo que, según cálculos de Achmed, eran unos sesenta mil dólares por el privilegio de ser enterrados en el punto de llegada del Mesías. Dicho de otro modo, se evitaban tener que subir por aquella pendiente en un día en el que todas las leyes de la física quedarían sin efecto. Más allá de las lápidas aparecían los bulbos dorados de la iglesia de María Magdalena, el huerto de Getsemaní, una autopista e, inmediatamente después, cerca de la Puerta de los Leones, tres ambulancias palestinas con las luces activadas, a la espera de más heridos. Al otro lado de las ambulancias, seis o siete soldados palestinos se paseaban junto a las murallas de la ciudad. Por eso los israelíes no querían que la gente subiera hasta allí, nos dijo Achmed. Desde ese mirador, cualquiera con teléfono móvil podía indicar a los palestinos encerrados en su reducto dónde se encontraban las tropas israelíes, y qué estaban haciendo. Miré a mi alrededor. A escasos metros de donde nos encontrábamos había varios hombres palestinos que hablaban en voz baja por teléfono móvil.

Por toda la ciudad la vida, aunque suene a tópico, continuaba. Los coches atestaban las carreteras. Los turistas avanzaban por las calles de la Ciudad Vieja. A lo lejos, rascacielos israelíes, barrios de chabolas palestinos, el desierto amarillento, blando, y sus rocas duras, parduzcas. A pocos metros de donde nos encontrábamos, Ben Wedeman, enviado internacional de la CNN, emitía en directo. Le contaba a la cámara que, hasta el momento, diecisiete palestinos y trece soldados israelíes habían resultado heridos. Llevaba un suéter verde oscuro, y un móvil sujeto a la cintura. Su técnico se comía un falafel con una mano mientras con la otra mantenía la cámara en su

sitio. A nuestra izquierda había un reportero ruso que, supuse yo, estaba informando de las mismas cifras. Por encima de nuestras cabezas apareció un dirigible que empezó a volar en círculos sobre la mezquita de al Aqsa.

De repente tiros, muchos tiros, desde la Puerta de los Leones, por donde ayer mismo Jay y yo habíamos pasado para ir a la Vía Dolorosa. Otra ráfaga de ametralladora asustó a una bandada de pájaros que ascendieron desde la mezquita de al Aqsa con un movimiento tan líquido que pareció que el edificio se hubiera puesto patas arriba. Ahora los combates de ahí abajo eran más intensos, las ráfagas de ametralladora alternaban con los destellos de algún bote de humo. Alguien disparaba sobre una columna de soldados israelíes desde la segunda planta de lo que parecía un edificio de apartamentos. Entonces la primera planta se incendió desde dentro. Salía humo por todas sus ventanas. Achmed supuso que los israelíes estarían intentando desalojar a sus habitantes con gases lacrimógenos. Entonces me acordé de que en aquella esquina había un colegio.

Algo explotó en la calle, procedente del edificio de apartamentos sitiado, aunque no estaba claro de qué se trataba. El estruendo de la explosión tardó muchísimo en llegar hasta donde nos encontrábamos. Un japonés que tenía a mi lado dijo, en inglés: «¡Oh, uau! ¡Dios mío! ¡Uau!». Entonces hubo otra explosión en el mismo lugar. Aquéllos no eran los estallidos de las películas de acción, enriquecidos pirotécnicamente con rojos y amarillos. Eran explosiones sordas, sucias, de un blanco amarillento. Las nubes de gases lacrimógenos y cordita ascendían desde la Puerta de los Leones: una nueva Vía Dolorosa superpuesta a la vieja. En ese momento empezó la llamada a la oración.

—Es una guerra —dijo Achmed mientras cantaban los almuédanos—. Realmente es una guerra.

—¿Tiene algún amigo israelí? —le preguntó Jay.

—Sí —respondió Achmed—. Los tengo. A veces me sacan de quicio.

El combate había dejado varados varios autocares de turistas ahí arriba, y lo que me pareció un grupo de cristianos estadounidenses se atrevió a asomarse para echar un vistazo a la causa de su contratiempo. Al poco rato,

aquellos hombres y mujeres cristianos se encontraban de pie a nuestro alrededor, mirando hacia abajo, desde el monte de los Olivos, llevándose la mano a la boca.

¿Qué era en realidad lo que les resultaba tan asombroso? ¿Acaso no nos encontrábamos en lo alto del lugar de nacimiento de cierta clase de nacionalismo religioso? A nuestros pies se extendía Sión. Era ahí donde el Profeta había abandonado esta tierra, donde Cristo se había levantado de entre los muertos, donde el Mesías aparecería al fin. ¿Quién de nosotros no era, en esa guerra, un Judas para alguien?

# Bartolomé

*San Bartolomé de la Isla, Roma, Italia*

POR EL TÍBER · ISLA TIBERINA · LA  
CENTRALIDAD DE BARTOLOMÉ ·  
NATANAEL DE CANÁ · LOS  
APÓCRIFOS · EN LA IGLESIA ·  
ADALBERTO · VIAJES Y MUERTES ·  
CULTOS AL MARTIRIO

## I

Una mañana, muy temprano, paseaba a orillas del Tíber, un río lento, sosegado. El cielo se teñía de una luz de sandía. Si las calles más concurridas de Roma estaban flanqueadas por aceras anoréxicas incapaces de dar cabida siquiera a dos turistas entrados en kilos, los márgenes del río gozaban de unas aceras anchas como terrazas. Mientras paseaba, me iba encontrando con algún que otro islote que surgía casi pegado a la ribera. En los museos de la ciudad había visto grabados del siglo XIX en los que aparecían caballeros almorzando en compañía de damas en aquellos remansos ribereños. Hoy, los sintecho de Roma habían colonizado gran parte de los paseos del río, así como sus islotes. Pasé junto a algunos de aquellos campamentos: sus casas de cartón, la ropa tendida en cuerdas, en otro tiempo blanca, ahora manchada. Los perros —muchos sintecho en Roma tenían perro— me observaban con ojos curiosos, húmedos, cuando pasaba. Sus dueños dormían junto a ellos.



En medio del Tíber había una isla grande, destacada, la Isola Tiberina, hasta tal punto incorporada a la ciudad que la rodeaba que los recién llegados por lo general debían mirarla un buen rato para darse cuenta de que, en efecto, se trataba de una isla. Su forma de diamante, sus bordes redondeados, recordaban a un galeón conservado en naftalina que milagrosamente hubiera llegado al puerto en pleno centro de Roma. Se trataba de algo deliberado. Durante la Antigüedad, la isla se modificó para que pareciera una trirreme, la embarcación de guerra con muchos remos tan habitual en el mundo grecorromano. Por desgracia, la única parte que se conservaba de aquella

construcción era un tramo de menos de tres metros de mármol travertino correspondiente a la proa, que ocupaba el límite sureste. En el mascarón, todavía era visible la figura de una vara con una serpiente retorcida montada en ella. Tanto la serpiente como la proa eran referencias a uno de los muchos mitos fundacionales de la Isla Tiberina. En el siglo III de nuestra era, al parecer, durante una devastadora epidemia de peste, los romanos, desesperados, habían solicitado la ayuda de sanadores del gran templo peloponesio del dios griego Asclepio, hijo de Apolo. Los embajadores de Asclepio llegaron en trirreme, y llevaban consigo una serpiente, símbolo de su dios, que al ver la Isla Tiberina abandonó su cesta y se dirigió nadando hasta su costa. Enseguida se erigió un santuario de sanación en el punto de llegada de la serpiente. Desde entonces, la isla había sido venerada por sus propiedades curativas.

En la actualidad, en una zona elevada de la punta occidental de la isla, se encontraba el Ospedale Fatebenefratelli. La mayoría de sus cortinas estaban corridas, lo que daba al centro un aspecto sombrío y abatido. Fuera, en la terraza trasera del hospital, unos pocos médicos y enfermeras fumaban, vestidos con sus uniformes de color naranja pálido. Un repecho de mármol blanco rodeaba la isla, y desde él, los días de verano, muchos jóvenes pasaban el rato, tomaban el sol con la esperanza de conseguir un bronceado fosforescente. Más allá de la isla, las aguas del río se volvían más rápidas, y descendían en una serie de cascadas que vencían unas plataformas creadas por el hombre, a cuyos pies se revolvían, atrapadas en sus remolinos, pelotas de fútbol, pedazos de poliestireno del tamaño de balsas y botellas de Coca-Cola de plástico.

Los dos puentes que unían la Isla Tiberina con el resto de Roma databan del siglo I. El más antiguo de los dos, Ponte Fabricio, era el que llevaba más tiempo en pie de toda la ciudad. El más nuevo, el Ponte Cestio, conducía a un barrio conocido como el Trastevere; el Ponte Fabricio comunicaba con el gueto judío, donde se alzaba la mayor sinagoga de Roma, situada justo al otro lado del río, delante del hospital. Trastevere había sido el barrio judío durante los siglos I y II, y fue en el gueto donde, en el siglo XVI, el papa Pablo IV había ordenado que los judíos no pudieran salir del barrio por las noches. Aquellos antiguos reductos étnicos eran hoy zonas de moda de la ciudad.



En Roma residían muchos judíos ya antes de la diáspora, que llegaron con el tráfico constante que, en ocasiones de manera obligatoria, en ocasiones voluntariamente (Herodes, por ejemplo, educó a sus hijos aquí), se inició entre la Roma imperial y Palestina en el año 63 a.C. cuando Pompeyo conquistó la región y puso fin a varias décadas de independencia judía bajo la monarquía asmonea. Muchos de los primeros judíos de la ciudad eran esclavos o prisioneros de guerra que con el tiempo se emanciparon y se instalaron en el Trastevere. Es probable que fuera el judaísmo el que llevara hasta la metrópoli a los primeros cristianos: existe la creencia generalizada de que los fundadores de la Iglesia romana eran cristianos judíos.

Durante décadas, pocos en Roma se molestaron en distinguir las dos religiones. Sólo cuando el cristianismo se helenizó más y sus áreas de interés empezaron a diferenciarse más de las de los judíos, la mayoría de los romanos reparó en las diferencias. El emperador Claudio ordenó una de las más famosas expulsiones de judíos de la ciudad de Roma, en la década del 40. El historiador Suetonio, ochenta años después de los hechos, escribió que dicha expulsión había sido consecuencia de unos disturbios entre judíos encabezados por un tal Cresto, del que Suetonio, erróneamente al parecer, creía que era un judío que operaba en Roma. Fuera cual fuese el caso, esos «disturbios» sugieren tensiones tempranas en las sinagogas de Roma entre los que profesaban algún tipo de fe en Jesús y los que no.

La orden de expulsión de Claudio se menciona en Hechos de los Apóstoles durante una secuencia que encuentra a Pablo en Corinto. Allí, éste se encuentra con Aquila, «recién venido de Italia con Priscila su mujer, por cuanto Claudio había mandado que todos los judíos saliesen de Roma».<sup>1</sup> Aunque Aquila es judío, su esposa y él también creen en Jesús, y cuando Pablo se encuentra con ellos ya han sido bautizados. Acaban acompañando a Pablo en sus viajes a Éfeso. Aunque la aparición de Aquila en Hechos es breve, se nos informa de su lugar de origen (el Ponto, en la actual Turquía), del nombre de su mujer (Priscila) y de su ocupación (al igual que Pablo, era fabricante de tiendas), así como de la razón por la que se halla en Corinto. Aquila constituye un ejemplo paradigmático de lo que es una figura menor en

el Nuevo Testamento, y sin embargo de él conocemos más datos biográficos que, por ejemplo, del apóstol Bartolomé, cuyo restos mortales reposan, concretamente, en la Isla Tiberina.

## II

En todas las listas canónicas de apóstoles, Bartolomé ocupa un lugar central entre sus hermanos. Esa ubicación determinó la percepción que se tenía de él. Según escribió un cristiano primitivo, «Bartolomé, en el centro del sagrado número doce, armoniza en sus prédicas con quienes le preceden y quienes le siguen, así como las cuerdas de un arpa crean armonía». Sin embargo, el nombre de Bartolomé aparece citado apenas cuatro veces en todo el Nuevo Testamento, y nunca más allá de la lista de los doce. No dice nada ni se le atribuye ninguna acción. Su nombre, *bar Tolmai*, significa «hijo de Tolmai». Jerónimo creía que Bartolomé descendía de una familia noble, y había llegado a la conclusión de que «Tolmai» hacía referencia a Samuel 2, 3.3, donde, en una lista genealógica, nos encontramos con un tal «rey Talmai de Geshur», cuya hija Macá le dio a David su hijo Absalón. Un fragmento posterior de deducción cristiana vincula «Tolmai» con el nombre «Ptolomeo», haciendo de Bartolomé un vástago de la línea dinástica egipcia. Una tradición contraria, según la cual Bartolomé habría sido un simple granjero, deriva del significado literal de *talmai* en hebreo: «de abundantes surcos».

Los de Mateo, Marcos y Lucas —también conocidos como los evangelios «sinópticos» («vistos juntos»), a causa de sus similitudes, así como de la aparente dependencia de los de Mateo y Lucas en el de Marcos— sitúan correlativamente a Felipe y a Bartolomé. En el de Juan, por su parte, que no menciona a Bartolomé, se indica una amistad estrecha entre Felipe y Natanael. Así pues, tradicionalmente se ha entendido que Bartolomé es la misma persona que Natanael, lo que haría de «Bartolomé» su patronímico, y de «Natanael» (que significa «don de Dios») su nombre: Natanael bar Tolmai.

El Natanael de Caná del Evangelio según San Juan aparece dos veces. Su primera aparición incluye a Felipe, que le dice que ha encontrado «a aquél de quien escribió Moisés en la ley, así como los profetas». Natanael se muestra escéptico, pero de todos modos se va a ver a Jesús. Al verlo aproximarse, éste dice de él: «He aquí un verdadero israelita, en quien no hay engaño». Natanael le pregunta entonces: «¿De dónde me conoces?». Jesús le responde que lo vio sentado debajo de una higuera, al parecer durante una visión que tuvo, lo que impresiona grandemente a Natanael, que exclama: «Tú eres el hijo de Dios». Jesús se permite uno de sus escasos momentos de humor y comenta: «¿Porque te dije: “Te vi debajo de la higuera”, crees? Cosas mayores que éstas verás».

La otra aparición de Natanael se da hacia el final del Evangelio según San Juan, cuando varios discípulos están pescando en Galilea tras la resurrección de Jesús, pero antes de su ascensión. En esta escena, Natanael no dice nada, pero su inclusión entre los discípulos importantes, como son Pedro y Tomás, resulta interesante, como lo es la prioridad relativa que Juan otorga a Natanael en el llamamiento que hace Jesús a los apóstoles. De evangelio en evangelio, el orden de dicho llamamiento del primer grupo de apóstoles difiere, pero la tradición ha acabado imponiendo un orden más o menos aceptado: Andrés, Pedro, Juan y Santiago, seguidos de Felipe y Natanael. Si los evangelios sinópticos contienen el primer llamamiento de Jesús a los dos pares de hermanos, excluyen la llamada a Felipe y a Natanael. Si la escena de la pesca de Juan y su relato del llamamiento temprano a Natanael son un eco de algo remotamente histórico, Natanael bar Tolmai —cuya existencia misma pende de los precarios hilos de varias suposiciones— podría verse con ciertos visos de verosimilitud como uno de los primeros y más importantes seguidores de Jesús.

Por lo demás, Bartolomé está ausente de las escrituras. Los primeros cristianos se pusieron manos a la obra para solucionar ese problema, lo que dio lugar a un compendio excepcionalmente colorido de tradición apostólica. Los primeros quinientos años de cristianismo vienen marcados por la proliferación de textos, actualmente calificados colectivamente como «libros apócrifos» —el término, de origen griego, significa «ocultos»—, que se proponían explicar lo que los evangelios y las epístolas no explicaban.

Aunque ninguno de esos escritos pasó a formar parte del Nuevo Testamento, gran parte de ellos penetró, casi de forma viral, en el gran corpus del cristianismo. Las historias referidas en los libros apócrifos resultaban irresistibles para muchos cristianos, tal vez más, si cabe, dado su estatus extraoficial y no avalado por los dirigentes religiosos. En muchos aspectos, explorar y añadir fragmentos a las historias apócrifas era una forma temprana de ficción escrita por fans: Tertuliano escribe sobre un desgraciado presbítero cristiano que, tras ser identificado como el autor de los apócrifos Hechos de Pablo, fue llevado a juicio, condenado y despojado de su cargo. Con todo, sin los apócrifos, los doce apóstoles resultarían, irremediablemente, incluso más distantes. Es en esas extrañas obras donde encontramos la mayoría de los ejemplos de singularidad o personalidad apostólicas.

Casi todos los textos apócrifos presentan sus rarezas: peces resucitados de entre los muertos, perros con poderes, ojos arrancados que sanan milagrosamente, demonios extrañamente locuaces, y frases maravillosamente excéntricas, tales como: «Jesús se sentó al timón y pilotó la nave». Aun así, la literatura apócrifa relativa a Bartolomé presenta una notable peculiaridad: en un episodio, el apóstol adquiere conocimientos cósmicos secretos de María, la madre de Jesús, a pesar de la advertencia de ésta de que revelar dicha información supondrá la destrucción del mundo; en otro texto, atribuido al propio Bartolomé, Jesús combate contra las seis serpientes hijas de la Muerte; en otro más, conocido como los Hechos de Felipe, coprotagonizado por Bartolomé, los apóstoles aparecen encontrándose a una cabritilla que habla y a un leopardo, que, en un gesto adorable, toman juntos la comunión. Pero existe otro texto en el que, al parecer, figura nada menos que un hombre lobo.

¿A qué podía parecerse la tumba de Bartolomé, dadas sus aventuras más allá de la literatura del Nuevo Testamento? ¿A un castillo de arena custodiado por una quimera y un grifo? ¿A una nave espacial resplandeciente? No. La iglesia de San Bartolomeo all'Isola era pequeña y algo anodina. Junto a ella se había construido una comisaría de policía igualmente modesta. Me quedé un rato sentado en el exterior, contemplando la comisaría, hasta que dos *carabinieri* (los policías militares de Roma) que fumaban sin parar salieron y se plantaron junto a su jeep cuadrado, azul marino. Sus uniformes — pantalones negros con rayas rojas a los lados y chalecos antibalas—

resultaban a la vez espléndidos y ridículos. Aquellos hombres parecían tanto preparados para iniciar las negociaciones de un cambio de rehenes como para picar un billete de tren a Asís.

Transcurrida una hora, más o menos, la plaza de la iglesia empezó a llenarse de gente. Eran muchos los que se dirigían al café contiguo y sostenían sus tazas diminutas durante largo rato. Los había que venían en busca de algo, entre ellos un flujo constante de monjas menudas, elegantes, ataviadas con los hábitos de su preferencia u orden: las órdenes sanitarias, de blanco, las franciscanas, a menudo de marrón, las Hermanitas del Cordero, francesas, de azul, las hermanas filipinas, de negro. Los pocos turistas que se molestaban en detenerse lo hacían sólo para consultar sus mapas. No era difícil entender por qué: comparada con muchos otros lugares de culto de Roma, San Bartolomé de la Isla parecía el producto de unas limitaciones arquitectónicas casi enfermizas: cubierta a dos aguas, sencillos marcos de madera en las ventanas, columnas simples. Si bien la fundación de aquella iglesia se remontaba a más de mil años en el tiempo, el edificio mismo no habría desentonado demasiado en alguna plaza modesta de Nebraska en 1904. En el lugar donde en otra época se había alzado el «mástil» simulado de la «isla-trirreme» se encontraba ahora la estatua del santo: barbudo y con el pelo rizado, sostenía un cuchillo curvo de desollar con el que, según la leyenda, unos paganos armenios le habían arrancado la piel. Otra leyenda lo crucificaba antes de desollarlo. Y otra más sumaba a los dos martirios el de la decapitación.

Un día antes había estado en la Capilla Sixtina para ver a otro Bartolomé. En el ángulo inferior derecho de *El Juicio Final* de Miguel Ángel aparece un Bartolomé calvo, musculoso y casi desnudo sosteniendo su propio pellejo mortal mientras alza la vista hacia un Jesús lampiño. El rostro blando, sin cráneo, que cuelga de la piel de Bartolomé es un autorretrato que astutamente el pintor sitúa en ese punto. Miguel Ángel empezó a trabajar en *El Juicio Final* decenios antes de pintar el techo de la Capilla Sixtina, un encargo que le costó mucho aceptar. Mientras se dedicaba a ambos proyectos, las condiciones de trabajo eran espantosas. Se construía sus propios andamios, porque sospechaba que los que le habían preparado estaban

pensados para acabar con su vida. Parte de ese maltrato que él percibía debió de llevarlo a identificarse profundamente con Bartolomé, al que la tradición representa como el apóstol víctima de los peores tormentos.

En el interior de San Bartolomeo all'Isola me recibió una amalgama de oscuridades blandas y pacíficas. Todos los bancos y reclinatorios de madera eran independientes, móviles. La nave central, flanqueada por doce columnas, me pareció muy pequeña. Cerca del presbiterio se sucedían varias capillas pequeñas, a ambos lados del altar, iluminadas por la luz de las velas. Unos ventanales altos, con un cristal lila y otro rosado, creaban un resplandor reduplicado en el techo a dos aguas, más arriba. No se trataba de vitrales (cuya fabricación requería un proceso complejo y costoso que había caído en gracia y en desgracia a lo largo de los siglos), sino de simples vidrios coloreados.

Avancé por la nave derecha y encontré un gran recipiente metálico negro colgado de la pared. Se me acercó la custodia de la iglesia, una joven italiana que llevaba unos vaqueros descoloridos, zapatillas deportivas Puma y un suéter gris ajustado. Era morena, tenía el pelo liso, echado hacia atrás, y parecía casi tan blanca como el cuero cabelludo que una raya al medio perfectamente delineada dejaba al descubierto. Sonriente, de ojos grandes, vi que tenía ganas de hablar. Al parecer yo era el primer visitante ese día.

—Lo robaron una vez, en 1981 —me dijo cuando le pregunté por aquel cuenco metálico—. Pero regresó en 1985. Nadie sabe por qué lo robaron. En Roma es habitual que se roben este tipo de reliquias. Y por lo general se devuelven. Son robos con los que los ladrones no son capaces de convivir.

—¿De modo que el cuenco es una reliquia oficial? —quise saber.

Ella asintió.

—Fue el recipiente en el que se trajeron hasta aquí los restos mortales de Bartolomé. Hasta entonces, nuestra iglesia estaba bajo la advocación de Alberto.

También conocido como san Adalberto, que a finales del siglo X renunció a su obispado en Praga desesperado ante las inclinaciones paganas de sus tercios conversos y se trasladó a Roma a vivir como un monje. Allí había trabado amistad con Otón III, que posteriormente lo envió de regreso a

su tierra natal, donde recibió martirio a manos de un pagano que blandía un hacha. En cierto momento de ese mismo siglo, Otón había mandado construir aquella iglesia en su honor. O eso decían las leyendas.

Una leyenda antigua conservada por Santiago de la Vorágine menciona que los restos mortales de Bartolomé se conservaban en Mesopotamia aún en el siglo VI. Otra de las leyendas de ese mismo autor describe que, tras el desollamiento del apóstol, los paganos de Armenia, sintiendo un desagrado profundo ante los milagros que se obraban en el cuerpo sin vida de Bartolomé, depositaron sus huesos en un «ataúd de plomo» y lo arrojaron al mar. La «voluntad de Dios» quiso que los restos de Bartolomé, llevados por la tormenta, alcanzaran la isla de Lipari, cercana a Sicilia. Para ello, ciertamente, habría hecho falta la voluntad de Dios, o al menos de un camión de carga, teniendo en cuenta que el mar Caspio, desde cuyas costas, supuestamente, los armenios habían arrojado el ataúd de Bartolomé al mar, no está conectado con el Mediterráneo. Cuando los restos del apóstol alcanzaron Lipari, el volcán que la ocupaba, y «que lastimaba a quienes vivían cerca», se retiró en señal de respeto «a una distancia de una milla o más».

A principios del siglo IX, los sarracenos invadieron Sicilia, saquearon Lipari y, al parecer, profanaron la tumba de Bartolomé. En una leyenda de la que tuvo conocimiento Santiago de la Vorágine, el apóstol se le aparece a un monje que sobrevivió y le exige que reúna los huesos esparcidos. Éste, airado, le responde que por qué habría de hacer nada en su favor, «pues hemos sido invadidos y no has hecho nada por ayudarnos». Bartolomé le responde que su intención era proteger al pueblo de Lipari, pero sus pecados habían llegado a ser tan graves «que ya no pudo seguir obteniendo el perdón por ellos». Arrepentido tras tan cuestionable muestra de teodicea, el monje se pregunta cómo hará para encontrar los huesos de Bartolomé entre semejante carnicería. El apóstol promete que, si el monje los busca de noche, hallará unos huesos «que brillan como el fuego» entre costillas y escápulas menos resplandecientes. El monje hace lo que Bartolomé le pide y lleva los restos a un barco que se dirige a Benevento, una población del sureste de Italia.

La mayor parte de los huesos del apóstol no permanecieron mucho tiempo allí, pues en el siglo X Otón pidió que fueran enviados a Roma, aparentemente para poder custodiarlos mejor. Finalmente llegaron a la iglesia de Adalberto. El obispo de Benevento parece haber conservado parte del cuerpo, porque en el siglo XI ofreció el brazo de Bartolomé al monarca inglés Eduardo el Confesor que, a su vez, lo cedió a la catedral de Canterbury.<sup>2</sup> No es que esta clase de transacciones de huesos no resultara habitual, y casi todos los apóstoles están esparcidos en fragmentos, a veces incluso en iglesias dedicadas a ellos, donde distintas partes de sus cuerpos se hallan esparcidas en sus recintos. Aun así, el hecho de que el desollado y torturado Bartolomé de la tradición fuera tan frecuentemente desmembrado tras su muerte dice algo sobre la escasa suerte con la que ha sido percibido en la era cristiana. Dado su espantoso destino, no deja de ser adecuado que Bartolomé sea hoy conocido sobre todo por la relación del día en que se celebra su santo con una sangrienta noche de París de 1572 en la que miles de hugonotes protestantes franceses fueron sacados de sus lechos y asesinados en las calles a manos de católicos franceses, en lo que se conoce como Día de la Matanza de San Bartolomé.

La custodia se acercó al altar, donde los restos de Bartolomé se conservaban en el interior de un inmenso sarcófago de forma de bañera, adornado con cabezas de león, junto al que alguien habían depositado un ramo de girasoles recién cortados. Aquellas flores eran una ofrenda de una «peregrina», en palabras de la custodia, que pasó a explicarme que el apóstol había sido martirizado en Turquía, y que se consideraba el santo patrón de España. Aquellos datos me planteaban todo un desafío o, dicho de otro modo, me resultaban del todo novedosos, dado que la tradición sostiene que Bartolomé recibió martirio en Armenia, y que Santiago, hijo de Zebedeo, está ampliamente considerado como el santo patrón de España. Antes de poder rebatirla, un grupo de turistas estridentes que hablaban, precisamente, en español, encabezados por un guía de barbilla ancha que se expresaba a toda velocidad, entraron en la iglesia. La custodia y yo nos situamos educadamente en una de las alas del templo mientras el guía conducía a su grupo hasta el altar.



—Además de españoles —me explicó la custodia en voz baja—, recibimos bastantes grupos de Lipari, que es donde los restos de Bartolomé estuvieron custodiados al principio. Todo forma parte de la famosa ruta italiana de peregrinación.

El guía español gesticulaba y hablaba.

—Yo creo que el santo patrón de España es Santiago —le susurré yo.

—Está bien —dijo ella.

El guía español señalaba el techo y las paredes, todas ellas cubiertas de pinturas de monjes bajo cielos abiertos, de oscuras crucifixiones a la manera de Rembrandt, de papas sanando a leprosos, de paganos orientales asombrados ante los milagros de serenos intrusos cristianos, y de uno muy raro de un Jesús adulto sosteniéndose a sí mismo de niño. Cuando, finalmente, los españoles se fueron, la custodia señaló el pedazo corto de antigua columna romana, del tamaño de una papelera, que se encontraba frente al altar. En ella se había labrado la imagen de un hombre. ¿Bartolomé?

—No —dijo ella—. Alberto. Es del siglo x.

Le pregunté si no era algo extraño que Adalberto, un mártir con vínculos históricos con Roma, hubiera sido usurpado por un apóstol del que se sabe tan poco.

—Hay muchas iglesias dedicadas a Bartolomé —replicó ella—. La suya es una devoción muy antigua. Recibe muchas visitas, como acaba de ver. —Contempló el sarcófago un instante, y se encogió de hombros—. Pero a fin de cuentas, sí, es cierto, no deja de ser también una atracción turística.

### III

En determinado momento, en el siglo III, o en el IV, entre los cristianos surgió el mito de que Bartolomé había viajado hasta la India en el siglo I y había evangelizado a su pueblo. Ambrosio, el temible obispo del Milán del siglo IV, escribió sobre los «pies alados» con los que el apóstol alcanzó aquella tierra de fábula. Eusebio conocía la misma leyenda, que implicaba al erudito cristiano Panteno, que supuestamente fue el primer jefe conocido de una academia cristiana en Alejandría. Según Eusebio, Panteno «descubrió que el

Evangelio según San Mateo había arribado [a India] antes que él y estaba en manos de algunos que, allí, habían llegado a conocer a Cristo. Bartolomé, uno de los apóstoles, les había predicado y había dejado al irse el relato de Mateo escrito en caracteres hebreos».

La tradición según la cual Bartolomé viajó a la India es antigua, al menos entre los cristianos occidentales. En *La leyenda dorada*, Santiago de la Vorágine exponía algunos de aquellos relatos, describiendo tanto la misión de Bartolomé como su supuesta muerte en la India. Una de las fuentes de Santiago aporta la descripción física más elaborada de un apóstol hallada en un texto cristiano primitivo.

Tiene los cabellos negros, rizados, la piel blanca, ojos grandes, nariz recta, el pelo le cubre las orejas, la barba es larga y entrecana. Es de estatura media. Lleva una túnica blanca con una franja púrpura, y una capa blanca con cuatro gemas púrpura en las esquinas. Las lleva desde hace veintiséis años, y no han envejecido. Los zapatos le han durado veintiséis años. Reza cien veces al día, y cien veces más por la noche. Su voz es como una trompeta; los ángeles lo custodian. Siempre está alegre, y conoce todas las lenguas.

Aunque se trata, sin duda, de la descripción de un lunático, esta evocación de Bartolomé serviría de guía a numerosas representaciones físicas posteriores de él.

Algunos académicos ven en las leyendas de los viajes del apóstol a la India el resultado de un error geográfico frecuente en la Antigüedad. De acuerdo con esa tesis, el término «India» se usaba como sinónimo de «lugar distante» de un modo similar a como «Tombuctú» se usa hoy. Otros eruditos, por el contrario, señalan que la India no era un destino tan remoto para los primeros cristianos. Alejandro Magno viajó hasta allí ya en el siglo IV a.C. como habría sabido cualquier escritor leído de la época, y en *La guerra de los judíos*, de Flavio Josefo, uno de sus fanáticos líderes zelotes afirma: «Si nos hace falta el testimonio de extranjeros, recurramos a esos indios que aseguran practicar la filosofía».

En cualquier caso, la tierra con la que más frecuentemente se ha relacionado a Bartolomé es Armenia, la primera nación que hizo del cristianismo su credo oficial aunque, una vez más, la constancia de sus viajes

hasta ese punto no pasa de legendaria. Según un relato exacto y muy imaginativo, Tadeo predicó en Armenia durante veintitrés años, y se le unió Bartolomé hacia el 60. Éste recibió martirio, según la cronología tradicional, alrededor del 68, pocos años antes de que lo sufrieran Pedro y Pablo.

Tal vez la primitiva Iglesia armenia asegurase una conexión apostólica con Bartolomé por razones puramente tácticas, una estrategia habitual, en un principio, para muchas comunidades cuyas creencias iban en contra de una ortodoxia cristiana cada vez más estricta. En el caso de la Iglesia armenia, aquellas creencias tenían que ver con lo que hoy se denomina cristianismo monofisita, para el que la humanidad de Jesús y su divinidad no están separadas, sino que viven unidas en una naturaleza única, cohesionada. La Iglesia occidental, que consideraba del todo separadas sus naturalezas humana y divina, condenaba las creencias monofisitas como anatemas, aunque sus pensadores se tomaban su tiempo a la hora de discernir la naturaleza precisa de la coexistencia interna entre la humanidad y la divinidad de Jesús. El monofisismo se convirtió en la postura oficial del cristianismo armenio a mediados del siglo v, tras el Concilio de Calcedonia, que avaló la igualdad de las naturalezas humana y divina de Jesús. Sea como fuere, los historiadores de la religión harían bien en dar las gracias de su buena fortuna a la Iglesia armenia, que fue la que tradujo y preservó un impresionante volumen de obras teológicas tempranas, escritas por los gigantes del cristianismo de los siglos i y ii, destruidas luego por las fuerzas de la ortodoxia. Varios de esos textos, entre ellos importantes obras de Ireneo, sobreviven hoy solamente en armenio.

#### IV

En la Isla Tiberina, parecía que la joven custodia de la iglesia de San Bartolomé tenía ganas de comentar una pintura que, apoyada en un caballete, se exhibía detrás del sarcófago. La obra, un encargo reciente, era una muestra del estilo flotante y alegórico bizantino y representaba hileras y más hileras de mártires cristianos. Sobre los ángeles aparecían suspendidos Bartolomé y Adalberto, que sostenían una cinta en la que, en latín, se leía: «Todos somos

lo mismo», esto es, cristianos. Como para ilustrar ese punto, los mártires representados en la pintura eran de todas las edades, tamaños y colores, hombres y mujeres. Todos vestían túnica blanca y sostenían palmas, sus símbolos tradicionales. Pregunté a la custodia a qué venía tanto revuelo con aquella obra fascinante pero poco destacada. «En nuestra iglesia están ocurriendo cosas importantes», dijo ella. En el jubileo del año 2000, por ejemplo, el papa Juan Pablo II anunció que San Bartolomeo all'Isola se dedicaría a honrar a los mártires de todas las ramas del cristianismo, centrada sobre todo en los nuevos mártires, como eran los sacerdotes católicos muertos en el Holocausto, los curas rusos ortodoxos víctimas del gulag, e incluso los «mártires protestantes», añadió, como Martin Luther King Jr.

Tras el cuadro de aquellos mártires había otra pintura, de tamaño mucho mayor, que representaba el martirio de Bartolomé. Se trataba de una obra desagradable que mostraba al apóstol atado a un árbol, rodeado por hombres de temibles bigotones, tocados con turbantes, de piel oscura y armados con cuchillos. Por sorprendente que pueda parecer, aquélla no era la imagen más horrible del apóstol que yo veía del martirio de Bartolomé. La peor la había pintado Niccolò Circignani —el equivalente del siglo XVI del cineasta Eli Roth—, y se expone en la romana Chiesa dei Santi Nereo e Achilleo. En ella aparecían unos paganos en el sangriento e infernal proceso de despellejar vivo a Bartolomé. Uno de ellos se apoyaba en un árbol para tener más fuerza. La obra de Circignani se regodeaba en el espectáculo del sangriento martirio apostólico, y yo no era en absoluto el único impresionado al verla. En una visita a Roma, a Charles Dickens le desagradaron hasta tal punto las visiones de aquel asesinato recreado por Circignani que casi no pudo seguir contemplándolas.

La custodia consultó su teléfono móvil en busca de mensajes entrantes. Ya era casi la hora del almuerzo, esa bacanal italiana que dura tres horas durante las que no se hace nada, y ella había quedado con una amiga. Pero yo quería preguntarle algo más: con el triunfo del cristianismo, cuando los cristianos llevaban ya siglos y siglos pudiendo expresar libremente su culto en Roma, ¿a qué venía aquella fijación con el martirio? ¿Acaso aquella fijación no le había causado ya bastante daño a la fe? ¿Por qué seguir recreándose en las entrañas de los mártires?

Varios cristianos primitivos habían intentado advertir a sus correligionarios sobre el riesgo de sobredimensionar el martirio. Orígenes, cuyo padre fue mártir, tenía dudas, pues le preocupaba que buscar deliberadamente la muerte a manos de los opresores fuera una forma de suicidio. A Clemente de Alejandría le desagradaba el martirio, que para existir exigía que pecara otro hombre. Lentamente primero, pero después de manera definitiva, aquellas opiniones perdieron peso. Veamos, por ejemplo, una carta de los discípulos de Policarpo, dirigente del primer cristianismo y mártir célebre, escrita durante la primera mitad del siglo II. Esa carta — primer documento conservado de un martirio cristiano— proclama que los huesos de su jefe son «más valiosos que las piedras preciosas de más valor, y más espléndidos que el oro». Pensemos en Ignacio de Antioquía, que escribió lo siguiente a los cristianos de Roma en el siglo II, mientras iba camino de su propio martirio: «Dejad que sea alimento de las bestias, a través de las cuales podré llegar hasta Dios». El único cristiano que se atrevería a interponerse entre él y la muerte, según Ignacio, sería el que lo «odiara». O recordemos a Tertuliano, que a principios del siglo III escribió: «¿Codicia Dios la sangre de los hombres?... Me atrevería a afirmar que sí». Tertuliano proseguía considerando el martirio como «un segundo nacimiento» y, en un tono más que parecido al del islamismo, advertía a los magistrados paganos de Cartago de que «cuanto más a menudo nos persigáis, más creceremos en número. La sangre de los cristianos es semilla».

Los que mueren por su fe siempre serán admirados por sus correligionarios. Pero en una cultura en que la fe no sólo no es cuestionada, sino que pasa a ser la norma, la fascinación por aquellos que mueren por su fe pierde rápidamente sus aspectos devocionales. Ya en el siglo II, Marco Aurelio opinaba así en sus *Meditaciones*, y criticaba a los cristianos por su «obstinación», el indigno «espectáculo trágico» que daban por su gran apetito de martirio. Si bien algunos cristianos fueron martirizados por su fe, e incluso arrojados a los leones, las primeras referencias cristianas al martirio no aclaran un detalle interesante: matar a hombres y a mujeres por algo percibido como apostasía era muy poco común entre los paganos, y la mayoría de las autoridades, en la Antigüedad, se mostraban benévolas con los cristianos, muchos de los cuales, como Ignacio, exigían la muerte. Así pues,

el martirio es un marco mental de supresión de las diferencias que convierte a la muerte en lo único digno de veneración. Morir en Buchenwald, o a manos de escuadrones de la muerte sudamericanos, fallecer de inanición en un gulag, ser víctima de una bala disparada por un francotirador en Memphis... ¿Tenían aquellos trágicos finales algo medible en común con los supuestos martirios de Bartolomé, Adalberto y Policarpo? Si no era así, ¿por qué pretendía aquella iglesia que pareciera que sí?

La custodia no quería ni oír hablar de todo aquello.

—El cristianismo romano es la historia del martirio —me dijo, claramente molesta por mis preguntas—. Esta iglesia aspira a recordar al mundo que el martirio sigue existiendo. Setenta millones de cristianos han sido asesinados a causa de la fe que profesan, más de la mitad de ellos en los últimos cien años.

Entonces me llevó hasta las capillas que flanqueaban la nave occidental del templo y se detuvo ante el relicario de un sacerdote salvadoreño al que los comunistas habían asesinado de un tiro en la cabeza en la década de 1980. Se mostraba una fotografía de él en su despacho, echado boca abajo sobre un libro. El orificio de la bala, tras la oreja, resultaba inquietantemente pequeño. El ejemplar que estaba leyendo cuando lo asesinaron, así como su estola, también se exponían en la capilla. Después me pidió que la acompañara hasta el relicario que había llegado más recientemente a la iglesia, dedicado a unos pastores anglicanos asesinados por una guerrilla en Malasia en el año 2001. En el interior del cofre expuesto se veía un cinturón de tela manchado de sangre, así como un bastón.

—¿Lo ve? —dijo la custodia, sin duda convencida de que aquellas reliquias modernas le daban la razón.

Sin mártires no habría reliquias, y sin reliquias nosotros dos no estaríamos ahí de pie.

Cerca de donde nos encontrábamos había un pedestal con velas, la mitad de ellas encendidas, que lloraban lágrimas de cera mientras sus llamas menudas oscilaban, agitadas por una corriente de aire que yo no notaba.

## *Histoiresai: sobre Pablo*

GÁLATAS · CONTRA CEFAS · PABLO Y  
LOS PILARES · LA CUESTIÓN DE LOS  
GENTILES · AUDACIA DE PABLO · LA  
SUERTE DE LA IGLESIA DE  
JERUSALÉN · EL CAMINO · EBIÓN ·  
UNA DISTINCIÓN CURIOSA · «TU LEY»

### I

Desde una perspectiva puramente histórica, la Epístola a los Gálatas de Pablo, en la que éste argumenta ante un público confuso, al parecer escéptico, que los cristianos ya no están sujetos al pensamiento ritualista judío, bien podría ser el texto más significativo de todo el Nuevo Testamento. Entre otras cosas, deja constancia para la posteridad de las importantes tensiones existentes entre dos de las primeras y más prominentes figuras del cristianismo: Pablo, el fariseo convertido en cristiano que predicó en nombre de Jesús por una amplia zona del Mediterráneo, y Cefas/Pedro, el supuesto líder de los doce apóstoles. Por ello, Gálatas ha sido para muchos creyentes un documento ciertamente perturbador.

La carta, escrita a finales de la década del 50, antes de la redacción de los evangelios que conocemos, se dirige a las «Iglesias de Galacia», lo que sugiere que la crisis que dio pie a la epístola no se centraba en una iglesia concreta, sino que más bien existía por toda la región, situada en lo que actualmente corresponde a la zona centro-sur de Turquía. Los cristianos gálatas eran gentiles helenizados que, antes de que se diera el afán misionero de Pablo, habían sido probablemente paganos. Es poco probable que en su comunidad hubiera muchos judíos. Desde el punto de vista étnico, eran

seguramente celtas (la palabra latina para denominar a los celtas es *gallus*) que habían emigrado gradualmente hacia el este desde su tierra originaria, en la cuenca europea del Danubio. Los celtas que se desplazaron en dirección contraria habían alcanzado las islas Británicas y la Galia que, como Galacia, toma de ellos su nombre.



Los estudiosos en la materia, en su mayoría, sitúan a Pablo en Grecia o Macedonia cuando recibió la noticia del malestar de los conversos gálatas. Lo que ocurrió fue lo siguiente: un tiempo después de que Pablo dejara a los



gálatas, éstos recibieron la visita de cristianos que seguían manteniendo ritos ceremoniales judíos, como el de la circuncisión. Esos visitantes exigieron a los gálatas que cumplieran con los mismos ritos. Pablo se mostró en desacuerdo, argumentando que a los gentiles cristianos que adoptaban la fe no podía exigírseles que obedecieran aspectos de la ley judía tales como la circuncisión. La epístola de Pablo estaba pensada para ser leída en voz alta en todas las iglesias de Galacia. El propio Pablo debía de pensar que sus oponentes, partidarios de la circuncisión, se encontrarían aún entre los gálatas cuando se leyera su texto, lo que le lleva a reforzar uno o dos grados la dureza del tono, ya de por sí áspero. Al parecer, la escritura de Gálatas perturbó de tal modo a Pablo a nivel personal que poco antes de concluir la epístola apartó a su escriba y le arrebató la pluma: «Mirad con cuan grandes letras os escribo de mi propia mano». No hay duda de que el problema entre Pablo y aquellos misioneros rivales ya llevaba un tiempo incubándose. Que las iglesias gálatas se vieran ahora afectadas por él era la gota que colmaba el vaso.

Pablo había llegado a Jerusalén desde su Tarso natal (en el sur de la actual Turquía) para estudiar en una de las cuatrocientas sinagogas de la ciudad. Aunque es posible que iniciara su carrera farisaica en sinagogas helenísticas en las que se hablaba el griego, su maestro, al menos según Hechos, era Gamaliel, uno de los instructores más respetados de su época. En tanto que fariseo, Pablo vivía la ley, promulgaba la ley y amenazaba a aquellos que la quebrantaran. Esa historia formó parte sin duda del bagaje de Pablo, pues incluso el autor de Hechos, su biógrafo más entusiasta, escribe que el hombre había llegado a meterse en las casas de los creyentes cristianos y los había acusado durante sus diversos juicios, además de aprobar sus lapidaciones.

Se ha considerado en ocasiones que Pablo parece saber poco sobre la vida terrenal de Jesús. Rara vez se refiere a sus dichos y enseñanzas, ni a detalles de su biografía. Pero lo único que puede asegurarse es que Pablo no encontró a menudo la ocasión de escribir sobre esas cosas. Después de todo, él no escribió sus epístolas para convencer a nadie de la existencia de Jesús. Pablo tenía seguramente una idea bastante clara sobre los detalles generales de la vida de éste, teniendo en cuenta que fue un opositor entusiasta de su fe

durante sus primeros tres años, por lo que tuvo que conocer las historias relacionadas con ella. En lo referente a Jesús, Pablo no contaba con ningún evangelio escrito ni con ninguna relación de hechos. Lo que sí sabemos es que tuvo una experiencia visionaria camino de Damasco, durante la que aseguró haberse encontrado, de algún modo, con una deidad a la que a menudo llama «Cristo Jesús». (La idea de que Pablo se cayó del caballo durante esa visión no figura en las escrituras, y seguramente la añadieron por primera vez a la leyenda cristiana pintores renacentistas como Caravaggio.) Pablo creyó que esa revelación, que se produjo menos de cuatro años después de la crucifixión, constituía una ocasión de gran importancia tanto personal como global. En su Epístola a los Gálatas insiste en que su experiencia personal de Jesús no le llegó a través de la enseñanza, de la tradición, sino que la sintió de manera activa —hasta el punto de que no duda en hacer hincapié en su falta de relación con la Iglesia de Jerusalén y con los primeros seguidores de Jesús—. Después de que éste lo «llamó por su gracia —escribe—, no consulté enseguida con carne y sangre, ni subí a Jerusalén a los que eran apóstoles antes que yo». He ahí la primera indicación en la epístola de que él y la Iglesia de Jerusalén no están necesariamente interesados en lo mismo.

A continuación les cuenta una historia a los gálatas. Tres años después de la experiencia visionaria en la que conoce a Jesús, y tras pasar tres años en Arabia y en Damasco (el propósito de dicha estancia no es revelado, aunque podemos suponer que fue en acción misionera), finalmente acudió a Jerusalén «a visitar a Cefas». El verbo que usa para describir su encuentro con Pedro, cuya forma en infinitivo es *historesai* y de la que deriva nuestro sustantivo «historia», puede significar tanto «obtener información de» como «trabar conocimiento con». Tanto si Pablo buscaba obtener información de Pedro como si quería conocerlo, lo cierto es que permaneció con él quince días —una visita breve, dados los rigores de los viajes en la Antigüedad—, y se cuida mucho de mencionar que «no vi a ningún otro de los apóstoles, sino a Jacobo el hermano del Señor», es decir, el líder del cristianismo de Jerusalén.

Pablo prosigue su historia con una estudiada descripción de sí mismo como ausente de Jerusalén durante catorce años. Entonces, «según una revelación», regresó a Jerusalén con Bernabé y Tito alrededor del año 50.

Bernabé era un judío cristiano estrechamente vinculado a la Iglesia de Jerusalén —según Hechos, fue él quien presentó a Pablo a los líderes de la ciudad— con un interés tan fervoroso como el de éste en predicar a los gentiles. Tito, por su parte, era un gentil griego. Pablo habló «en privado» con «los que tenían cierta reputación»: Jacobo, Cefas y Juan, cuyas identidades no se siente obligado a explicar, lo que indica que se trataba de figuras conocidas entre los gálatas cristianos. Lo que, según escribe Pablo, se abordó en aquel regreso largamente postergado a Jerusalén fue el tema de la circuncisión, y si la misión que él mismo se había dado como apóstol de los gentiles, que ya llevaba una década ejerciendo, había sido «en vano».

Pablo tuvo problemas en Jerusalén. Durante su reunión privada con Cefas, Juan y Jacobo, un grupo de lo que él denomina «falsos hermanos» quiso circuncidar a su acompañante griego Tito que, sin duda, se mostraría reacio a la idea. En relación con los líderes de la Iglesia de Jerusalén, Pablo escribe sobre ellos con tal irritación que recurre a una figura retórica conocida como «anacoluto»: «Pero de los que tenían reputación de ser algo (lo que hayan sido en otro tiempo nada me importa; Dios no hace acepción de personas) a mí, pues, los de reputación nada nuevo me comunicaron». Aun así, Pablo escribe que los líderes de la Iglesia de Jerusalén «reconociendo la gracia que me había sido dada», tendieron «a mí y a Bernabé la diestra en señal de compañerismo, para que nosotros fuésemos a los gentiles, y ellos a la circuncisión». Dicho de otro modo, Pablo les cuenta a los gálatas que ya tiene acordado con los líderes de la Iglesia de Jerusalén aspectos de la observancia judía tales como la circuncisión; sus enseñanzas, por tanto, están libres de error moral o religioso. Evidentemente, los misioneros viajeros que seguían a Pablo en su recorrido por las distintas comunidades cristianas gentiles discrepaban.

Los evangelios retratan a Jesús instruyendo a los apóstoles: «Id y haced discípulos de todas las naciones» y las leyendas de los doce los sitúan muy frecuentemente predicando cómodamente en tierras de prepucios. Pero otros pasajes de los evangelios coinciden con el retrato que hace Pablo de los cristianos de Jerusalén, es decir, de unos hombres que se resistían a permitir que gentiles que no acataban la ley se unieran a ellos. Mateo, por ejemplo, hace que Jesús diga a sus doce, durante sus ministerios: «Por camino de

gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Si bien Juan muestra a Jesús conversando amigablemente con una mujer samaritana, el Jesús de los evangelios sinópticos (sobre todo los de Mateo y Lucas) muestra escasas tendencias ecuménicas antes de su resurrección.<sup>1</sup> En todo caso, es bien sabido que el Evangelio según San Mateo concluye con la orden de Jesús de que los miembros restantes de los doce «hagan discípulos de todas las naciones». (En el de Marcos se realiza una afirmación similar, pero durante su ministerio terrenal.) Casi con total seguridad, la escena final que figura en el Evangelio según San Mateo refleja el imperativo misionero de una Iglesia muy distinta a la que existía en la década del 50. Quince años después de la muerte de Jesús, la Iglesia de Jerusalén, dirigida por dos apóstoles y uno de los hermanos de Jesús, se mostraba, en el mejor de los casos, vacilante a la hora de abrir la fe a los gentiles que no respetaban la ley.

Lo que Pablo describe, en Gálatas, como «encuentro privado» con los líderes de Jerusalén se convierte después, en Hechos, en un encuentro plenario en el que participan todas las figuras destacadas de la Iglesia de dicha ciudad. Según esa versión, entre ellas se encuentran «algunos de la secta de los fariseos, que habían creído», es decir, escribas judíos cristianos que insistían en que «es necesario circuncidarlos [a los creyentes gentiles] y mandarles que guarden la ley de Moisés». Pero tras escuchar a Pablo y a Bernabé describir «cuán grandes señales y maravillas había hecho Dios por medio de ellos», Jacobo, hermano de Jesús, anuncia: «juzgo que no se inquiete a los gentiles que se convierten a Dios». Las dos reuniones, tal como se describen en Pablo y en Hechos, no concuerdan. En Gálatas, Pablo se reúne con un pequeño grupo y su misión es aceptada sin reservas. En Hechos, se trata de un encuentro de toda la comunidad que concluye con un importante ajuste doctrinal.

Tras la decisión de Jacobo, según Hechos, se redacta una nueva epístola misionera dirigida a varias comunidades cristianas, que pone de manifiesto las expectativas de dichas comunidades respecto a la ley, y en ella se menciona a Pablo y se lo respalda como mensajero aceptado. La carta también censura a «algunos que han salido de nosotros, a los cuales no dimos orden», personas que «os han inquietado con palabras, perturbando vuestras

almas», algo que suena mucho a esos tipos de misioneros que están minando la reputación de Pablo en Galacia. Uno de los portadores de la epístola de la Iglesia de Jerusalén es enviado a informar a las comunidades cristianas de gentiles que los cristianos de Jerusalén ya no los cargarán con ninguna regla, más allá de las «esenciales», como son abstenerse de comer carne sacrificada a los ídolos, beber sangre y fornicar. En sus epístolas, Pablo no menciona ese decreto en ningún momento, y varias de sus enseñanzas contradicen sus reglas básicas sugeridas; por ello, muchos eruditos sospechan que Lucas creó el episodio de la conferencia de Jerusalén que aparece en Hechos para suavizar las tensiones entre cristianos que se muestran en Gálatas, una epístola de la que Lucas pudo o no tener conocimiento cuando escribía sobre Pablo varios decenios después.<sup>2</sup> En todo caso, la cuestión está clara: Jacobo, hermano de Jesús, líder de la primera comunidad cristiana del mundo, aún debía tomar una decisión sobre si aceptar en su fe a gentiles que no se regían por la ley.

«La estrategia de plantear dos misiones distintas con reglas básicas independientes —escribe el teólogo John Painter— pudo ser un intento de hallar una solución diplomática a un problema difícil. [...] De haber sido posible que las dos misiones se mantuvieran separadas y distintas [...] tal vez la solución hubiera funcionado.» Pero lo que Pablo, con su misión entre los gentiles, puso en marcha para la historia fue demasiado imponente como para que pudiera darse una solución teológica bicéfala.

## II

«Pilares» (*styloi*, en griego), la palabra que Pablo usa en Gálatas para describir a los líderes de Jerusalén era, probablemente, un término usado por la propia Iglesia de Jerusalén, aunque no se repite en las escrituras ni antes ni después de la epístola de Pablo. A juzgar por su imagen del templo, podemos suponer que se trataba de un vocablo conceptualmente judío. Cuando Pablo confió a los llamados «pilares» su deseo de proseguir su misión entre los gentiles, debía de ser consciente de su larga relación con el judaísmo.

Poco después de su encuentro con los pilares, que también se produjo en torno al año 50 (como mínimo medio decenio antes de la escritura de Gálatas), Pedro visitó a Pablo en Antioquía (actualmente en Turquía), la antigua capital del Imperio seléucida y la ciudad más rica y más importante de las provincias de oriente del Imperio romano. Antioquía fue sede de la primera gran congregación de Pablo —y también el lugar donde se acuñó el término «cristiano», que usaban quienes no lo eran para describir el movimiento— y su comunidad cristiana incorporaba una mezcla de gentiles y judíos de la diáspora que creían en Jesús. Sin embargo, poco después de Pedro llegaron «algunos de parte de Jacobo» que, según el relato de los hechos que Pablo hace en Gálatas, avergonzaban o intimidaban a Pedro para que dejara de compartir la mesa con los gentiles durante la cena común. Hasta la llegada de la gente de Jacobo, los cristianos judíos de Antioquía compartían sus cenas con los gentiles, sin que al parecer les preocuparan las cuestiones de rectitud doctrinal. Si bien Pedro, personalmente, podía ver con buenos ojos aquella camaradería (existen pruebas a lo largo de todo el Nuevo Testamento de que a Pedro se lo recordaba por haber mostrado interés en los cristianos gentiles), no se atrevía a incumplir la ley en presencia de Jacobo, hermano de Jesús, el otro pilar de la Iglesia de Jerusalén.

Después de que Pedro abandonase la mesa de los gentiles, Pablo escribe que «le resistí cara a cara», en un gesto que podía salirle mal pues, «en su simulación participaban también otros judíos», incluido Bernabé, que hasta el momento había sido uno de los aliados más estrechos de Pablo. Aceptemos que el relato que figura en Hechos del encuentro de Jerusalén sea fidedigno; lo cierto es que Jacobo envió a algunos hermanos a controlar a Pablo en Antioquía. Fuera como fuese, sabemos por el propio Pablo que al menos él consideraba que había llegado a un «acuerdo» con Jacobo y los pilares en relación con su misión entre los gentiles, pero ese acuerdo era bastante más débil de lo que Pablo creía. Así pues, ¿quiénes eran esos «falsos hermanos», «los de la circuncisión», enviados para espiar a Pablo? Éste no los nombra y da por sentado que eran una corriente dentro de la Iglesia de Jerusalén. De lo que no hay duda es de que tenían autoridad, y no es dar ningún salto especulativo imaginar que representaban los intereses de Jacobo, el hermano de Jesús.

Aunque la discusión en Antioquía tenía que ver con la ley en lo relativo a las comidas, fue el debate por la circuncisión el que volvió a aflorar en las iglesias gálatas de Pablo. El hecho de que aquellos visitantes llevaran a un grupo de gentiles a plantearse la posibilidad de someterse a ese más que desagradable ritual de la circuncisión dice algo del respeto con el que los gálatas habían recibido a aquellos visitantes, así como del temor que éstos les inspiraban. Si bien aquellos huéspedes eran lo que actualmente, en sentido amplio, se entiende como cristianos, eran cristianos judíos que creían que la única manera de unirse a su fe era a través de la circuncisión y el cumplimiento de otros rituales judaicos, es decir, cristianos en el sentido aparente en que era cristiano Jacobo, hermano de Jesús, por no decir el propio Pedro.

Es casi una certeza histórica que algunos de los primeros seguidores de Jesús —y, según se desprende de la Primera Epístola a los Corintios de Pablo, tal vez incluso algunos miembros de la familia de Jesús— se implicaron en algún tipo de labor misionera en Judea y en varios otros puntos seleccionados más lejanos, centrada inicialmente, al parecer, en los judíos y otros pueblos semíticos, pero que gradualmente se abrió de algún modo a los gentiles. Al parecer, esa misión la supervisó la Iglesia madre de Jerusalén, con la que estaba en estrecho contacto.<sup>3</sup> Es una certeza histórica que Pablo participó de algún modo en una labor misionera más amplia, de gobierno más difuso y mejor comprendida, centrada en comunidades de gentiles, que no exigía obediencia a la ley judía. Esas dos misiones cooperaban en ocasiones pero, como no puede sorprender, entraban en conflicto, como mínimo ocasionalmente, sobre cuestiones de observancia y énfasis doctrinal.

En tanto que uno de los muchos mensajeros cristianos, Pablo partía con desventaja. La mayoría de los griegos y judíos no sabía nada de la vida y las enseñanzas de un desconocido sanador galileo al que Pablo consideraba Dios resucitado, y de las propias epístolas de éste se desprende con claridad que muchos creían que su mensaje estaba a medio camino entre el absurdo y la locura: las palabras de un hombre que viajaba demasiado, pensaba demasiado y pasaba demasiado tiempo solo. Muchos de los que mostraban interés en las prédicas de Pablo conocían luego a otros misioneros cristianos, y con ellos descubrían que algunas de las opiniones de éste diferían de las de otras

personas que, como Pedro, habían conocido personalmente a Jesús. Pablo carecía de estructura jerárquica por debajo de él, mientras que los seguidores de Jesús, que en muchos casos seguían vivos y trabajaban fuera de Jerusalén, parecen haber contado con unos cimientos organizativos bien nutridos y (al menos inicialmente) bien gestionados. Tras un decenio de labor misionera, Pablo no podía atribuirse el reclutamiento de más de quinientos seguidores por todo el Mediterráneo gentil. Simultáneamente, la Iglesia de Jerusalén contaba con miles de seguidores en Palestina. Además, Pablo mostraba sus reservas ante algunos de los aspectos más carismáticos del cristianismo primitivo, como eran hablar en lenguas y canalizar visiones, sobre todo porque temía que por culpa de ellos los cristianos fueran considerados locos por quienes no lo eran. Además, la misión de Pablo era en ocasiones boicoteada: en su Segunda Epístola a los Tesalonicenses debe rebatir una carta que la Iglesia ha recibido, escrita por alguien en su nombre. (El hecho de que, probablemente, esa Segunda Epístola a los Tesalonicenses de Pablo no la hubiera escrito él cierra deliciosamente el círculo de la suplantación.) Con todo, la mayor desventaja de Pablo era la falta de autoridad con la que se lo percibía cuando competía con misioneros de la Iglesia de Jerusalén. Cuando éstos decían representar el mensaje y el significado de Jesús, Pablo, de entrada, no tenía nada que hacer.

Con el tiempo, los doce apóstoles llegaron a convertirse en algo bastante distinto de lo que sugieren los escasos relatos que figuran en el Nuevo Testamento sobre los primeros seguidores de Jesús. Su trayectoria dentro y fuera del Nuevo Testamento resulta extraordinariamente compleja, y vinculada a innumerables evoluciones de la teología cristiana a menudo imposibles de reseguir, pero básicamente es como sigue: empiezan como idea escatológica judía (doce apóstoles para juzgar a las doce tribus de Israel), pasan a convertirse en devotos misioneros que propagan la palabra a los gentiles, maduran como líderes pastorales de muchas de las iglesias primitivas, expiran como mártires glorificados, y finalmente se fosilizan en los cimientos sobre los que se construyen las creencias ortodoxas. Las ideas de Pablo sobre Jesús, finalmente, prevalecieron, y su victoria participó no en pequeña medida del extraño proceso por el que los doce pasaron de jueces judíos a piedras angulares del cristianismo.



### III

Si se lee entre líneas en Gálatas, varias cosas quedan claras. Los que vivían a mediados del siglo I y creían en Jesús como cumplimiento de las profecías mesiánicas se habían convertido en un movimiento destacado no sólo en Jerusalén, sino más allá de los límites de la ciudad. Muchos gentiles se sintieron atraídos por ese movimiento. Había intentos por resolver las diferencias entre quienes deseaban que la fe siguiera siendo predominantemente judía en su carácter y quienes preferían adentrarse en un territorio espiritual sin cartografiar. Quienes habían conocido a Jesús personalmente seguían poseyendo un aura de autoridad. Gálatas sugiere que cuando Pablo se opuso a Cefas/Pedro «cara a cara» en Antioquía, tal vez estuviera viviendo una revolución personal en su fe. Así pues, podría decirse que el cristianismo empezó no cuando nació Jesús, ni cuando fue crucificado, sino más bien durante un debate sobre quién debía sentarse con quién durante la cena.

Dados los acontecimientos en Jerusalén y Antioquía que precedieron la llegada de Pablo a Galacia, lejos del alcance de la Iglesia de Jerusalén, es probable que su mensaje hubiera empezado a cambiar y se hubiera radicalizado (al menos para los cristianos de Jerusalén): eran la muerte y la resurrección de Jesús lo que determinaba esa nueva fe, no la observancia de antiguas leyes. Para todos los gálatas gentiles, aquella perspectiva debía de resultar ilusionante.

En la mente de muchos miembros de la Iglesia de Jerusalén, en cambio, podía percibirse que Pablo había ido demasiado lejos. Su líder, Jacobo, cayó probablemente en la cuenta de que, al aceptar la sugerencia de Pablo de que los gentiles no hubieran de someterse a la circuncisión, había otorgado, en la práctica, a Pablo el derecho percibido a dar forma y modificar los demás rituales y reglas, más visibles, de su fe, lo que ponía en peligro la identidad judía y la naturaleza del cristianismo primitivo. Es posible que los cristianos de Jerusalén también temiesen a Pablo por su brillantez retórica y por la fuerza tempestuosa de su mensaje liberador. Sobre los apóstoles, Eusebio escribió: «Aquellos hombres inspirados y maravillosos, los apóstoles de Cristo, habían purificado por completo sus vidas y cultivado toda virtud

espiritual, pero su discurso era ordinario. [...] No teniendo ni la capacidad ni el deseo de exponer las enseñanzas del Maestro con sutileza retórica ni destreza literaria, se limitaban a demostrar que el Espíritu divino trabajaba con ellos, y que el poder milagroso de Cristo seguía plenamente operativo en ellos». Pablo, por su parte, «superaba a todos los demás en la defensa de sus argumentos, así como en la abundancia de sus ideas». Aunque no se trata de datos históricos, su perspicacia psicológica resulta bastante convincente.

Cuando se produjo la crisis en Galacia, a principios de la década del 50, las iglesias de Pablo se encontraban repartidas por todo el territorio de lo que actualmente son Grecia, Macedonia y Turquía. Algunas se situaban en poblaciones pequeñas, como Filipos, y otras en ciudades como Corinto o Éfeso. En su mayoría eran centros de intercambio comercial, predominantemente de lengua griega, y muy bien comunicados por magníficas calzadas romanas. El evangelio de Pablo, exento de leyes y basado enteramente en Cristo, se propagaba, y los líderes de la Iglesia de Jerusalén, preocupados, confusos, sentían que debían hacer algo para que volviera al redil. Así, se envió una delegación a Galacia para tratar de nuevo con Pablo las cuestiones básicas relativas al culto que se habían abordado de manera imperfecta en Jerusalén, visita que posteriormente Pablo presentó ante los conversos gálatas como un sabotaje.

#### IV

Para los católicos romanos, Pedro es el cimiento de la Iglesia de Roma, que fue y es la Iglesia de Pablo, conformada e impulsada a partir de sus ideas. En cambio Pedro, según el antiguo testimonio de Pablo, se veía a sí mismo como el apóstol de los circuncidados.<sup>4</sup> Los protestantes, por su parte, rechazan la idea de que Jesús pretendiera que Pedro iniciara una línea papal que dominara para siempre el mundo cristiano, y sostienen que la experiencia visionaria, personal que Pablo tiene de Jesús es la verdadera cristalización de la fe cristiana. Pero el propio Pablo desconfiaba de las visiones. Su propia experiencia lo llevó a valorarlas, pero también era consciente de que podía abusarse de ellas. En su Epístola a los Colosenses, escribe: «Que nadie os

prive de vuestro premio, afectando... culto a los ángeles, entremetiéndose en lo que no han visto, vanamente hinchado por su propia mente...». La labor de Pablo con iglesias jóvenes y por fuerza inestables lo había convencido de que las visiones podían usarse para justificar cualquier cosa nueva que los visionarios hubieran visto, y al parecer los colosenses tenían visiones en las que Pablo los llevaba a la perdición. (Posteriormente, el Evangelio según San Juan sería aún más diáfano en relación con este tema: Jesús llama mentiroso a cualquiera que asegure haber visto el cielo durante una visión.) Así pues, desde el punto de vista histórico, es posible que tanto católicos como protestantes hayan reclamado para sí mismos unos garantes apostólicos inapropiados.

Para quienes no se rigen por los dogmas de cualquier ortodoxia cristiana, Pablo se cuenta entre las figuras más vilipendiadas del cristianismo primitivo. Nietzsche, por ejemplo, lo llamaba «chiflado morboso» y lo culpaba de «la falsificación del verdadero cristianismo». No suelen tenerse en cuenta los campos de fuerza culturales con los que sistemáticamente se estrellaba Pablo. Imaginemos al hombre teniendo cierto éxito con los paganos gentiles. Para esas personas, convertirse en miembros de un grupo que se autoidentificaba como cristiano era algo que no tenía nada que ver con cualquier otra asociación en el mundo antiguo. Pablo nunca gusta tanto en sus epístolas como cuando aborda el poder transfigurador de su fe y las vidas que ha visto cambiar. Gran parte de la emoción epistolar de Pablo emana de su fe en lo inclusivo y lo igualitario del cristianismo primitivo. Los títulos oficiales que distinguían a miembros importantes de otros grupos de culto están ausentes de las cartas de Pablo.<sup>5</sup> Dos palabras que Pablo usa con regularidad son «hermano» y «hermana», y ése ha sido uno de los criterios a los que han recurrido los estudiosos para separar sus cartas auténticas de las que fueron escritas en su nombre por sus seguidores. Las epístolas indiscutiblemente paulinas recurren a «hermano» y «hermana» casi cincuenta veces, mientras que en aquellas sobre las que existen dudas, esos términos figuran en menos de diez ocasiones.

Aparecen entonces los oponentes de Pablo, que irrumpieron en aquellas comunidades delicadas para imponer exigencias como que los hombres se circuncidaran, que se negaran a trabajar para preservar el carácter sagrado del

*sabbat*, y que no compraran carne a carniceros paganos. Tal vez el cristiano medio de Jerusalén tuviera pocos marcos de referencia para comprender las complicaciones a que los primeros creyentes gentiles se enfrentaban en medios no judíos. En comunidades predominantemente judías como Jerusalén aquella exclusividad y separación podía tolerarse, pero en su lenta y costosa labor por ganarse los corazones de los paganos, no era realista que Pablo pidiera a los gentiles que prescindieran de los carniceros paganos: en aquella época, casi todos los carniceros eran sacerdotes de una u otra clase.<sup>6</sup> No podía pedir a los gentiles que preservasen el carácter sagrado del *sabbat*: casi todos ellos trabajarían para amos paganos, y no habrían tardado en perder sus empleos. Esa cuestión surgió también en la Iglesia de Roma, y Pablo, sensatamente, se dirige en su Epístola a los Romanos diciéndoles: «Uno hace diferencia entre día y día; otro juzga iguales todos los días. Cada uno esté plenamente convencido en su propia mente». (En Marcos, un Jesús que en esto se asemeja a Pablo, dice a los fariseos: «El día de reposo fue hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo».) El grupo al que se opone el pragmático Pablo es, una vez más, casi con total certeza, una delegación de la Iglesia de Jerusalén, dirigida al menos por dos apóstoles y el hermano de Jesús. La peculiar dialéctica de los primeros líderes cristianos, incapaces de coincidir en cuestiones al parecer fundamentales, sorprendería probablemente al cristiano medio de hoy, que la encontraría inexplicable.<sup>7</sup> Es muy posible que la mayoría quisiera saber qué planteamientos eran más próximos a los de Jesús. A pesar de estar históricamente más próximo a Jesús cuando escribía, Pablo es incapaz de citar una sola vez de manera textual palabras de Jesús que avalen sus posiciones. Los evangelistas, en cambio, sí usan más tarde las palabras de Jesús para reforzar muchas de las posturas de Pablo. Así, en este caso, la gallina es antes que el huevo.

Una visión respetada del conflicto que aparece en Gálatas, actualmente defendida por el profesor Michael Goulder, considera a Pablo como enemigo de misión de Pedro y Jacobo, el hermano de Jesús. Con todo, podría tratarse de un planteamiento simplista en exceso para captar adecuadamente la naturaleza de la confusión que se daba en el cristianismo primitivo. El teólogo John Painter propone una visión compleja, con más matices, del

escenario probable al que se enfrentaron Pablo y la Iglesia de Jerusalén. Painter identifica no menos de seis facciones dentro de ésta y del movimiento cristiano de los gentiles. La primera facción, que incorporaba a hombres como los cristianos fariseos que se mencionan en Hechos, a los que Pablo denomina en Gálatas «falsos hermanos», eran rigoristas de la ley que se oponían ferozmente a la misión de Pablo entre los gentiles. La segunda facción la formaban quienes, en palabras de Painter, «reconocían la validez de las dos misiones pero estaban implicados en la misión de y para la circuncisión»; el líder de esta facción, según Painter, era Jacobo, el hermano de Jesús. La tercera facción, encabezada por Pedro, también aceptaba las dos misiones pero con una mayor apertura conceptual hacia los gentiles. A partir de la Epístola a los Gálatas de Pablo, parece claro que Pedro aceptaba que las dos misiones tenían distintas reglas básicas, aunque las líneas que las separaban fuesen a veces borrosas y los gentiles quedasen teóricamente libres de aspectos de la ley judaica pero los judíos no. El amigo de Pablo, Bernabé, defendía una filosofía más abierta respecto a la ley; como escribe Painter, «La política era que las reglas de la casa se aplicaban allí donde las dos misiones coincidían». La quinta facción, encabezada por Pablo, creía en un evangelio que abolía la distinción entre judío y gentil. La sexta facción, que se deja entrever en algunas de las cartas de Pablo, «defendía una misión absolutamente libre de ley que no reconocía la menor restricción, ni ritual ni moral». Los problemas de Pablo con las primeras tres facciones pudieron haber derivado del hecho de que lo hubieran adscrito injustamente a esta última facción cristiana gentil, la más radical. La visión que Painter tiene del cristianismo primitivo es coherente no sólo con las pruebas internas del Nuevo Testamento, sino con las leyes de la naturaleza humana. En empresas humanas con ese grado de elaboración —y la misión del primer cristianismo era, sin duda, un ejemplo de ello—, esa clase de faccionalismo es la norma. De hecho, tiene sentido pensar que los evangelios sean un producto de una faccionalización similar.

La discrepancia entre lo que Pablo decía saber sobre Jesús y lo que Jesús era realmente se convirtió sólo en una de las flechas del repertorio retórico que sus contrarios usaban en su contra. En el corpus del siglo III conocido como «literatura pseudoclementina», un autor que firmaba como Clemente de

Roma atribuye a Pedro la siguiente afirmación: «Pon gran cuidado en no creer a ningún maestro a menos que traiga testimonio de Jacobo el hermano del Señor de Jerusalén, o de quien llegue después de él. Bajo ninguna circunstancia recibas a nadie ni lo consideres un maestro digno y fiel predicador de la palabra de Cristo a menos que haya subido hasta allí, haya sido aprobado y, como digo, traiga testimonio desde allí».

A pesar de la autoría pseudoepigráfica del corpus pseudoclementino, ese sentimiento podría ser reflejo de un recuerdo histórico preciso, pues he aquí a Pablo, a quien habrían faltado esos avales, en su Segunda Epístola a los Corintios: «¿Comenzamos otra vez a recomendarnos a nosotros mismos? ¿O tenemos necesidad, como algunos, de cartas de recomendación para vosotros, o de recomendación de vosotros?». Más adelante, en esta misma carta, aparecen pruebas de esa campaña inagotable de murmuraciones usada contra Pablo, que lo lleva al borde de la desesperación: «¿Son hebreos? Yo también. ¿Son israelitas? Yo también. ¿Son descendientes de Abraham? También yo. ¿Son ministros de Cristo? (Como si estuviera loco hablo.) Yo más». En otros pasajes Pablo se expresaba con una retórica insensata parecida, y llegaba al punto de afirmar que la ley había terminado con Jesús, con el que Pablo, como escribió en Gálatas, había sido «cocrucificado». Aquella confianza mística en sí mismo permitía a Pablo asegurar, entre otras cosas, que él conocía a Jesús mejor que el propio hermano de éste.

En la Epístola a los Gálatas de Pablo aparecen algunos otros comentarios igualmente chocantes: su tercer capítulo es prácticamente un glosario de blasfemias judías. En 3.8, Pablo escribe: «Y la escritura, previendo que Dios había de justificar por la fe a los gentiles, dio de antemano la buena nueva a Abraham, diciendo: “En ti serán benditas todas las naciones”». Dado que, según la tradición judía, los gentiles no tenían ley, eran vistos por algunos como pecadores que vivían más allá de los parámetros de la sanción y el perdón divinos.<sup>8</sup> Pablo, en cambio, recurre al protoancestro judío para demostrar que los gentiles encajan en la tradición judía. Al oír esas palabras leídas en voz alta, los visitantes de los gálatas, seguramente, no daban crédito a la osadía de Pablo. En 3.19, Pablo emite una afirmación igualmente estrambótica: que la ley «fue añadida a causa de las

[nuestras] transgresiones». Dicho de otro modo, la ley tenía como finalidad «provocar» la desobediencia a Dios para que a éste no le quedase más remedio que enviar a su «simiente», Jesús, a resolver el asunto.

Según Michael Goulder, el dilema de Pablo era de resolución «imposible» porque «creía en dos cosas contradictorias». La ley era de Dios, sí, y como tal el rasero moral de los gentiles, pero algunas partes de ella ya no eran necesarias. Pablo citaba a menudo la Biblia hebrea cuando necesitaba algo con que avalar sus opiniones, pero también creía que Jesús había convertido en obsoletas algunas partes importantes. Ése fue —y sigue siendo— un argumento difícil de sostener. (Celso, el filósofo del siglo II, señaló con entusiasmo la dificultad religiosa que ese punto planteaba: «Y bien, ¿a quién no hay que creer, a Moisés o a Pablo?».) Incluso Goulder, que se muestra comprensivo con éste, es poco amable con algunas de las cosas que dice en el tercer capítulo de Gálatas, que «no es un capítulo afortunado. Está escrito por un hombre que estaba entre la espada y la pared. [...] Aun cuando Pablo tuviera justificación para defender que la salvación se basa en la fe, el sentido elemental de la escritura es que también hay que respetar la ley». El último tercio de Gálatas lo sitúa discutiendo que «ni aun los mismos que se circuncidan guardan la ley», una acusación que era claramente producto de la desesperación.

Cualquiera que haya recibido una carta llena de veneno puede reseguir las fases del viaje emocional de Pablo a lo largo de Gálatas. Apelación a los hechos, intento de tender la mano, indignación creciente y, por último, una retahíla de insultos. Su epístola termina con su intento de aclarar todo el asunto: «Ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión».

## V

Más adelante, Pablo volvería a abordar la cuestión de la ley. El resultado fue su Epístola a los Romanos, seguramente su declaración intelectual más brillante y fundada, por no decir que se trata de uno de los documentos más relevantes de la civilización occidental. Martín Lutero lo consideraba «la pieza principal del Nuevo Testamento», «el evangelio más puro». Romanos

también es, significativamente, la única carta que Pablo escribió a una comunidad cristiana con la que no tenía experiencia directa. Y esa distancia personal la usa con gran beneficio retórico.

Una de las conclusiones a las que Pablo llega en Romanos es la siguiente: «¿Luego por la fe invalidamos la ley? En ninguna manera, sino que confirmamos la ley». No es éste precisamente el argumento que cabría esperar del autor de Gálatas. Hay estudiosos que se han preguntado si Pablo, tras ser informado de la mala recepción que tuvo su Epístola a los Gálatas, se vio obligado a reevaluar sus creencias. Podemos tener la práctica certeza de que aquellas afirmaciones rayanas en la herejía escritas en Gálatas habrían llegado al conocimiento de la Iglesia de Jerusalén, a la que posteriormente Pablo brindó ayuda económica mediante las aportaciones de conversos gentiles ricos. Si bien en Hechos Pablo aparece en su tercera y última visita a «los hermanos» de Jerusalén en un momento sin determinar de principios de la década del 60, hermanos que le dispensan una «calurosa bienvenida», poco más tarde los «judíos de Asia» (no se explica quiénes pueden ser esas figuras misteriosas) no se muestran tan indulgentes con él. «Éste es el hombre — proclaman los judíos de Asia— que por todas partes enseña a todos contra el pueblo, la ley y este lugar.» Entonces, «apoderándose de Pablo, le arrastraron fuera del templo... procurando ellos matarle». Entonces, Lucas dice que Pablo fue rescatado no por los hermanos de la Iglesia de Jerusalén, como cabría esperar, sino por un tribuno romano y varios soldados y, según una tradición, ejecutado, hecho que no recoge el Nuevo Testamento.

Aun así, desde una perspectiva moderna, el desacuerdo entre Pablo y sus oponentes no era tan profundo. Pablo aceptaba que aquellos que observaban la ley antes de empezar a creer en Jesús podían mantenerse en ella. Pero ¿qué había de aquellos que no estaban sometidos a la ley antes de empezar a creer en Jesús? ¿Regía para ellos la ley en alguna medida? Creer en Jesús implicaba cierto abandono de la estricta observancia judaica, pero ¿hasta qué punto y en qué grado? Por lo que sabemos, para muchos cristianos de Jerusalén Jesús llegaba solamente hasta cierto punto, y su límite era la ley. Su Jesús era en ciertos aspectos divino, su Jesús había resucitado (Pablo admite que sus oponentes creen en la resurrección), pero no había abolido la ley. Por el contrario, era un sacrificio divino hecho por Dios a fin de perdonar a Israel



por sus pecados y acoger a los gentiles en un pacto modificado. El Jesús de Pablo era algo aún más poderoso: una nueva versión cósmica que aniquilaba todas las diferencias terrenales.<sup>9</sup> Como Pablo escribió en Gálatas, «Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús».

Nosotros sabemos qué ocurrió con la Iglesia de Pablo, cuyos chapiteles y cúpulas salpican las ciudades de la cristiandad. La suerte de los cristianos judíos de Jerusalén resulta algo más difícil de determinar, aunque, como una estrella agonizante, su influencia siguió emitiendo destellos durante siglos. Aproximadamente cuatro décadas después del martirio de Pablo (que según la tradición se produjo alrededor del año 65), Ignacio, obispo de Antioquía, de camino a su propio martirio romano, escribió a sus correligionarios cristianos de la ciudad de Filadelfia. Lo que más pesaba en la mente ya de por sí ocupada de Ignacio era lo siguiente: «Pero si alguno propone el judaísmo entre vosotros no le escuchéis, porque es mejor escuchar el cristianismo de uno que es circuncidado que escuchar el judaísmo de uno que es incircunciso». Dicho en otras palabras, siete décadas después de la muerte de Jesús seguía debatiéndose la relación aparentemente subordinada del cristianismo con el judaísmo, y los agitadores, como se observa en la carta de Ignacio, no eran siempre judíos, sino «gentiles» opuestos a los argumentos de Pablo.

Comunidades supervivientes, habitadas por los herederos intelectuales de los opositores a Pablo, desarrollaron su propio cuerpo de literatura (en gran parte desaparecida) a lo largo del siglo II, y en muchos casos usaron de portavoces a Pedro y a Jacobo el hermano de Jesús. La Epístola de Pedro a Jacobo (carta pseudoepigráfica), por ejemplo, considera falso todo evangelio sin ley. «Pues algunos de entre los gentiles han rechazado mi prédica legal — escribe «Pedro»—, alineándose ellos mismos a ciertas prédicas insignificantes y sin ley del hombre que es mi enemigo», en referencia clara a Pablo. En una obra apócrifa del siglo II hoy desaparecida conocida como la Ascensión de Jacobo, una figura que probablemente pretendía representar a Pablo ataca y hiere de gravedad a Jacobo en la escalinata del templo. El relato, por más que legendario y ahistórico, establece con más peso la animadversión de los cristianos judíos hacia Pablo. Otros cristianos judíos

más indignados aún llegaron al punto de cuestionar si Pablo era, de hecho, judío. Se trata de una cuestión que tiene cierto fundamento: si Pablo, como él decía, recibió formación rabínica como fariseo, ¿por qué es la escritura judía con la que parece familiarizado la Septuaginta griega y no la original hebrea? ¿No era el trabajo de fabricante de tiendas que decía tener —y que le habría obligado, tal vez, a entrar en contacto con pieles de animales prohibidos— una ocupación rara para quien en otro tiempo había sido un judío devoto? Un ejemplo espectacular de la desvinculación de Pablo de lo judío, considerada herejía por Epifanio, obispo cristiano del siglo IV, en cuya obra sobrevive el ataque, afirma que Pablo era un griego que se convirtió al judaísmo exclusivamente para ganarse el corazón de una joven de Jerusalén. Se dice que ella lo rechazó, lo que lo predispuso contra la fe.

## VI

En cuanto a las iglesias de Jerusalén y Palestina, lo que les ocurrió a sus miembros no puede reducirse a un solo hecho. Al parecer, un problema era el dinero. En Hechos aparece Bernabé vendiendo su granja de Chipre y entregando lo obtenido por ella a la Iglesia de Jerusalén, que al parecer se hallaba muy necesitada de financiación. Hasta qué punto era importante el dinero en la Iglesia primitiva es algo que se aprecia bien en la triste historia que se explica en Hechos sobre Ananías y Safira, que venden sus propiedades pero no donan todo el dinero a la Iglesia. El Espíritu Santo no tardará en fulminarlos a los dos, que caen muertos por sustraer.

Se diría que muchos en las iglesias de Jerusalén y Palestina creían que el fin del mundo estaba cerca, que el regreso de Jesús era inminente y que el dinero dejaría de tener valor. Esa especie de caridad extrema, nacida del fatalismo, atrajo a muchos seguidores, quizá a tres mil, entre ellos sin duda a personas hambrientas y desesperadas en busca de comida gratis. Sin embargo, con el tiempo, los diezmos se terminaron y el fin del mundo no llegaba. Las preocupaciones de la Iglesia por el dinero y la imposibilidad de mantener a su comunidad, cada vez más asediada, se volvían apremiantes. De ese modo puede explicarse por qué, quince años después, los pilares le

pidieran a Pablo que recurriera a sus ricos conversos gentiles para que los ayudaran económicamente, algo que, según Pablo, «también procuré con diligencia hacer».<sup>10</sup> La última y desastrosa visita de Pablo a Jerusalén, en la que acabó encadenado por los romanos, debía servir, en teoría, para que entregara los diezmos prometidos a los cristianos de la ciudad. El Nuevo Testamento, curiosamente, no explica si recibieron o no el dinero.

Hacia mediados de la década del 60, varios martillos se habían abatido sobre la Iglesia de Jerusalén. Jacobo, el hermano de Jesús, fue asesinado por las autoridades del templo hacia el año 62. La revuelta judía contra Roma se inició cuatro años después, y la ciudad misma quedó destruida en gran parte en el año 70. Según Eusebio, «tras el martirio de Jacobo y la toma de Jerusalén que instantáneamente [siguió]», los miembros supervivientes del círculo original de seguidores de Jesús, entre ellos sus hermanos, huyeron cruzando el río Jordán y «se establecieron en una ciudad de Perea [Jordania] llamada Pella». La veracidad histórica de la huida a Pella es discutida, pero se sabe que muchos cristianos judíos se refugiaron en varias ciudades y localidades de Jordania y Siria tras la revuelta judía contra Roma. Evidentemente, según la tradición, algunos cristianos judíos permanecieron allí después de Simón, y condujeron a la Iglesia de vuelta a Jerusalén a mediados o finales de la década del 70.

Los primeros cristianos, que eran judíos en su totalidad, no se denominaban a sí mismos «cristianos». Al parecer, desde fuera se los llamaba «nazarenos», e inicialmente ellos se consideraban a sí mismos «seguidores del Camino». Esa expresión aparece en Hechos bastantes veces («a fin de que si hallase algunos hombres o mujeres de este Camino»; «éste había sido instruido en el Camino del Señor») y podía estar relacionada con ciertos dichos de Jesús que hacían hincapié en la importancia de pasar por puertas pequeñas, y no grandes: «porque estrecha es la puerta, y angosto el camino que lleva a la vida, y pocos son los que la hallan» (Mateo 9-14).

La asombrosa celeridad con la que los términos «nazareno» o «nazareo» se esfumaron del uso cristiano resulta desconcertante, aunque sus raíces semíticas nunca llegaron a extirparse del todo: incluso hoy, la palabra que se usa en árabe para nombrar al cristiano es *nasrani*. Sin embargo, para los cristianos que vivieron apenas unos centenares de años después de Jesús, el

término «nazareno» había pasado a ser confuso y vagamente amenazador. Epifanio, obispo del siglo IV, por ejemplo, relataba la historia de la huida a Pella de la Iglesia de Jerusalén tras la destrucción de la ciudad por parte de los romanos y describía a los descendientes de esos cristianos diciendo que pertenecían a una secta que él llamaba de los *nazaraioi* o «nazarenos», a quienes consideraba, sin excepción, apóstatas, a pesar de admitir que «todos los cristianos fueron llamados nazarenos en otro tiempo». Dicho de otro modo, por increíble que parezca, a los cristianos a los que Epifanio reconocía vínculos históricos claros con los seguidores originales de Jesús, los condenaba por considerarlos herejes. No todos los padres de la Iglesia se mostraron tan duros con los nazarenos como Epifanio, y algunos, como Jerónimo, demostraron cierto interés por dicha secta. La gran ironía histórica es que los nazarenos, según lo que de ellos puede reconstruirse hoy, eran, más allá de su ininterrumpida observancia de la ley mosaica, cristianos protoortodoxos y, según Jerónimo, no consideraban la misión paulina como un error, aun cuando muchos otros —de hecho, probablemente, la mayoría— cristianos judíos sí lo hicieran.

Lo que estropeó la fama de los nazarenos fueron, probablemente, varios sucesos cismáticos que tuvieron lugar en el seno del propio cristianismo judío. Con el tiempo, surgirían en Jordania y Siria —donde los nazarenos habían huido y donde se habían asentado— unos cristianos conocidos como «ebionitas» (o seguidores del «ebionismo»), que significa «los pobres». Ése era un término usado en los Salmos para referirse a los perseguidos; al parecer también se trataba de un calificativo acertado a juzgar por su liquidez. Según Epifanio, los ebionitas habían llegado a empobrecerse por compartir su dinero de manera similar a la que se describe en Hechos. Epifanio no se creía nada de todo ello y, como Tertuliano antes que él, atribuía sus creencias a su maestro, un hombre llamado Ebión que, desgraciadamente para sus tesis, no existió.

Aunque los cristianos que se hacían llamar ebionitas sostenían diversas creencias, un gran grupo de ellos parece haber manejado un evangelio que en la Antigüedad se conoció con muchos nombres, desde el Evangelio de los Ebionitas hasta el Evangelio según los doce Apóstoles, narrado por los apóstoles mismos, y del que ninguna copia completa ha llegado hasta

nuestros días. Parece que esos ebionitas negaban la virginidad de María y eran en gran medida vegetarianos, hasta el punto de eliminar las «langostas» de la lista de la dieta de Juan el Bautista que figura en los evangelios canónicos mediante el cambio de la primera letra de la palabra en griego, con lo que conseguían que «langosta» pasase a ser «pastel de miel». Éstos eran los cristianos judíos más anti-paulistas y radicales, y con el tiempo sus creencias derivaron en algo que apenas se parecía al cristianismo.

Por desgracia para los nazarenos, «ebionita» parece haber pasado a ser el término aceptado para nombrar a cualquier cristiano judío después del siglo II, una «palabra comodín», en expresión del especialista Ray A. Pritz «para todos los cristianos que respetaban la ley y provenían del entorno judío». Por algún motivo, esos herederos directos del mensaje de Jesús llegaron a convertirse, hacia el siglo IV, en enemigos declarados de la Iglesia cristiana, y no sólo de la Iglesia cristiana. Según Epifanio, incluso los niños judíos odiaban a los nazarenos: «La gente también se levanta por la mañana, a mediodía y por la tarde, tres veces al día y pronuncia blasfemias y maldiciones dirigidas a ellos. [...] Tres veces al día dicen: “Que Dios maldiga a los nazarenos”».

Así, el Nuevo Testamento muestra una distinción curiosa: fundamentalmente describe el crecimiento y la consolidación de una secta judía cuyo nombre original se perdió, se confundió y finalmente se denigró, y cuyos descendientes fueron rechazados por considerarse herejes. La propia ley pasó a ser un importante tabú para los cristianos gentiles, haciéndose realidad los peores temores que Jacobo, el hermano de Jesús, tenía sobre la misión de Pablo.

Existen indicaciones de esa inequívoca y rara trayectoria en el propio Nuevo Testamento. Los evangelios según San Marcos y según San Juan atacan con frecuencia todo vestigio de lealtad a la ley judía. La fecha de composición relativamente tardía del de Juan —que se sitúa probablemente en torno a finales de la década del 80, tal vez a principios del siglo II— se nota en que esa contienda por la ley le resulta ya remota a su autor. El Jesús de Juan habla de «la ley de Moisés» y, más extrañamente, de «vuestra ley». Tal vez el momento más revelador del Evangelio según San Juan tiene lugar cuando Jesús se enfrenta a «los judíos que habían creído en él» y les dice: «Si

vosotros permaneciereis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos. [...] Sé que sois descendientes de Abraham; pero procuráis matarme, porque mi palabra no halla cabida en vosotros». Al oír esas palabras, los judíos que en otro tiempo habían creído en Jesús intentan lapidarlo porque Jesús acaba de afirmar que él ya existía antes que Abraham y, por tanto, de la ley misma. Se trata de algo que fácilmente habría podido interpretarse como blasfemia, la pena cuyo castigo solía ser la lapidación. Los «judíos» a los que Juan ataca en su evangelio son «creyentes» en Jesús. Pero hacia la fase final de composición del Evangelio según San Juan, todos los que habían conocido a Jesús estaban muertos, y el espíritu de tolerancia que los cristianos de distintos enfoques se mostraron en otro tiempo dispuestos a dedicarse unos a otros ya no existía.

# Felipe y Jacobo hijo de Alfeo

*Iglesia de los Santos Apóstoles, Roma, Italia*

EL CAPITOLINO · SANTI APOSTOLI ·  
EL PADRE DARIO · EL MENOR ·  
MUCHOS SANTIAGOS · ATENDER  
MESAS · EN EL INTERIOR DE LA  
IGLESIA DE LOS SANTOS APÓSTOLES ·  
LA CARTA DE SANTIAGO · LOS  
HECHOS DE FELIPE · EL POZO DE LOS  
MÁRTIRES · UNO DE TENNESSEE

## I

Me dijeron que un buen sitio para contemplar Roma era desde lo alto de la escalera más alta del Monumento a Vittorio Emanuele, en la Colina Capitolina. Una tarde, de camino a la iglesia de los Santos Apóstoles, me dirigí hacia allí. Enseguida vi extenderse ante mí el paisaje pétreo, salpicado de pinos, de edificios color tierra y blanco de sal que se postraban, penitentes, entre las cúpulas, más altas, y los chapiteles rematados por cruces. Ríos profundos de sombra recorrían las callejuelas más estrechas.

A los pies de la Colina Capitolina se extendía la imponente rotonda de la Piazza Venezia. Los turistas cruzaban como podían por sus pasos de cebra, porque la mitad de los coches no se molestaban en reducir la velocidad. La Via del Corso, una de las calles más célebres de Roma, empezaba justo después del Palazzo Venezia, en el límite norte de la plaza. Por allí me fui, en busca de una travesía llamada Via dei Santi Apostoli. Me abría paso entre los espacios vacíos que dejaba la multitud, y que tan pronto se abrían como se cerraban, dejando atrás a los turistas que lamían sus *gelati* hasta dejar las bolas del tamaño de esos planetas enanos de la periferia del sistema solar,

fríos y coloridos, y a los hombres de negocios italianos con sus trajes elegantes y sus corbatas de flores, que blandían sus maletines como si fueran arietes. El giro brusco que di al llegar a la Via dei Santi Apostoli no fue tan distinto al que me habría sacado de una tormenta para cobijarme en el interior de una cueva: la calle estaba vacía, en silencio. A la derecha, más allá de la cafetería, había una especie de gimnasio y algo llamado el Time Elevator Roma, una montaña rusa virtual, como de parque temático, que te llevaba de viaje por distintas épocas de la ciudad. En la puerta había pegado un cartel en el que se podía leerse algo raro, al menos para lo que era normal en Roma: **ABIERTO TODOS LOS DÍAS.**





La pequeña Via dei Santi Apostoli, adoquinada, terminaba en la Piazza dei Santi Apostoli, un rectángulo largo, estrecho, urbano, flanqueado sobre todo por edificios sin carácter. Santi Apostoli, o la iglesia de los Santos Apóstoles, ocupaba el lado oriental de la plaza. Era una de las más antiguas de Roma: seguramente ya existía en el siglo VI, pero sus varias reconstrucciones y restauraciones habían reducido su aspecto eclesiástico.

Más que de cualquier otra cosa, su apariencia era la de una residencia noble menor. Sobre la balaustrada de mármol que coronaba la fachada se alzaban las estatuas de aquellos santos apóstoles que le daban nombre, pero el mármol estaba mellado y ennegrecido, lo que confería a los santos el aspecto trágico de muñecos de nieve medio derretida.

El exterior de aquella basílica elegante pero anodina no daba idea de su impresionante pedigrí. El gran escultor italiano Antonio Canova contaba con una importante obra de juventud en el interior del templo, así como con otra en el pórtico; los restos mortales de Miguel Ángel habían reposado allí un tiempo, antes de su traslado a la Santa Croce de Florencia. La iglesia original, del siglo VI, quedó destruida durante un terremoto a mediados del XIV y permaneció abandonada hasta 1417, año en el que el papa Martín V ordenó su reconstrucción. Clemente XI, por su parte, emprendió la siguiente reforma de la iglesia a principios del siglo XVIII. El pórtico de la planta baja contaba con nueve arcos cubiertos, en la actualidad cerrados.

Un edificio de estuco rosado, de tres plantas, contiguo al templo, albergaba tanto un convento como las oficinas de una orden franciscana de la ciudad, a la que la iglesia de los Santos Apóstoles servía de sede. La puerta estaba abierta, aunque la oficina principal se veía vacía y oscura. El aire estaba fuertemente impregnado de ese olor a descuido íntimo de las comunidades de retiro: cera de velas, flores de plástico, cenizas. Apareció una monja flaca, seria, que hablaba inglés y que me preguntó qué quería. Le dije que había quedado con el padre Dario. ¿Cuál era el motivo de mi visita?, me preguntó. Le respondí que deseaba aprender más sobre la iglesia y sus habitantes apostólicos, Felipe y Jacobo hijo de Alfeo, a los que el templo se había consagrado conjuntamente hacía catorce siglos.

—¿Es usted historiador? —quiso saber.

—No —le dije yo.

—Bien. Por lo general los historiadores obtienen de nosotros su información.

Y dicho esto se fue a buscar al padre Dario.

Estábamos en pleno invierno, pero en el patio de la iglesia la temperatura era curiosamente alta. Una mujer sin techo, que sin duda había llegado hasta allí en busca de caridad, estaba sentada en uno de los bancos de

mármol. Sus calcetines blancos, finos, que habían perdido hacía tiempo su elasticidad, eran ovillos desmoronados sobre sus zapatillas deportivas baratas. En ese momento apareció el padre Dario y saludó primero a la mujer sin techo y después a mí. Era un hombre bajo, de aspecto adusto, y llevaba un jersey de cuello en pico sobre una camisa negra. Tenía las manos y los nudillos recubiertos de indomables mechones de vello.

Me sacó del patio y me llevó hasta un despacho lateral, oscuro, que se distinguía por tener un perchero con ruedas y una ventana con vitrales. El sol se colaba entre los cristales emplomados creando difusas amalgamas de colores, dibujando en el suelo superposiciones cuadradas de luz roja, azul y anaranjada. El sol no penetraba mucho en aquel espacio, por lo demás oscuro hasta que el padre Dario encendió la lámpara de su escritorio.

El padre Dario me dijo que le había sorprendido saber que un estudiante norteamericano —no me molesté en corregirlo— había venido a hablar con él sobre Felipe y Jacobo hijo de Alfeo. De hecho, prosiguió, nadie había llegado nunca hasta allí para conversar sobre los apóstoles.

—¿Nunca?

—No —dijo—. Ni una sola vez en los seis años que llevo de servicio. —Con cierto orgullo comentó que los cuerpos de Felipe y Jacobo llevaban en la iglesia de los Santos Apóstoles desde 560—. Sus restos mortales —se apresuró a aclarar—. Sin los fluidos.

Se sentó a su escritorio y empezó a rebuscar entre los cajones hasta que depositó sobre él tres libros, los tres a la venta en la tienda de recuerdos de la iglesia: *La Basilica dei Santi XII Apostoli, Filippo e Giacomo, Iscrizioni della basilica e convento dei Santi Dodici Apostoli in Roma*. Eran delgados, y se parecían más a folletos ciclostilados que a libros.

Estuve un rato hojeando aquellos textos que me ofrecía. Entonces alcé la vista y le pregunté al padre Dario cómo se veneraban Felipe y Jacobo exactamente en la actualidad.

El cura asintió.

—El 3 de mayo es su día.

Aquello no era exactamente lo que yo le había preguntado.

—¿En qué —insistí— eran distintos a los otros apóstoles Felipe y Jacobo? ¿Qué marcaba específicamente su culto?

El padre Dario sonrió, impaciente. Estaba a punto de decir algo cuando alguien llamó a la puerta dando unos golpecitos débiles, apenas perceptibles, con los nudillos. Él se puso en pie para abrirla. Una mujer en avanzadísimo estado de gestación, que sonreía disculpándose y llevaba gabardina y abrigo de invierno, entró en la habitación. Su hijo, que no tendría más de diez años y se abrigaba con una chaqueta roja, desgastada, cuya cremallera intentaba desabrocharse, la seguía. Los dos tenían el pelo negro y la piel morena, sudamericanos, posiblemente. El padre Dario los saludó con entusiasmo, y los dos se plantaron a mi lado.

—Éste es mi hijo —me dijo la mujer en inglés, con marcado acento español.

—Hola —dijo el niño.

Ella llevaba una bolsa de plástico muy estirada alrededor de una barra de pan larga. Había dos cosas que parecían claras: era pobre y había llegado hasta allí en busca de algo.

—Un momento —me dijo el padre Dario.

Yo adelanté las manos, dándole permiso para hacer lo que tuviera que hacer. Él se volvió hacia la mujer y le habló en italiano, a lo que ella respondió con una serie de síes y noes vacilantes.

Cuando terminaron de hablar, la mujer y su hijo no se fueron, pero el padre Dario volvió a prestarme atención a mí.

—Estoy decepcionado —dijo— con la poca devoción que se tiene aquí por estos santos. No se les hace mucho caso. Hay una crisis católica general. Eso ha ocurrido también con el culto a los santos. A todos. —Frunció el ceño—. Los santos, hoy en día, están en las películas y en la política. Hombres guapos para mujeres guapas. Ésos son hoy nuestros santos.

El niño pasó por delante del padre Dario y se fue hasta el perchero con ruedas, del que colgaban diez o doce túnicas sacerdotales. Pasó con gran respeto las manos sobre ellas, como si sopesara la posibilidad de un futuro eclesiástico para sí mismo. La mujer miró al cura en busca de su reacción. El rostro impávido de éste había adquirido una tonalidad blanquecina, enfermiza, a la luz de la lámpara. Todos nos quedamos unos segundos en silencio.

—¿A cuál de los dos apóstoles se lo venera más? —le pregunté yo al fin al padre Dario, que arqueó las cejas como diciendo: «Tengo cosas más urgentes que hacer».

—Disculpe, ¿qué me pregunta exactamente?

Se lo repetí.

—Felipe es más conocido —dijo—. Fue Felipe el que ayudó a Cristo durante el milagro de los panes y los peces, y fue Felipe el que dijo: «Enseñanos al Padre». Santiago es el autor de la Epístola de Santiago. ¿La ha leído?

—Sí —dije yo—. Claro.

—Entonces conocerá su cita más célebre: «La fe sin obras es fe muerta».

En ese momento se suavizó su gesto, como si ya no hiciera falta decir nada más sobre Felipe y Santiago. La mujer, consciente de que allí se había dicho algo importante, sonrió y asintió. El niño seguía pasando la mano por las vestimentas del padre Dario.

## II

Felipe y Jacobo hijo de Alfeo son figuras más escurridizas que otras en el cristianismo primitivo. Aquél pudo ser (o no) el primer apóstol converso de origen no semita, y éste pudo ser (o no) el hermano de Jesús. A pesar de ello, los dos se escurren como la arena entre los dedos de la identificación. Ello puede ser culpa, en parte, de Hechos de los Apóstoles, un libro que arroja sombras sobre muchas preguntas, desde la que se cuestiona sobre la naturaleza exacta de las fuerzas que separaron a las primeras comunidades de cristianos hasta la de por qué Santiago, hijo de Zebedeo, fue ejecutado, pasando por la de por qué exactamente a Pablo lo aprehendieron los romanos en Jerusalén. El periodo de tiempo que Hechos pretende cubrir —aproximadamente entre los años 33 y 66— fue de gran importancia en la región, para las fes que vio nacer, para los gobernantes que tuvieron poder sobre ella, para la gente que la consideraba su hogar. Eso es algo que no se

diría a juzgar por el texto de Hechos. Usarlo para determinar ciertos acontecimientos de la historia cristiana primitiva, es, en palabras de un especialista, «un camino hacia el desconcierto».

Aretas IV, rey de los nabateos, por ejemplo, aplastó a las fuerzas de Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea, en el año 36. Poncio Pilatos sofocó un levantamiento encabezado por un profeta samaritano un año después, lo que finalmente llevó a su expulsión y a su regreso a Roma. Ese mismo año vio a Caifás, el sumo sacerdote en el momento de la ejecución de Jesús, perder el cargo que había ocupado durante tiempo, y a Tiberio, emperador de Roma desde el año 14, morir por causas naturales para ser sustituido por el loco de Cayo Calígula, cuya pretensión de erigir una estatua suya en Jerusalén desencadenó la oposición más decidida que los romanos habían encontrado hasta entonces en Judea. En el año 39, el errático Herodes Antipas, que había ordenado la decapitación de Juan el Bautista y (según Lucas) se había mofado de Jesús, fue destituido por Cayo y exiliado a la Galia. Por increíble que parezca, aquéllos fueron años «relativamente» calmados en la región.

Aun así, a mediados de la década del 40 Palestina se encontraba en ebullición. Un misterioso profeta judío llamado Teudas surgió alrededor del año 45 y atrajo a varios miles de seguidores, a los que prometía que separaría las aguas del río Jordán. Mientras se dirigía hacia allí, Teudas fue capturado por jinetes romanos y decapitado enseguida. Durante una de las primeras pascuas judías celebradas bajo el mandato del procurador Ventidio Cumano en Judea (que gobernó entre los años 48 y 52), un soldado romano, según Josefo, «se subió la túnica y se echó hacia delante de manera indecorosa, dando la espalda a los judíos, emitiendo un sonido tan indecente como su actitud». Esa acción —tal vez el «calvo» con más trascendencia política de la historia de la humanidad— provocó una manifestación y, posteriormente, una revuelta en la que centenares, si no miles, de judíos murieron aplastados. (Josefo nos dice que durante los disturbios murieron treinta mil judíos. Como sucede con casi todas las cifras que aporta Josefo —como cuando multiplica por veinte la altura del monte Tabor—, ésta es también, seguramente, una exageración.) Poco después, unos bandidos judíos robaron un esclavo romano en un campo cercano a Jerusalén. Cumano ordenó a sus tropas, de nuevo

según Josefo, que detuvieran a los residentes en todas las aldeas circundantes y los llevaran hasta sus cuarteles. En una de ellas, «un romano halló un ejemplar de la sagrada ley, la rompió en dos y la arrojó al fuego» en presencia de numerosos judíos hostiles. Como consecuencia de ello se produjo una segunda manifestación, durante la que Cumano mostró algo de contención. A aquello siguió una guerra de guerrillas entre judíos y samaritanos en la que Cumano, abiertamente, se alineó con éstos, error que lo llevó a tener que recurrir a Roma y que hizo que, tras una serie de intrigas contra las más altas instancias, fuera desterrado. Finalmente, en el año 59, la restauración del Segundo Templo, que había durado setenta y nueve años y se había iniciado durante el mandato de Herodes I el Grande, quedó concluida. Éste pasó a considerarse desde el principio como uno de los edificios más magníficos del mundo.

La mayoría de esos acontecimientos históricos no se mencionan en Hechos. Aunque sí aparece Teuda («Porque antes de estos días se levantó Teudas, diciendo que era alguien. A éste se unió un número como de cuatrocientos hombres; pero él fue muerto»), se trata de un pasaje muy extraño, porque el autor de Hechos parece ver a Teudas como a alguien que hubiera vivido mucho tiempo atrás. Una hambruna que dejó media Judea devastada merece una sola mención, y un profeta egipcio que persuadió a varios miles de habitantes de Jerusalén para que lo siguieran hasta el monte de los Olivos aparece de manera indirecta, cuando a Pablo lo confunden con él.

De todo ello puede deducirse que las historias seculares y cristianas de la época del Nuevo Testamento son espejos incompletos en los que visiones parciales de uno aparecen en el otro. Lo que se ha perdido en dichos reflejos tiene mucho que ver con las problemáticas identidades tanto de Felipe como de Jacobo hijo de Alfeo.

Jacobo hijo de Alfeo aparece en las listas de apóstoles de Marcos, Mateo y Lucas, así como en Hechos. Sin embargo, Marcos 15.40 contiene también una referencia a un hombre llamado, literalmente, «Santiago el pequeño». Aunque nada en ese evangelio da a entender que «Santiago el Menor» sea la misma persona que Jacobo hijo de Alfeo, y mucho menos un apóstol, la tradición cristiana ha identificado desde antiguo a ese Santiago el Menor como a Jacobo hijo de Alfeo. Dado que la mayoría de las versiones del Evangelio según San Marcos traducen «el pequeño» como «el Menor» o «el Joven», intérpretes tanto antiguos como modernos han entendido ese diminutivo como una manera de distinguir a Jacobo hijo de Alfeo del más destacado apóstol Jacobo hijo de Zebedeo, el hermano del apóstol Juan, tradicionalmente conocido como Santiago el Mayor.

Marcos nos cuenta que Santiago el Menor tenía una madre llamada María, y un hermano llamado José. Jesús también tenía una madre llamada María y, según Mateo 13.56 y Marcos 6.3, hermanos llamados Jacobo, José, Simón y Judas. Durante la crucifixión de Jesús, Marcos 15.40, Mateo 27.55 y Juan 19.25 sitúan a varias mujeres en la escena, algunas de las cuales llamadas María. En Marcos y Mateo, las mujeres están «mirando de lejos» mientras que en Juan están «junto a la cruz». Marcos menciona que están presentes algunas mujeres, entre ellas «María Magdalena y María, la madre de Jacobo el Menor, y de José y Salomé». Así pues, según el relato de Marcos, no se hace explícita la presencia de María la madre de Jesús. Mateo, por su parte, cita entre las mujeres a «María Magdalena, María la madre de Jacobo y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo». Tampoco aquí ninguna mención explícita a María la madre de Jesús. En Juan, éstas son «[su] madre —Juan nunca menciona que la madre de Jesús sea María—, la hermana de su madre, María mujer de Cleofás, y María Magdalena». Juan parece no saber el nombre de la madre de Jesús, porque de haberlo sabido, probablemente no hubiera llamado «María» a su hermana.<sup>1</sup> Tradicionalmente, esa «María mujer de Cleofás» se ha identificado como la madre de Jacobo hijo de Alfeo, con el argumento de que Cleofás y Alfeo son dos transliteraciones distintas del nombre hebreo Alphai o Chalpai. En la



actualidad, sin embargo, la mayoría de los estudiosos rechazan esa posible solución a la extremadamente confusa y altamente especulativa identidad de Jacobo hijo de Alfeo.

En tres de los cuatro evangelios se nos dice que Jesús tenía una madre llamada María. Se nos dice que un tal Jacobo tenía una madre llamada María. Se nos dice que Jesús tenía un hermano llamado José. Se nos dice que un tal Jacobo tenía un hermano llamado José. Se nos dice que Jesús tenía un hermano llamado Jacobo. En la época del Nuevo Testamento se usaban relativamente pocos nombres, y todos esos eran frecuentes. Aun así, no deja de ser raro que casi cada vez que ese tal Jacobo se menciona en los evangelios, bandadas de Marías y Josées revoloteen sobre él, tan raro, de hecho, que algunos estudiosos consideran que «Jacobo hijo de Alfeo» es el resultado compuesto de un proceso complejo (y doctrinal) de reelaboración mediante el cual Jacobo, el hermano de Jesús, cuya importancia en la historia del cristianismo primitivo resulta indiscutible, fue erradicado y sustituido por un apóstol destacado sólo por su oscuridad y su misterio.

La confusión entre el Jacobo hijo de Alfeo y el Jacobo hermano de Jesús es casi tan vieja como el cristianismo. Que Jacobo el hermano de Jesús fue el líder de la Iglesia de Jerusalén —y, por tanto, del primer cristianismo— está fuera de toda duda. La Epístola a los Gálatas de Pablo, así como los Hechos de los Apóstoles lo atestiguan, aunque de manera indirecta, como lo atestiguan numerosas tradiciones ajenas a las escrituras, en las que a Jacobo el hermano de Jesús se lo llama normalmente Jacobo el Justo. A pesar de ello, el Nuevo Testamento niega a Jacobo el hermano de Jesús todo reconocimiento formal de liderazgo.

Sin embargo, muchos de los primeros padres de la Iglesia, independientemente de su visión sobre la identidad de Jacobo, no cuestionaban la idea de que Jesús tuviera hermanos. Los evangelios los mencionan, como los menciona Pablo en su Primera Epístola a los Corintios. También Tertuliano daba por sentado que los «hermanos del Señor» eran sus hermanos de sangre. Pero otros padres de la Iglesia lo veían de otro modo. Ignacio de Antioquía, que escribió hacia finales del siglo I, fue de los primeros en defender la virginidad perpetua de María. Hacia finales del siglo II, la idea de que Jesús hubiera tenido hermanos de sangre declinó, a medida

que el ascetismo y el celibato adquirirían importancia en la Iglesia primitiva. Hacia el siglo IV, la virginidad perpetua de María —la negación de que hubiera mantenido nunca relaciones sexuales— empezó a aproximarse mucho al actual dogma cristiano, a pesar de las claras evidencias bíblicas de lo contrario: Mateo anota que José «no la conoció [a María] hasta que dio a luz a su hijo primogénito». Los cristianos modernos comprometidos teológicamente con el concepto de la virginidad de María esquivan este pasaje debatiendo los tipos de intencionalidad que orbitan en torno a la preposición «hasta». Pero, como señala el teólogo John Painter, ese pasaje no lo hubiera escrito así ningún autor «que quisiera sostener que María se mantuvo virgen incluso después del nacimiento de Jesús».

Una obra apócrifa del siglo II conocida desde el siglo XVI como el Protoevangelio de Santiago —una especie de amalgama de las historias de la natividad que aparecen en Mateo y en Lucas, combinadas con excéntricos añadidos (como uno en el que una comadrona inspecciona personalmente el himen de María)— defendía de manera muy temprana que María había vivido toda la vida ajena a los asuntos de la carne. Su supuesto autor, que se presenta a sí mismo como Jacobo, medio hermano de Jesús, argumenta que José era un viudo anciano cuando conoció a María y que sus hijos, incluido Jacobo, eran los hijos de su difunta esposa.

El *Protoevangelium* existe en la actualidad en más de un centenar de manuscritos griegos. Que tantos manuscritos hayan sobrevivido ayuda a establecer que su antigua popularidad, alentada por Epifanio, obispo del siglo IV que defendió la «solución de los medio hermanos» para explicar la presencia de Jacobo y el resto de los hermanos de Jesús en la tradición de los evangelios. Esa solución de los hermanos de padre sigue siendo la postura predominante de la Iglesia ortodoxa oriental en relación con el parentesco de Jesús. En cambio, el *Protoevangelium* cayó en desgracia en la Iglesia occidental cuando Jerónimo, más avanzado el siglo IV, sostuvo que María, la madre de Jesús, tenía una hermana llamada, sí, María, que tuvo un hijo, Jacobo, y que los hermanos de Jesús eran de hecho sus primos. Ni un solo aspecto de las deducciones de Jerónimo se apoyaba en las escrituras ni en la tradición.

Gracias a Jerónimo, la solución de los medio hermanos aportada por el Protoevangelium ya no era necesaria en la Iglesia occidental. Todos eran primos, y a partir de ahí muchos en la Iglesia católica y, posteriormente, en la armenia, aceptaron que Jacobo hijo de Alfeo, «Jacobito el Pequeño» y Jacobo el hermano de Jesús eran la misma persona, es decir, un primo de Jesús. Una vez esto quedó establecido, como escribe John Painter, «Jacobito dejó de ser motivo de preocupación para toda la tradición occidental». Hoy muchos católicos distinguen a Jacobo hijo de Alfeo de Jacobo hermano de Jesús, pero no de un modo demasiado estridente: las pruebas disponibles resultan lo bastante confusas como para desconcertar a los detectives más bregados en el Nuevo Testamento.

En su Primera Epístola a los Corintios, Pablo menciona a Jacobo hermano de Jesús, comentando que el Jesús resucitado «apareció a Jacobo; después a todos los apóstoles». Que Pablo tuviera conocimiento de una tradición según la cual Jesús tuvo la deferencia de presentarse ante Jacobo tras la resurrección implica que esa tradición figura entre los elementos más tempranos de la historia de la resurrección. Si bien en el Nuevo Testamento no figura esa aparición de Jesús a Jacobo, algunos otros textos del cristianismo primitivo reproducen la escena. Jerónimo citaba el párrafo de una obra hoy perdida, conocida como el Evangelio de los Hebreos. Otras tradiciones parecen haber intentado negar la aparición de Jesús a Jacobo, incluido el Evangelio según San Juan, que nos dice: «porque ni aun sus hermanos creían en él». (Sin embargo, el autor del Evangelio según San Juan también menciona algo, en dos ocasiones, que ningún evangelista refiere: que los hermanos de Jesús lo acompañaban ocasionalmente a él y a los discípulos durante sus viajes.)

Jacobo el hermano de Jesús fue la figura central del cristianismo de Jerusalén y una de las figuras capitales de toda la cristiandad durante las primeras décadas de la existencia de la fe, así como el único miembro del círculo de Jesús en aparecer en algún texto de la literatura extrabiblica de la época. Aun así, el papel de Jacobo en la Iglesia primitiva fue «casi aniquilado de la conciencia» del cristianismo, en palabras de John Painter. Ese

despojamiento tendría consecuencias en la manera en que la Iglesia cristiana gentil posterior llegaría a entender su propia historia y su relación con el judaísmo.

Hegesipo, aparentemente cristiano judío que escribió en torno al año 170 y cuyas numerosas obras se han perdido, salvo por citas dispersas en las que aparece algún fragmento, comentó que «había muchos Jacobos» entre el primer grupo de cristianos, pero destacó a Jacobo el hermano de Jesús por ser «santo desde su nacimiento». Según el relato de Hegesipo, Jacobo nunca bebía vino, no se afeitaba, era vegetariano y vestía exclusivamente con túnicas de lino. Al parecer, a Jacobo se le permitió acceder al templo tras la muerte de Jesús, lo que implica que seguía contando con el beneplácito de las autoridades religiosas. Es más, tanto Eusebio como Clemente de Alejandría estaban familiarizados con tradiciones que consideraban a Jacobo el primer obispo de Jerusalén, y líneas posteriores del pensamiento cristiano judío, incorporadas a obras apócrifas como son el Evangelio de Tomás, el Evangelio de los Hebreos, el Primer Apocalipsis de Jacobo y la literatura pseudoclementina, recordarían el liderazgo de Jacobo en la Iglesia de Jerusalén.

Así pues, si el sucesor fraterno de Jesús siguió el cristianismo judío, y no el gentil, y si lo hizo porque creía que era lo que su hermano habría querido, era razonable que el cristianismo gentil se considerase algo que podía ir desde un accidente a un error. Avala esa idea el hecho de que el cristianismo empezara siendo judío y siguiera siendo predominantemente judío durante varios años tras la muerte de Jesús. Aunque es posible que los primeros cristianos judíos no hubieran sido bien vistos por sus correligionarios, las evidencias contenidas en Hechos y en otros textos sugieren que inicialmente los toleraron, si bien ocasionalmente los censuraban. (Hasta principios del siglo II no hay pruebas inequívocas de que los judíos consideraban apóstatas a todos los cristianos judíos.) Jacobo, sin embargo, constituye un caso aparte. A él no sólo lo toleraban los judíos de Jerusalén, sino que existen elementos que indican que muchos lo aceptaron y lo veneraron... durante décadas.

Desde la perspectiva del cristianismo gentil, emborronar la importancia de Jacobo y la existencia de los hermanos de Jesús acabó siendo algo emocionalmente necesario, pues todo reconocimiento de la legitimidad del

cristianismo judío cuestionaba seriamente la asumida preeminencia del cristianismo gentil. Para ilustrarlo basta con remontarse a Melitón, el obispo de Sardes del siglo II, que se refería a Jesús como a «aquel a quienes los gentiles veneraban y los hombres incircuncisos admiraban», algo que, ciertamente, no ocurría en vida de Jesús. En el siglo III, Hipólito de Roma podía transmitir detalles sobre la vida y la muerte de Jacobo hijo de Alfeo sin tener ni idea de que, probablemente, se estaba refiriendo a Jacobo el hermano de Jesús. Hacia el siglo IV, Eusebio defendía que Jesús no había recibido físicamente «el crisma de los judíos» y que, por tanto, no era judío.

Los estudiosos modernos de la fe se muestran más educados que Eusebio, pero en muchos casos no se muestran más dispuestos que él a considerar las ramificaciones de la relación de Jacobo con Jesús, el cristianismo y el judaísmo. El especialista creyente Paul Barnett, al analizar Hechos, comenta que en el año 49 «Jacobo es claramente el líder... y sigue siéndolo cuando volvemos a encontrarlo a finales de la década del 50». Sin embargo, «no hay motivos para creer que él modelara la visión de los primeros discípulos de Jerusalén. Según el libro de Hechos, las enseñanzas de Pedro fueron fundamentales en ese aspecto». Pero ¿cómo habría podido Jacobo haber dirigido la Iglesia de Jerusalén durante décadas y no haber «modelado» la visión religiosa de aquella comunidad? Uno se pregunta si los teólogos conservadores temen la respuesta a esa pregunta precisamente por el modo en que el Jacobo histórico pudo haber modelado la primera comunidad de cristianos.

Los que escribieron en una época más próxima a la de Jacobo —algo que, en sí mismo, no garantiza el rigor histórico— destacan que era conocido por su ascetismo y su devoción al templo. Como establece la Epístola a los Gálatas de Pablo, tenía la costumbre de mandar a enviados a otras comunidades cristianas para asegurarse de que éstas observaran adecuadamente los ritos judíos. Parece haber mantenido buenas relaciones con los fariseos de Jerusalén (en los evangelios, objeto habitual de las diatribas de Jesús) y, según Hegesipo, no sólo llevaba túnicas sacerdotales (esto es, judías) sino que rezaba en el patio de los sacerdotes del templo, donde el acceso no autorizado se castigaba con la muerte. Contrasta con el caso de Pablo, que en Hechos aparece realizando abluciones a la entrada del

templo y es interceptado por una turba encolerizada de judíos muy poco después. En un pasaje de Hechos, el sanedrín detiene y lapida a un cristiano judío de lengua griega llamado Esteban, hasta causarle la muerte, pero poco después sus miembros deciden no meterse con Jacobo y los apóstoles.

Que lo relatado sobre Esteban esté basado en hechos reales es discutible, pero muchos estudiosos creen que la historia refleja fielmente las tensiones que existían en el cristianismo primitivo. Si el sanedrín decidió no actuar contra los cristianos que se hallaban bajo la guía de Jacobo, aquello podía significar varias cosas. Entre las más interesantes: que no percibían que hubieran roto su pacto con la ley.

#### IV

La identidad de Felipe no es tan controvertida como la de Jacobo, y sus ramificaciones no suscitan tantos seísmos. Con todo, la respuesta a la pregunta no aparece con mayor claridad. Felipe fue uno de los cuatro apóstoles que llegó a Jesús con nombre griego.<sup>2</sup> No se trataba de algo inusual: en la época en la que Felipe habría vivido, el helenismo llevaba más de trescientos cincuenta años imbricado en el tejido cultural de Palestina. La cultura griega había llegado a la región por medio de Alejandro Magno, que había derrotado a los ejércitos de Darío III de Persia en el año 333 a.C. Según el profesor Martin Hengel, las muchas pero poco duraderas victorias militares de Alejandro en Oriente Próximo supusieron el inicio de lo que hoy conocemos como helenismo o «periodo helenístico», término que se acuñó en los centros de estudios clásicos durante el siglo XIX. A partir de las victorias de Alejandro, agentes de la cultura griega clásica contribuyeron a crear «una conciencia cultural común griega» que floreció sobre todo en aquellas tierras conquistadas por griegos en las que imperaban las rivalidades étnico-tribales. Tras entrar en contacto brusco con un mundo más amplio y comprender que sus propias culturas eran comparativamente más débiles, muchos súbditos subyugados por Grecia se mostraron más que dispuestos a descubrir esa nueva manera de ser y de pensar. Aun así, la llegada del helenismo a Palestina se consideró traumática por muchos judíos, que se habían

conformado con el gobierno persa durante siglos. Los persas, entre otras cosas, habían permitido el regreso de los judíos a su hogar tras el exilio a que les obligaron los babilonios, los odiados destructores de la dinastía davídica.

Tras la muerte de Alejandro en 323 a.C., sus belicosos generales se enfrentaron entre sí por el control del vasto imperio que habían ayudado a crear. Durante dos caóticos decenios, Palestina conoció al menos media docena de invasiones y ocupaciones de ejércitos hostiles, la mayoría de ellos de carácter helenístico. En el año 301 a.C., Palestina cayó bajo dominio de los ptolemaicos, dinastía helenística fundada por un macedonio que se reinventó a sí mismo como faraón y gobernó desde Egipto. Los ptolemaicos acabarían siendo de los gobernantes menos intervencionistas que Palestina tendría jamás, aunque es cierto que los impuestos que cobraban eran excesivamente altos. Durante el gobierno ptolemaico, la Torá se tradujo por primera vez al griego, y muchos judíos se familiarizaron con las maneras de aprender y pensar griegas. El griego se convirtió en la *lingua franca* de Palestina, al menos de la actividad comercial, y su manera de medir pesos y distancias en el mundo no tardaron en universalizarse.

El gobierno ptolemaico dependía de una élite judía helenizada cuya preferencia por una visión del mundo más laica e inclusiva era algo desconocido hasta entonces en una tierra en la que el monoteísmo era predominante.<sup>3</sup> Escuelas, organizaciones y academias que promulgaban ese helenismo surgieron por todo el este del Mediterráneo. Esa fusión cultural ni la ordenaban ni la forzaban los ptolemaicos. Para ellos Palestina sólo era importante porque hacía las veces de parapeto contra sus enemigos de Siria. En cualquier caso, a medida que los bienes y los mercaderes del mundo mediterráneo empezaban a penetrar en una región largamente aislada por la geografía y el tribalismo, muchos judíos se sentían intrigados y fascinados por lo que descubrían. Los que adoptaron con más fervor el helenismo fueron las clases altas y la aristocracia judía, y muchos veían los retos del cosmopolitismo helenístico como el mejor camino que podía emprender el mundo del judaísmo, cerrado, hermético, gobernado por el templo.

En el año 200 a.C., los ptolemaicos se retiraron de Palestina a causa de la presión ejercida por la monarquía seléucida que, como la ptolemaica, hundía sus raíces en la estructura de mando militar de Alejandro Magno. Los

seléucidas veían el helenismo como la respuesta al atraso tribal palestino. Jerusalén ya no sería una ciudad-estado religiosa, sino una polis griega. Por primera vez, por obra del obtuso tirano seléucida Epífanes, la cultura griega se imponía a la fuerza a judíos palestinos bajo el nombre de «reforma». En un momento dado, los seléucidas llegaron a prohibir terminantemente la interpretación del judaísmo. A algunos judíos se los obligaba a ingerir carne de cerdo, otros intentaban ocultar sus marcas de circuncisión, y el templo mismo fue, durante un tiempo breve, y desastrosamente, consagrado a Zeus y a Baal, el dios de los filisteos. Los seléucidas subestimaron la intensidad con la que los judíos corrientes responderían a todo aquello. En cualquier otra de las tierras en las que el helenismo se había extendido, las divinidades eran objeto de fluido intercambio cultural, sustitución y aumento. El judaísmo era la primera religión con la que el helenismo se encontraba que insistía en proclamar su verdad como antagónica a todas las demás, y que en ocasiones castigaba con la muerte a sus apóstatas.

En el año 168 a.C., un grupo de revolucionarios judíos comandados por Judas Macabeo consiguió obtener la autonomía de los seléucidas, lo que llevó a ocho décadas de independencia judía. En 63 a.C., los romanos conquistaron Palestina y pusieron fin al dominio seléucida, pero el contacto prolongado, generador de mutua fascinación y a menudo desgraciado entre las culturas judía y griega había dejado una honda huella en ambas partes; no en vano la palabra «sinagoga» no es hebrea, sino griega.

En ciertos aspectos, el propio Jesús fue un reflejo de —y una respuesta a— el helenismo. El mundo del pensamiento griego, accesible desde hacía poco tiempo, dio a sus seguidores un nuevo vocabulario, un vocabulario que les permitía imaginarlo como Dios. Ello, a su vez, condujo a un conservadurismo judío atrincherado y nuevo en su radicalidad que lo rechazó con aquellos mismos recursos. La ironía histórica es que, culturalmente, el propio Jesús era, con gran probabilidad, un judío conservador. Los seléucidas y los macabeos y Jesús llegaron a la línea de la falla desde direcciones distintas y, de un modo u otro, todos fueron destruidos por ella.



Hacia el siglo I, incluso los judíos palestinos ajenos a la élite habían empezado a poner a sus hijos nombres griegos. La aparente popularidad del nombre «Felipe», que significa «amante de los caballos», se remonta tal vez al padre de Alejandro Magno, Filipo de Macedonia.

La visión tradicional que se tiene del apóstol Felipe es que era un helenista, es decir, un creyente judío de lengua griega. Felipe también fue uno de los dos apóstoles, junto con Pedro, que según especificaban los cristianos primitivos había tenido esposa e hijos. En el Evangelio según San Juan se nos dice que era de Betsaida, «la ciudad de Andrés y de Pedro». En Juan no se menciona ni una sola vez la profesión de Felipe, pero la tradición ha asumido que debía de ser pescador, como Pedro y como Andrés. Dado el modesto suelo en el que surgió la mayoría de las sectas (y cultos), tendría sentido, sociológicamente hablando, que muchos de los primeros seguidores de Jesús fuesen amigos de la misma área y que se dedicasen a lo mismo.

El de Juan es el único evangelio que describe la llamada de Felipe, y en realidad el único que, además de mencionarlo, le atribuye alguna actividad. Un día después de encontrarse con Pedro —escribe Juan—, «quiso Jesús ir a Galilea, y halló a Felipe, y le dijo: Sígueme». Felipe va enseguida a buscar a su amigo Natanael de Caná, y le dice: «Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la ley, así como los profetas: a Jesús, el hijo de José, de Nazaret». Muchos comentaristas se han preguntado a quién se refiere con ese «nosotros», así como por qué Felipe andaba buscando a «aquel de quien escribió Moisés en la ley, así como los profetas». Un argumento tradicional sostiene que tal vez Felipe hubiera sido discípulo de Juan el Bautista y que fuera en busca del líder carismático que al parecer éste había prometido que estaba cerca.

Felipe no vuelve a aparecer hasta el sexto capítulo de Juan, poco después de que Jesús se haya desplazado hasta Jerusalén y haya provocado la ira de las autoridades del templo sanando a un cojo durante el *sabbat*. La acción causa tal conmoción que Jesús es acompañado, a su regreso a Galilea, por una «gran multitud». Jesús le pregunta a Felipe dónde pueden comprar pan suficiente para alimentar a todos esos entusiastas. Felipe le responde que

no tienen tanta comida para alimentar a esa muchedumbre. Andrés señala entonces a un pequeño que lleva cinco barras de pan de cebada y dos peces, que Jesús procede a multiplicarlo «cuanto querían».

En el capítulo 12 de Juan, encontramos uno de los interludios más interesantes y misteriosos del evangelio. El momento es la Pascua judía. Jesús acaba de resucitar a Lázaro y ha entrado en Jerusalén a lomos de un burrito «aclamado» por los exultantes habitantes de la ciudad. Los fariseos, al ver a Jesús, se dicen unos a otros: «Mirad, el mundo va tras él». Otros han acudido a la celebración de la festividad de la Pascua, entre ellos unos a los que Juan se refiere llamándolos «unos griegos». Esos hombres se acercan a Felipe y le dicen que desean ver a Jesús. Felipe lo consulta con Andrés, y a continuación son conducidos hasta él.

No queda claro si esos griegos son gentiles temerosos de Dios (paganos interesados por algún motivo en el Dios de los judíos), o conversos al judaísmo.<sup>4</sup> A los gentiles no se les permitía la entrada en el templo más allá del patio exterior, donde también debían permanecer las mujeres y los judíos dedicados a profesiones que los mantenían perpetuamente «impuros» (curtidores, por ejemplo). Nada en las escrituras judías recomendaba la exclusión de los gentiles del templo. La medida ponía más bien de manifiesto la desconfianza de los sacerdotes en el mundo exterior. Los rituales y las abluciones exigidos para entrar en el templo no habrían sorprendido a unos griegos temerosos de Dios, que probablemente ya se habrían lavado y purificado en varios otros templos paganos, pero la naturaleza étnica de aquella exclusión sí les habría causado un gran asombro por lo desacostumbrado.

Fueran cuales fuesen las creencias religiosas de los griegos de Juan, toman como intermediario a Felipe, alguien sin apenas entidad en los evangelios sinópticos. ¿Debemos suponer que se han acercado a él a causa de su nombre griego? ¿Lo conocen a partir de algún encuentro previo? ¿O pretende el autor de Juan demostrar algo permitiendo que Jesús reaccione positivamente ante la visita de unos griegos curiosos, demostrando así que Jesús no es sólo para los judíos?

La última vez que Felipe aparece en el Evangelio según San Juan es durante la Última Cena, cuando Jesús anuncia: «Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí». Esa afirmación se ha convertido desde entonces en una de las bases del cristianismo evangélico: sólo a través de Jesús es posible la salvación. Otra explicación de ese sentimiento —que tiene ecos en Mateo, en Lucas, y sobre todo en Hechos, aunque su encuadre sea menos severo— es que Juan esté poniendo en boca de Jesús afirmaciones polémicas y duras que pueden explicarse por la situación concreta a partir de la que fue escrito el Evangelio según San Juan. Cuando Felipe le pide a Jesús: «Señor, muéstranos al Padre, y nos basta», Jesús lo reprende al instante: «¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros, y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre». Felipe parece hablar en nombre de aquellos que, en la pretendida comunidad del evangelio, todavía no comprenden qué significa la fe en Jesús.

En Hechos, un tal Felipe, al que tradicionalmente se le llama Felipe el Evangelista, desempeña un papel importante en el crecimiento de la Iglesia. Ese Felipe cobra importancia poco después de que los apóstoles sean azotados en el templo, en un momento en que «el número de los discípulos se multiplicaba grandemente...» y dos grupos de cristianos se atacan mutuamente porque «las viudas de aquéllos eran desatendidas en la distribución diaria». Los doce, a quienes, en Hechos, significativamente, no se adscribe en una u otra facción, se enfrentan a la crisis de distribución de alimentos admitiendo que hay demasiado trabajo y muy pocas personas para llevarlo a cabo. Tras poner de manifiesto, no sin cierta brusquedad, que «no es justo que nosotros dejemos la palabra de Dios, para servir a las mesas», los doce piden a sus correligionarios cristianos que escojan a «siete varones de buen testimonio» para que se ocupen de la crisis alimentaria; uno de los seleccionados es Felipe. Ahora bien: ¿es este Felipe el apóstol Felipe, uno de los doce? Muchos escritores del cristianismo primitivo (Eusebio, Ireneo, Tertuliano, Policarpo) creían que Felipe el Evangelista y Felipe el Apóstol eran una sola persona; hoy, sin embargo, la mayoría de los cristianos han abandonado esta creencia y considera que se trata de dos hombres distintos. La cuestión es si Lucas, autor de Hechos, creía que eran la misma persona. Dado que no hace nada por diferenciarlos, parece que Lucas creía que, en

efecto, lo eran. Sea como fuere, Felipe el Evangelista se traslada hasta Samaria para predicar, y allí se encuentra con «un hombre llamado Simón» cuyo uso de la magia había «engañado» a los samaritanos. Simón el Mago, como llegó a conocerse, aunque en Hechos nunca se le da ese apelativo, acepta a Jesús, tras lo que Felipe lo bautiza. Cuando la noticia de la aceptación del ministerio de Felipe por parte del samaritano llega a Jerusalén, Pedro y Juan emprenden un viaje de setenta millas para reunirse con él. Mientras los dos apóstoles se dedican a imponer las manos sobre la gente, Simón el Mago ofrece a Pedro y a Juan dinero para adquirir también él ese don.<sup>5</sup>

Felipe se traslada, por orden de los ángeles, hasta Gaza. De camino, se encuentra con un funcionario del tesoro y eunuco, originario de Etiopía, al que bautiza al momento —el primer ministerio cristiano a un no semita del que se tiene constancia—. Felipe es «arrebatado» por el Señor y termina en Cesarea, donde Pablo, más tarde, lo visita a él y a sus hijas. Felipe ya no vuelve a aparecer en Hechos. Según la leyenda, abandonó Cesarea poco después de la visita de Pablo y se trasladó a Hierápolis con sus hijas profetisas, que acabarían teniendo cierto papel en leyendas cristianas posteriores, representadas a menudo como vírgenes martirizadas por no renunciar a su castidad.

## VI

En el interior de la iglesia de los Santos Apóstoles, un sacerdote corpulento y cilíndrico estaba fregando el suelo. Que los propios curas del templo se implicaran en las tareas de limpieza fue toda una sorpresa para mí. De hecho, el religioso no parecía demasiado entusiasmado con la idea: fruncía el ceño cada vez que escurría la fregona, recogía el cubo y se dirigía a otra zona del pavimento de mármol lleno de pisadas.

La nave de la iglesia era grande comparada, incluso, con otras más ilustres de la ciudad de Roma, de tamaño imposible. Los pilares que la separaban de las naves laterales (casi tan anchas como la central) eran tan gruesos que parecían edificios pequeños. Tres capillas, cada una de ellas con

sus propias filas de bancos de madera, se abrían a ambos lados, y había dos capillas más en otros puntos de la iglesia. La luz que se filtraba hasta el interior era densa, de un gris lunar.

El fresco que decoraba la bóveda central era de Giovanni Battista Gaulli, un amigo de Bernini más conocido por su apodo genovés: Il Baciccia. Según los libros de arte, está considerado un maestro de la difícil pintura de bóvedas. *El triunfo de la orden franciscana*, la que en ese momento contemplaba, la había terminado, dos años antes de su muerte, ocurrida en 1709, pero al parecer los especialistas la consideraban una obra menor. La que cubría la bóveda situada sobre el altar mayor representaba un tema que no era habitual tan cerca del lugar más consagrado de una iglesia: la expulsión del cielo de los rebeldes. Esa obra, *Ángeles caídos*, del pintor Giovanni Odazzi, era ambiciosa y hechizante. Los ángeles de Odazzi parecían caerse literalmente de la pintura, dejando tras ellos la ilusión óptica de una «sombra» pintada.

La pintura colosal que podía contemplarse tras el altar mayor, *El martirio de los santos Felipe y Santiago*, se había creado a principios del siglo XVIII para que reemplazara un fresco dañado por la humedad. El artista, Domenico Maria Muratori, pintó muy poco más después de terminar aquella obra, algo que no sorprende. La pintura, de quince metros de altura por siete metros de anchura, es, según se dice, la más grande pintada en una sola pieza de todas las de Roma. En el ángulo superior izquierdo del lienzo, un Santiago joven, arrodillado, con túnica azul y rosada, alza la vista al cielo mientras un hebreo salvaje, con el torso desnudo, se dispone a golpearlo en la cabeza con una estaca. En la zona inferior derecha, un Felipe anciano, con sus partes cubiertas por un paño, está siendo alzado con cuerdas en la cruz, mientras la turba lo azuza a sus pies. Desde las alturas desciende un ángel para colocarle a Felipe la corona del martirio. Vagando entre los dos apóstoles condenados se sitúa el habitual enjambre de querubines rechonchos, y tras ellos se intuye un pedazo del propio cielo, una boca oscilante de luz sonrosada.

Al preguntar al padre Dario por algunas de las discrepancias sobre las identidades de Felipe y Jacobo, éste les había restado toda credibilidad: «Sólo hay un Felipe. Murió en la cruz. Y sólo hubo dos Jacobos, el hermano de

Juan y el primo de Jesús. Uno murió atravesado por la espada. El otro, apaleado».

Posturas inequívocamente católicas, como lo era la cita del padre Dario del versículo de la Epístola de Santiago que sostenía que «la fe, sin obras, es una fe muerta». Las palabras de Santiago han proporcionado desde hace mucho tiempo a los católicos romanos consuelo contra el oprobio protestante. La carta, que identifica a su autor solamente como «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo», presenta dificultades tanto desde la perspectiva histórica como desde la espiritual: en ella Jesús sólo se menciona dos veces. Está escrita en lo que un estudioso considera «el mejor griego» del Nuevo Testamento. Además de eso, también está considerada como la obra más abiertamente judeocristiana del Nuevo Testamento. «Porque cualquiera que guardare toda la ley, pero ofendiere en un punto, se hace culpable de todos», escribe Santiago. Ese pasaje entra en directa contradicción con una parte importante del mensaje de Pablo («Concluimos, pues, que el hombre es justificado por fe sin las obras de la ley»), aunque ello no debe llevarnos a asumir que el autor de Santiago hubiera leído la Epístola a los Romanos de Pablo, ni que estuviera intentando rebatirlo directamente. La Epístola de Santiago se alinea de manera muy evidente con los pobres, los huérfanos, las viudas, los que sufren: «¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la iglesia, y oren por él, ungiéndole con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará; y si hubiere cometido pecados, le serán perdonados». Su tono ocasionalmente duro («También los demonios creen, y tiemblan»), se combina con sus momentos de comprensión y perdón («Porque todos ofendemos muchas veces»). Aunque Santiago anticipa un tiempo final en mayor medida que la mayoría de las obras del Nuevo Testamento, el núcleo del texto desprende un sosiego que indica algún tipo de comprensión cristiana judía. Santiago es una epístola digna sobre una Iglesia que sucumbía a un destino marginal e indigno, y que esperaba a su justo salvador.

Puede haber pocas dudas de que la carta remite al Santiago tradicionalmente considerado hermano de Jesús, tanto si se trata de algo escrito por él personalmente como si es algo escrito en su nombre por algún seguidor. Esto último es mucho más probable, pues Santiago 5.6 («Habéis

condenado y dado muerte al justo, y él no os hace resistencia») parece contener una alusión a la muerte de Jacobo el hermano de Jesús. Ningún estudioso puede asegurar a ciencia cierta la fecha de su redacción. Aunque Ireneo la fechaba en torno al año 180, es Orígenes el primero en citarla con ese título en el siglo III.

En el Nuevo Testamento no hay textos que se atribuyan a Felipe, pero sus aventuras en los apócrifos son una mezcla altamente entretenida de tortura, magia, sismología y encuentros entre especies. Los Hechos de Felipe, escritos entre los siglos IV y VI, pertenecen al grupo de textos que parecen basados en vagas tradiciones históricas enriquecidas por retratos forzados de los apóstoles que aparecen como taumaturgos portentosos. Hechos como los de Felipe deben tanto a la doctrina cristiana, que pretenden defender, como a la materia prima de las mitologías oriental y mediterránea, de la que se aprovechan descaradamente.

Los Hechos de Felipe no existen en ninguna edición completa y parecen haberse recogido a partir de tres conjuntos separados de materiales sobre el apóstol. En su mayor parte parecen inspirados por otros no canónicos (contienen una oración que también aparece en los Hechos de Juan, por ejemplo), pero establecen la cronología básica de la historia tradicional de Felipe: su salida de Galilea rumbo a Atenas, su viaje por la «tierra de los partos», su sanación de varias personas, su encuentro con Bartolomé, un leopardo y una cría de cabra, y su llegada, finalmente, a Hierápolis. A su debido tiempo, Felipe y Bartolomé conocen a Nicanora, la esposa judía del gobernador local. Cuando rezan por ella, su «esposo tirano vino y la arrastró por los cabellos y amenazó con matarla». Felipe y Bartolomé son entonces «detenidos, azotados y arrastrados hasta el templo».

Felipe se pregunta en voz alta si debería pedir que descienda fuego de los cielos para destruir a sus torturadores, pero entonces aparece Jesús y regaña a su apóstol, llamando a Felipe «iracundo e impenitente», y le promete que «en verdad morirá en la gloria y será llevado por ángeles al paraíso». Jesús, entonces, procede a rescatar a las siete mil almas de los paganos a los que Felipe había exterminado en un arrebató de ira. Éste, con

remordimientos, aún colgando de sus tobillos abiertos, pide a sus amigos que construyan «una iglesia en el lugar en el que muera, y dejad que el leopardo y la cabritilla estén en ella».

Felipe recibe un trato fragmentario en *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine, aunque éste sí defiende, usando a Jerónimo como prueba, que Felipe el Apóstol y Felipe el Evangelista fueron dos hombres distintos. Recurriendo a su habitual panoplia de fuentes y tradiciones antiguas, De la Vorágine escribe que el apóstol Felipe predicó «por Escitia» durante dos décadas antes de enfrentarse en batalla con el dios dragón de unos paganos. Felipe ordena al dragón que se dirija a un «lugar desierto» antes de resucitar de entre los muertos a todas las víctimas del dragón. A continuación Felipe viaja hasta «la ciudad de Hierápolis, en Asia», donde «sofocó la herejía de los ebionitas, que enseñaban que el cuerpo asumido por Cristo era sólo un fantasma». Santiago de la Vorágine escribe que, con él en Hierápolis, vivían dos hijas «devotas vírgenes ambas».

El obispo de Éfeso, Polícrates, que escribió sus textos en torno al año 185, afirmó que en «Asia, yacen grandes luminarias... como Felipe, uno de los doce apóstoles, que yace en Hierápolis con dos de sus hijas, que se mantuvieron solteras hasta el final de sus días, mientras su otra hija vivió en el Espíritu Santo y reposa en Éfeso». La tumba original de Felipe en Hierápolis, hoy en día una ruina que se emplaza en Turquía, se encuentra en la actualidad excavada en su totalidad. Ciudad balneario de la Antigüedad conocida por su inmensa catarata, Hierópoliis fue gobernada por los romanos pero culturalmente permaneció griega. Éfeso se encontraba a poca distancia, y se supone que fue ahí donde el apóstol Juan estableció un enclave cristiano similar al que Felipe fundó en Hierápolis. Como en el Evangelio según San Juan se destaca notablemente la presencia de Felipe, la idea de que esos dos viejos amigos estuvieran cerca el uno del otro resultaba al parecer tan atractiva que muchos de los padres de la Iglesia, posteriormente, se explayaron en ella. Dicho de otro modo, las tradiciones asociadas a Felipe son el resultado probable del sentimiento, unido a ciertos elementos históricos vagamente recordados. Al parecer Hierápolis era sede de un activo culto a la serpiente, por ejemplo, y ello pudo explicar ese extendido y apócrifo encuentro de Felipe con dragones.



## VII

La muerte de Jacobo el hermano de Jesús es distinta de la de Felipe. Entre otras cosas, porque su existencia es casi una certeza histórica. Y también porque la tradición sobre el lugar y el momento de su muerte es más o menos fiable. Más allá de esos dos hechos se extiende una selva plagada de especulaciones.

La primera mención a Jacobo hermano de Jesús fuera de las epístolas de Pablo nos llega de *Antigüedades de los judíos*, la obra del historiador Flavio Josefo, del siglo I, en la que a Jacobo se lo describe como «hermano de Jesús, al que llamaban Cristo». En una mención anterior que Josefo hace de Jesús, dice que éste era «hacedor de obras maravillosas» y que «se apareció» a sus discípulos «vivo de nuevo al tercer día». La mayoría de los autores consideran que esos pasajes de Josefo sobre Jesús son producto de superposiciones posteriores realizadas por cristianos. (La primera copia de las *Antigüedades de los judíos* disponible es del siglo XI, lo que habría dado a los cristianos casi mil años para alterar el texto más allá de los parámetros de la detección académica.) Ningún apologeta cristiano citó el pasaje hasta el siglo IV, y cuando Orígenes, a mediados del siglo III, trató sobre Josefo, comentó que éste «no creía en Jesús como Cristo». Por otra parte, el término «Cristo» para alguien que hubiera vivido en la época y el lugar de Josefo, no habría tenido nada en común con la versión de la palabra usada apenas unas décadas más tarde. Si el pasaje es auténtico, podría indicar, meramente, que Josefo veía a Jesús como un ungido, favorecido por Dios.

La mención de Josefo a Jacobo el hermano de Jesús es menos controvertida, y la mayoría de los estudiosos coincide en que gran parte del pasaje en que aparece es auténticamente suyo. En él, éste escribe sobre Ananías ben Ananías, sumo sacerdote del templo y saduceo cuyo breve mandato, en el año 62, estuvo marcado por una decisión fatal. Mientras el nuevo procurador de Roma iba de camino hacia Jerusalén desde Alejandría para asumir el cargo, Ananías «pensó que contaba ahora con una ocasión adecuada» de exhibir su autoridad. Así pues, «convocó astutamente al sanedrín en el momento propicio e hizo que juzgase al hermano de Cristo, cuyo nombre era Jacobo, y a algunos otros; y cuando los hubo acusado de

quebrantar la ley, los entregó para que fueran apedreados». Dicho de otro modo, algo ocurrió entre las autoridades del templo que afectó de manera definitiva a su manera de ver a los cristianos judíos y a Jacobo el hermano de Jesús. Por desgracia, Josefo no nos cuenta por qué a Jacobo lo consideraban de pronto un infractor de la ley, ni revela los nombres ni la afiliación religiosa de aquellos «otros» que fueron ejecutados junto a él. Tras la muerte de Jacobo, «quienes eran considerados más... estrictos en su observancia de la ley —casi con total seguridad una referencia a los fariseos— se mostraron indignados en extremo». <sup>6</sup>

Posteriormente, otros autores se alejarían considerablemente de esa descripción de la muerte de Jacobo aportada por Josefo, a pesar de tener sin duda conocimiento de ella. Según Eusebio, tras la detención de Pablo por los romanos (descrita en Hechos) los judíos «volvieron su atención hacia Jacobo el hermano del Señor». Eusebio citaba el breve relato de su muerte que había escrito Clemente de Alejandría («el Justo... fue bajado del pináculo del templo y golpeado hasta la muerte con una pala de lavadero»), pero se explayaba más en el que hacía Hegesipo. Según la versión de éste, es Pascua, una fuente anual de inquietud y dolores de cabeza tanto para los administradores del templo como para las autoridades romanas. Según relata Hegesipo, entre los judíos existían varias sectas con visiones diferentes sobre Jesús, así como un «clamor» anticristiano entre «los escribas y los fariseos». Para rebajar las tensiones en la ciudad, las autoridades del templo buscaron la ayuda del candidato menos adecuado: Jacobo el hermano de Jesús.

Hegesipo escribe que éste obedeció a los escribas y los fariseos y asumió su puesto elevado en el parapeto del templo. Las autoridades se reunieron públicamente para preguntar al hombre al que se dirigían llamándolo «el Justo» qué significaba «la puerta de Jesús». Jacobo respondió: «¿Por qué me interrogáis sobre el Hijo del Hombre? Yo os digo que está sentado en el cielo a la diestra del Gran Poder, y que Él vendrá en las nubes del cielo». Aquello no era, claro está, lo que las autoridades esperaban. Mientras la multitud entonaba hosannas los escribas y los fariseos deliberaban. ¿Su conclusión? «Hemos cometido un grave error.» Arrojaron a Jacobo desde el parapeto cumpliendo así, al menos según Hegesipo, una profecía que se encuentra en Isaías. Después empezaron a apedrearlo.

Mientras algunos, entre la muchedumbre, gritaban presas del espanto al ver la sangrienta lapidación del Justo, un batanero —es decir, uno de los muchos hombres que usaban palas planas de madera para golpear y lavar paños, y cuyos batanes, según los arqueólogos, no se hallaban lejos de donde el Jacobo de la leyenda se habría encontrado— «golpeó al Justo en la cabeza con el mazo que usaba para batir las prendas».

No hace falta un gran conocimiento de la historia de ese periodo para ver que la idea de que las autoridades del templo acudieran al hermano de Jesús a fin de calmar la animadversión de los jerusalemitas hacia Jesús resulta sumamente rara. En el relato anterior y más directo de Josefo, la muerte de Jacobo se produjo a causa de un cisma presumiblemente intrajudío; la versión de Hegesipo parece ser una reformulación cristianizada y podría haber derivado de la devoción de los cristianos judíos por preservar las anécdotas sobre la incomparable rectitud de Jacobo.

Eusebio, al relatar la muerte de Jacobo, indicaba que «los judíos más inteligentes» que él conocía admitían que la destrucción del templo pocos años después era un acto de venganza divina por su manera de tratar a Jacobo, una opinión que también atribuía a Josefo. Orígenes, por su parte, expuso en dos ocasiones una atribución similar, aunque su propia opinión era que la destrucción de Jerusalén llegó «por orden de Jesús el Cristo de Dios». Sin embargo, los pasajes relevantes no aparecen en ninguna de las copias de Josefo que se han conservado. Podría tratarse de un intento cristiano de manipular el texto que posteriormente se abandonó, a medida que menguaba la importancia de Jacobo en la historia cristiana primitiva. Ni que decir tiene que la muerte de Jacobo nunca iba a ser aceptada por los cristianos como explicación de la destrucción de Jerusalén. Lo que algo así daría a entender implícitamente sobre la importancia relativa de Jesús y Jacobo generaba tanta confusión que los cristianos no querían siquiera planteárselo.

Jacobo el hermano de Jesús fue en un tiempo lo bastante importante como para suscitar la duda de si Dios había destruido una ciudad para vengar su muerte. Cuando el Nuevo Testamento ya había quedado fijado literariamente, éste ya se encontraba reducido a la condición de primo de Jesús y vinculado, de manera humillante, a un hombre llamado «el pequeño».

## VIII

Un remolino de peldaños de mármol frente al altar de la iglesia de los Santos Apóstoles conducía hacia la *confessio* inferior, también conocida como «el pozo de los mártires». Un cartel en lo alto de la escalera anunciaba TOMBA DEI SANTI APOSTOLI FILIPPO E GIACOMO.

Según una leyenda, el papa Juan III (561-574) solicitó el envío de los restos mortales de Felipe a los cristianos de Hierápolis, algo que se contradice con una tradición que indica que las reliquias de Felipe y Jacobo ya se encontraban en Roma en el año 560, año en que supuestamente se consagró la iglesia de los Santos Apóstoles, y con otra que las sitúa en Constantinopla en 572. Para complicar aún más las cosas, la Iglesia armenia de Jerusalén nunca ha renunciado a las que, según asegura, son las reliquias de Jacobo. En la actualidad se exhiben en la catedral homónima del monte Sión. Según una tradición armenia, el lugar inicial de reposo de Jacobo era una tumba del monte de los Olivos cuyo terreno éste adquirió y que se mandó construir. Cuando el sepulcro quedó destruido en el siglo IV, unos sacerdotes armenios trasladaron el cuerpo de Jacobo al monte Sión, donde se creía que había vivido, y se erigió una catedral sobre las ruinas de su antigua residencia. Según los armenios, las reliquias que se veneran hoy son el brazo y un dedo de Santiago el Menor, a quien consideran Jacobo hijo de Alfeo y primo de Jesús. También afirman poseer el «trono» del santo que menciona Eusebio, pero evidentemente éste se creó mucho después del siglo I. Para complicar más aún algo ya por sí extremadamente complicado, junto al altar se encuentra lo que según los armenios no es sino la cabeza de Jacobo hijo de Zebedeo, que supuestamente fue decapitado en Jerusalén a principios de la década del 40. Cuando pedí educadamente a los hermanos armenios de la catedral de Jacobo —al que ellos conocen como Surp Hagop— que me aclararan aquellos asuntos, sólo recibí miradas ausentes.

En el año 2002, en Israel apareció un osario que databa del siglo I. Llevaba la inscripción YAKOV BAR YOSEF AHUI D'YESHUA, es decir, «Jacobo hijo de José hermano de Jesús». Aunque varios estudiosos, inicialmente, concedieron cierta autenticidad al osario, en 2003 la Autoridad de Antigüedades de Israel (IAA, por sus siglas en inglés) publicó un informe

en el que se aseguraba que el osario era auténtico, pero la inscripción no. La IAA ha declinado aportar las razones concretas de su decisión, y los estudiosos que mantienen su creencia en su autenticidad igualan en número a aquellos que la cuestionan. No es probable que la cuestión se resuelva satisfactoriamente.

La cripta romana que Felipe y Jacobo ocupan hoy en silencio fue remodelada entre 1869 y 1871, poco después de que una restauración de la iglesia sacara a la luz la *confessio* original. Aunque se creía desde hacía tiempo que sus restos mortales se encontraban bajo la iglesia, varias reconstrucciones habían impedido el acceso a la cripta. Así, durante la segunda mitad del siglo XIX, los supuestos restos mortales de Felipe y Jacobo pudieron ser contemplados por primera vez en cuatrocientos años por otros cristianos. Durante la restauración del pozo de los mártires se vio que gran parte de los cimientos originales de la iglesia del siglo VI se había conservado, y se convocó artesanos para que cubriesen las paredes del pozo con imágenes a témpera que se parecieran a las muestras de arte pictórico de los antiguos cristianos que se habían encontrado en las catacumbas de Calixto y Domitila, situadas en la periferia de Roma.

Tras descender por aquella elegante escalinata renacentista y llegar a aquella simulación de cristianismo premoderno y aspecto de panal de abeja, me maravill  ante lo aproximados que resultaban todos aquellos motivos. Las imágenes (pavos reales, peces, palmas, escenas de figuras humanas despojadas de adornos gozando de la camaradería en torno a una mesa) eran de un primitivismo muy vivo, y los colores (rojo, algo de amarillo, algo de marrón) muy limitados. Los dibujos que ocupaban los intersticios (líneas rectas, sencillas, racimos de uvas, cálices) eran discretos y escasos. La cripta estaba dispuesta de manera circular, o espiral, flanqueada por otros nichos más pequeños pensados para mártires menos destacados. Al pie de la escalera se encontraba el sepulcro de Felipe y Jacobo, ambos hombres de identidad cuestionada. Uno de ellos tal vez hubiera orado en el templo judío años después de la muerte de Jesús, y el otro, tal vez, hubiera propagado la fe más allá de su raíz judía. Teniendo en cuenta lo que sabemos sobre los debates del cristianismo primitivo y sobre el lugar que, en las tradiciones asociadas a Felipe y Jacobo, habrían ocupado en dichos debates, es muy posible que las

versiones tradicionales de esos dos hombres hubieran tenido muy poco que decirse, al menos a un nivel de decibelios civilizado. Dos mil años después, aquello ya no importaba. Estaban juntos en su apostolado inmortal.

Un joven estaba sentado en una de las dos sillas con respaldo de plástico situadas frente a la tumba. Leía una Biblia. Al oír el sonido de mis pasos, se volvió hacia mí un instante pero enseguida retomó la lectura. Era de esos jóvenes de los que costaba imaginar que hubieran sido niños alguna vez. Su pelo, que ya escaseaba, era de un color indeterminado entre el castaño y el rubio. Sus vaqueros tenían el azul claro de un mar abierto, y llevaba la camisa blanca, impecable, abrochada hasta la nuez. Estaba leyendo los Hechos de los Apóstoles en la versión del rey Jacobo. Cuando me senté a su lado ni se movió siquiera.

No había ninguna puerta que llevara a la tumba de Felipe y Jacobo. Sólo podía verse a través de una rejilla de hierro. Al otro lado se adivinaban óleos descoloridos con unas etiquetas en las que podía leerse JACOBUS y PHILIPPUS, aquél con un sencillo zurrón y éste con lo que parecía ser una canasta de peces. Bajo la celosía, un pequeño reclinatorio sobre el que reposaban dos cojines rojos. La zona era espaciosa, pero el sarcófago que contenía los restos de los apóstoles era pequeño como un sillón, y mucho más basto de lo que esperaba, como bastas eran las imágenes de Felipe y Jacobo cinceladas en él, en las que aparecían ayudando a Jesús a alimentar a los cinco mil, ambos con gesto de asombro ante las cestas de panes y peces, y su maestro de pie entre los dos.

Aunque los labios del joven se movían mientras leía su Biblia (el efecto era de meditación, más que de consuelo), no emitía el menor ruido. Era evidente que había llegado hasta allí para rezar y reflexionar. Yo no. Yo allí sólo encontraba caballetes sobre los que apoyar la fe de aquel hombre para empezar a serrarla. Para mí, un milagro no era más que una mejora narrativa de las que de manera natural ya se daban en todas las tradiciones orales. Aun así, el milagro de los panes y los peces resultaba fascinante. Muchos de los otros milagros del Nuevo Testamento —la resurrección de los muertos, los demonios que pasaban de los hombres a los cerdos, los paralíticos que se

curaban— hablaban de unas imaginaciones tan limitadas por la superstición como definidas por ella. Pero en el de los panes y los peces, sin duda mi milagro favorito del Nuevo Testamento, cabía detectar algo más.

«Haced recostar la gente», le pide Jesús a Andrés en el Evangelio según San Juan. Éste nos cuenta que había «mucha hierba en aquel lugar». Se trata de un detalle atípicamente sensorial, como atípicas son las cifras que Juan usa para referirse a la comida que Jesús multiplica milagrosamente. Marcos, por ejemplo, se refiere meramente a «cinco panes» y «dos peces». Pero Juan especifica que se trata de «barras de pan de cebada», y el término que usa para referirse a los peces es concretamente el que se usa en griego para el «pescado ahumado». Si los otros evangelios cuentan la historia como si antes la hubieran oído de terceros, la descripción que hace Juan del momento en que Jesús alimenta a cinco mil personas contiene unos detalles que resultan inconfundibles.

Yo imaginaba el calor. Imaginaba a bastantes personas curiosas que seguían espontáneamente a un joven de gran sabiduría, a un joven del que se rumoreaba que tenía poder sobre las misteriosas aflicciones que ellas veían en sus pueblos todos los días. No están seguros de a dónde se dirigen, y cuando Jesús se detiene para hablar, se encuentran al otro lado del Mar de Galilea, y la población más cercana queda muy lejos. Muchos tienen hambre, y no están seguros de por qué han llegado hasta allí. ¿Qué van a hacer? Llega entonces uno de los amigos del joven, e inesperadamente les trae comida. La gente se siente contenta y aliviada, y entre ellos comentan la ternura con la que el joven entrega las vituallas a la gente, a la que en la mayoría de los casos apenas conoce.

Con el tiempo, la historia se pone por escrito. Pasan los años, y los decenios, y en ese tiempo la multitud pasa de cincuenta a cinco mil. La llegada inesperada del seguidor que trae comida desaparece del relato. Un hecho que los protagonistas percibieron como milagroso se transforma en la historia de un milagro. El núcleo del relato sigue siendo el mismo: los hambrientos fueron alimentados cuando no esperaban serlo, y el joven que los alimentó lo hizo porque quiso. Uno podría basar un código ético en un solo acto de munificencia inesperada y tal vez incluso extraer de él una

moraleja básica pero de amplia aplicación, pero no tendría toda una cosmología ni nada remotamente parecido, y lo que la mayoría de la gente andaba buscando eran cosmologías.

El joven, a mi lado, se puso en pie, como planteándose cuál era la mejor manera de despedirse de Felipe y de Jacobo. Tras cuestionárselo en silencio durante unos instantes, les dedicó una reverencia algo forzada. Yo me quedé sentado un momento más antes de pensar que quería hablar con él. Lo seguí hasta el exterior, doblé tras él la esquina de la *piazza* cuando se dirigía hacia el Palazzo Venezia, que ese día acogía un espectáculo de Julian Schnabel. El sol, rindiendo al fin el azul intenso y aéreo del mediodía, se entregaba lentamente al amarillo del anochecer.

El joven, al principio, pareció algo asustado al ver que me acercaba, pero se alegró bastante cuando le expliqué por qué quería hablar con él. Aceptó tomarse algo conmigo en la terraza de una cafetería pequeña de Via del Corso. Cuando el camarero nos trajo dos botellas grandes y astronómicamente caras de Peroni, a la vez que la cuenta, el joven empezó a escarbarse el bolsillo, y mostró alivio cuando le dije que invitaba yo.

Se llamaba Glenn. Era de Tennessee y estaba en Roma en viaje bíblico evangélico. Me dijo que estaba «más que harto» de que lo llevaran de un lado a otro, y aunque el catolicismo le incomodaba, había leído algo sobre la iglesia de los Santos Apóstoles en una guía y había decidido que quería presentar sus respetos a Felipe y a Jacobo.

—¿Por qué? —le pregunté, dada la oposición de los evangélicos al culto de los santos.

—Porque fueron los amigos de mi Salvador —respondió— y murieron por él. Merecen nuestro respeto y nuestro amor, independientemente de cuál sea mi postura sobre el modo que tienen los católicos de venerarlos.

¿Qué le parecía a él la posibilidad de que Jacobo hijo de Alfeo pudiera haber sido hermano de Jesús? Glenn se encogió de hombros.

—No me sorprendería. Sé que es una posibilidad. Acepto Mateo 1.25, que María tuvo relaciones normales del cuerpo con su esposo. No hay nada en la doctrina cristiana que prohíba las relaciones normales entre un hombre y una esposa. ¿Sabe qué dice Pablo? Pablo dice que es una «doctrina de demonios» negar la expresión sexual de un hombre con una mujer en el seno



del matrimonio. —Le dio un trago a la cerveza y entrecerró los ojos como si estuviera saboreando algo más espirituoso—. Los apóstoles sólo eran hombres. Grandes hombres, pero sólo hombres. Sí, obraban milagros, pero sólo a través del poder del Espíritu Santo, que está al alcance de todos nosotros. Sugerir que tenían el mismo poder que Jesús es una blasfemia. Y por eso nos oponemos al catolicismo.

En todo caso, dije yo, había acudido a ver a Felipe y a Jacobo.

—También he ido a San Pedro del Vaticano —se apresuró a añadir—. Los apóstoles no son importantes para mí. Pienso en su ejemplo (que no es siempre un gran ejemplo, por cierto), pero como cristiano no encuentro ningún alimento espiritual en ellos. En tanto que persona que lee la Biblia y estudia lo que dice, el hecho de haber visto la tumba de Felipe y Jacobo es interesante. En tanto que persona, en tanto que alguien a quien la historia le resulta interesante. Pero no en tanto que cristiano.

No tardamos en pedir más cervezas, y nuestra conversación pasó a girar en torno a varios temas que tenían que ver con su fe. Con la cara ahora enrojecida, Glenn se echaba hacia delante y me apuntaba con el dedo índice, combativo y amistoso a la vez.

—Si la Biblia dice que Pablo y Pedro discutieron, a mí no me asombra. Los dos eran hombres. No eran divinos. Cuando escribieron sus cartas, estaban bajo guía divina, pero en sus comportamientos está claro que pecaron, está claro que demostraron vanidad... Pero la escritura de sus epístolas es distinta. Es Dios el que habla. Ellos son su recipiente.

Yo recibí aquellos razonamientos levantando también mucho el índice

—Está bien, pero... ¿Y qué hay del resto del proceso? ¿El mismo escritor oculto, lleno de veracidad divina, supervisó también todas las demás áreas de la transmisión bíblica? Los autores del Nuevo Testamento trabajaban bajo guía divina. ¿Pero y aquellos que seleccionaron los libros del Nuevo Testamento? ¿Y quienes los copiaron? ¿Y los traductores? ¿Y los impresores? ¿Y los intérpretes? Todos ellos, además, eran pecadores. ¿O acaso Dios apareció en los miles de lugares en los que la posibilidad de error, fragilidad e incomprensión humanos se tocaba con la manifestación terrenal de las escrituras?

Glenn se echó a reír una vez más, mostrando sus dientecillos blancos.

—Ya sé a dónde quieres llegar. Pero yo creo que la Biblia está exenta de los errores del hombre. Creo en eso. Tengo cierta idea de que existen controversias sobre la traducción, pero ése es el libro al que recurren los cristianos, al que han recurrido los cristianos, y eso es algo que no tiene nada que ver con apóstoles ni con traductores.

Seguimos ahí sentados un rato más, casi en silencio, mientras Glenn se terminaba su cerveza. Nadie había mantenido nunca aquella discusión pensando que la había ganado, del mismo modo que nadie había mantenido nunca aquella discusión pensando que la había perdido. Antes de despedirnos, Glenn me deseó suerte en lo que llamó mi «viaje». Y yo le deseé a él suerte en el suyo.

# Pedro

*Basílica de San Pedro, Ciudad del Vaticano*

EL PAÍS MÁS PEQUEÑO DEL MUNDO ·  
LA PLAZA DE SAN PEDRO · TROFEO  
DE GAYO · EL FUNDADOR DE LA  
IGLESIA ROMANA · GRUTAS · LA  
CONFESIÓN · «ALIMENTA A MIS  
CORDEROS» · LOS HECHOS DE PEDRO  
· LA PARED ROJA · EL ERROR MÁS  
EGREGIO · RATÓN SAGRADO

## I

La tercera parte del país más pequeño del mundo es un jardín. Ese país acoge a unos ochocientos ciudadanos, aproximadamente. Cuenta con su propia moneda, su servicio de correos, su ejército (Stalin se preguntó a cuántas divisiones podría movilizar su jefe: la respuesta es que a más de las que sospechaba), y una tienda erótica. Entre 1870 y 1929, los dirigentes del país más pequeño del mundo veían la nación que los circundaba como una tierra de apóstatas merecedora de la condena divina. Sin embargo, la ubicación del país más pequeño del mundo, por no hablar de la autoridad de su ciudadano principal, no se fundamenta en ninguna declaración cívica. No es producto de la victoria en el campo de batalla. No se decidió en reconocimiento de ninguna frontera etno-tribal. La única razón por la que existe el país más pequeño del mundo tiene que ver con un modesto sepulcro de dos mil años de antigüedad, cuya localización y contenido se sostienen sobre unos hallazgos que, en el mejor de los casos, pueden definirse como «interpretaciones».



En tiempos de Jesús no eran muchos los romanos que se aventuraban más allá de las murallas de la ciudad para dirigirse a la zona pantanosa, flanqueada de colinas, conocida ya entonces como los «campos vaticanos». Tácito lo definió como «vecindad de notoria pestilencia», y otros comparaban con el veneno el vino que se elaboraba con las uvas vaticanas. Previsiblemente, el emperador romano Nerón sentía un apego malsano por

los campos vaticanos, en los que ordenó que se consumaran varias ejecuciones brutales, una de las cuales pudo ser la piedra fundacional del coloso de mármol gris azulado conocido como basílica de San Pedro.

La lluvia, que caía desde un cielo del color de un periódico mojado, impactaba contra el pavimento de mármol de la *piazza* con fuerza balística. El sonido era como el de un millar de azotes, y sus dos fuentes se desbordaban con entusiasmo. Varias monjas habían buscado refugio bajo una de las dos columnatas de la plaza y contemplaban la lluvia con gesto de resignación. Unos coches eléctricos de la policía vaticana, que también se guarecían bajo la columnata, circularon junto a las religiosas. Los correaes, cinturones y pistolerías blancas a juego de los agentes que los conducían hacían pensar más bien en monitores de patio de colegio con sus armas ligeras.

La plaza de la basílica de San Pedro fue la última parte del complejo vaticano en terminarse. Las obras no se iniciaron hasta 1656, treinta años después de la consagración del templo. El hombre encargado de diseñar la *piazza*, Gian Lorenzo Bernini —que para poder cumplir con su encargo renunció al proyecto de construcción del Louvre—, diseñó las dos columnatas curvas que abrazaban la plaza ovalada como paréntesis. Ciento sesenta y cuatro estatuas de más de tres metros de altura las remataban. Bernini las llamaba su «nube de testigos». Cada una de ellas exigió al maestro y a los discípulos de su taller dos meses de trabajo, y hubo de extraerse el material de casi toda una cantera de piedra caliza, que era la que Bernini usaba. El último «testigo» de Bernini no quedó instalado hasta un siglo después de la muerte del papa que había encargado la construcción de la plaza. Vistas a través de aquellas cortinas de lluvia incesante, las esculturas de Bernini parecían tan imperturbables como ídolos.

Fuera uno agnóstico o evangélico, obispo o mulá, científico o jainista, la imponente, gigantesca realidad de la basílica no hacía sino validar psicológicamente la leyenda sobre la que se había fundado. Construida en nombre de un pescador de Galilea que en otro tiempo se conoció como Simón hijo de Juan, fue encargada por un papa odiado (Julio II), erigida sobre lo que a la sazón era el lugar más sagrado de Europa (la basílica de Constantino, en la que se habían coronado casi doscientos papas), ideada

inicialmente por quien por entonces era un arquitecto poco importante, homosexual (Donato Bramante), mejorada por varios genios (entre ellos Miguel Ángel), denostada por Martín Lutero (que la consideró «una cosa muy menor»), admirada por George Eliot (que afirmó que encontrarse frente a ella era como entrar en «una Jerusalén milenaria»), iniciada en una era (el Renacimiento) y concluida en otra (el Barroco). La construcción de San Pedro se prolongó durante treinta papados. Nunca se había emprendido la creación de nada igual. Aquella basílica no era una iglesia: era un mundo en sí mismo.

Jesús, al parecer, murió sin conocer más tierra que Palestina. Aquél fue todo su mundo. Europa, sin embargo, se atribuía al más destacado de sus primeros seguidores, de cuya tumba había brotado toda la cristiandad occidental, primero en su adulación católica, después en su huida protestante.

## II

Se le ha llamado «el príncipe de los apóstoles», aunque en realidad no le hacía ninguna falta un apodo más. En el Nuevo Testamento se usan hasta seis nombres para referirse a él: Simón, Simón Pedro, Simeón, Simeón Pedro, Pedro y Cefas. El que le pusieron, Simón, se cuenta entre los más frecuentes del Nuevo Testamento. En los evangelios hacen su aparición siete Simones diferenciables: Simón Pedro, el apóstol Simón el Cananeo (también conocido como Simón el Zelote), Simón el hermano de Jesús, Simón el padre de Judas, Simón el leproso (que en el Evangelio según San Mateo aloja a Jesús), Simón el fariseo (que en el Evangelio según San Lucas se pregunta por qué Jesús deja que una pecadora le lave los pies) y Simón de Cirene (que en el Evangelio según San Lucas se siente «impelido» a llevar la cruz de Jesús cuando éste, al parecer, desfallece). Si a esa lista añadimos los que aparecen en Hechos de los Apóstoles, tenemos a más Simones todavía, entre ellos al mago de Samaria.

Los usos de tantos nombres resultan difíciles de desentrañar. El primer evangelio en escribirse, el de Marcos, nos habla simplemente de Simón «a quien [Jesús] puso el sobrenombre Pedro», pero posteriormente su autor opta

por ahondar en esa tradición cuando pone en boca de Jesús que «y yo también te digo, que tú eres Pedro [*Petros*] y sobre esta roca [*petra*] edificaré mi iglesia». Entre los judíos de lengua aramea, Pedro habría sido conocido como «Simeón»; entre los judíos de lengua griega y entre los gentiles, Simón. Siguiendo con esa nueva asignación de un nombre por parte de Jesús, entre los judíos de lengua aramea habría sido conocido como «Cefas» (de *kepha*, «roca»), y entre los judíos de lengua griega, «Petros» (de *petra*, también «roca»). Ninguno de los nombres de Pedro es una traducción directa de «roca». Se trata más bien de términos más parecidos a neologismos. El griego es una lengua con géneros, y la palabra griega para nombrar «roca» es femenina. En el arameo escrito, que, como el hebreo, prescinde de las vocales, el equivalente de Cefas en alfabeto latino se indica del siguiente modo: «kp». La palabra es infrecuente en la literatura aramea antigua y casi nunca aparece como nombre propio. Existen menos pruebas aún de que *Petros* se usara como nombre propio antes de que se «rebautizase» a Pedro. Según la profesora de teología Pheme Perkins, es muy posible que el término se creara para proporcionar una traducción griega al arameo «Cefas». Dado que ninguno de los dos nombres significa exactamente «roca», el equivalente más aproximado sería «rocoso». Sólo Mateo intenta explicar por qué Jesús llamó a Pedro «Rocoso», y parece tener algo que ver con el modo en que Jesús construiría su iglesia. Lo que Jesús pretendía en realidad ha sido objeto de un debate cristiano de candencia termonuclear.

Con la tradición tan extraordinariamente diversificada en relación con su nombre y sus actos, con toda la controversia sobre el puesto que debía ocupar en la fe, no sorprende en absoluto que los cristianos creyentes hayan tenido problemas con el retrato de Pedro que aparece en el Nuevo Testamento. Durante el juicio contra Jesús, los autores de todos los evangelios destacan que Pedro negó conocerlo. En la Epístola a los Gálatas de Pablo, se dice que Pedro es hipócrita. Si bien Jesús se dirige a Pedro con más frecuencia que a cualquier otro apóstol, Pedro también es condenado con mayor dureza que cualquier otro. Finalmente, es también el único en las escrituras lo suficientemente atrevido como para reprender a Jesús en su cara. En cierto sentido, el Nuevo Testamento puede leerse como un relato de los espectaculares errores de un hombre no especialmente brillante llamado

Simón Pedro. Pero los evangelios contienen otra tradición igualmente inconfundible que destaca su importancia: ninguna otra figura del Nuevo Testamento, salvo la del propio Jesús, está abierta a tantas interpretaciones.

La historia del cristianismo primitivo puede dividirse en tres etapas de desarrollo: (1) la era del Jesús histórico; (2) la era de la Iglesia palestina centrada en Jerusalén; (3) la era de la Iglesia gentil, posterior, más seguida. Las tres figuras más importantes del cristianismo primitivo, además de Jesús, son Pablo, Jacobo el hermano de Jesús y Pedro. Pablo está ausente en la primera etapa, ocupa un lugar ambiguo en la segunda y destaca en la tercera. Jacobo ocupa un lugar ambiguo en la primera, destaca en la segunda y está ausente en la tercera. Pedro es el único de los primeros seguidores de Jesús que ocupa un lugar destacado en las tres etapas del desarrollo cristiano.

Cuando hablamos del Pedro histórico, lo único que podemos determinar es lo siguiente: probablemente fue uno de los primeros llamados discípulos de Jesús. Entre una amplia variedad de cristianos del mundo mediterráneo estaba considerado como el discípulo más famoso de Jesús. Se lo conocía por múltiples nombres. Tuvo lo que otros cristianos entendieron que se trataba de un encuentro temprano con el Jesús resucitado. Formó parte de una actividad misionera. Sirvió como mediador de algún tipo entre Pablo y Jacobo. Más allá de eso: sólo leyenda. Y por encima de eso: una inmensa basílica consagrada en su honor.

### III

Pietro Zander es uno de los arqueólogos vaticanos encargados de preservar las excavaciones de las zonas situadas bajo la basílica de San Pedro, conocidas como las grutas y las necrópolis vaticanas, por las que va a guiarme. Muy pocos no católicos tienen la oportunidad de ver la necrópolis, e incluso para los católicos resulta una misión difícil. En muchos casos, la espera para el descenso se prolongaba varios meses. Para ser considerado digno de visitarlas, debías realizar, o al menos asegurar que realizabas, algún



tipo de peregrinación religiosa. Por ello, la mayoría de las personas seleccionadas por el Vaticano para explorar la necrópolis eran monjas, sacerdotes o seculares activos en la vida católica.

Como muchos arqueólogos, Zander parecía poseer una mente en la que la emoción infantil se había combinado con un deseo más frío, más adulto, de precisión. Lo conocí en su despacho de la Fabbrica, uno de los edificios color mostaza que rodean el complejo vaticano cuyos trabajadores se ocupaban de la gestión del día a día. (Accederíamos a las grutas a través de la Fabbrica.) La impresionante mata de pelo de Zander era del color de la mina de un lápiz. Casi con total seguridad podía decirse que su traje azul, de buen corte, no había colgado nunca de la percha de ningún centro comercial. En su inmensa mayoría, los hombres que trabajaban allí vestían con la elegancia de los peces gordos italianos. Encontrarme en aquel lugar, en el pasillo, delante del despacho de Zander, viendo pasar a aquellos funcionarios perfumados, era como estar junto a un laboratorio de cosméticos con el viento en contra.

Inmediatamente después de la zona de recepción a las grutas, Zander se detuvo frente a una pequeña maquetadiorama que usaba para explicar cómo llegó a creerse que Pedro estaba enterrado en la ladera de la Colina Vaticana. «Pedro fue enterrado en una pequeña zanja —dijo Zander— cubierta, probablemente, por tablas de terracota que se usaban para crear un tejado inclinado que posteriormente se cubría. Cincuenta años después de su muerte otros sepulcros, tumbas familiares, pequeños mausoleos, se construyeron en este punto, no porque aquí estuviera enterrado Pedro (no eran cristianos), sino porque según la ley romana los muertos debían ser enterrados fuera de las murallas de la ciudad, y ésta era su zona funeraria más próxima.»

La primera mención al lugar de enterramiento de Pedro, al menos la primera de la que se tiene constancia, es de Gayo, un cristiano romano del que prácticamente no se sabe nada, aunque Eusebio lo llamó «hombre de los más grandes conocimientos». Su *Diálogo contra Proclo*, un debate (probablemente) imaginario entre un cristiano y un pagano compuesto en torno al año 200, no ha llegado hasta nuestros días, pero Eusebio lo citaba como prueba de que Pedro y Pablo habían sido enterrados en Roma. «Puedo señalar los monumentos de los apóstoles victoriosos. Si llegas hasta el Vaticano o la Via Ostiensis, encontrarás los monumentos de quienes

fundaron la iglesia.» Si bien Gayo no especificó en qué punto de la Colina Vaticana se encontraba el monumento a Pedro, ciento veinticinco años después Constantino erigió en la ladera su basílica, a la sazón una de las mayores del mundo, y situó su ábside directamente sobre una pequeña estructura techada, conocida en términos arquitectónicos como «edículo», que los primeros cristianos romanos habían construido sobre lo que creían que era el sepulcro de Pedro. Existen pocas dudas de que Gayo y Constantino partían de la misma tradición. El edículo, bastante modesto, era poco más que un pórtico a doble columna erigido contra un muro rojo, con una trampilla que daba acceso a la tumba soterrada. El diorama sobre el que ahora Zander se inclinaba representaba a aquella pequeña construcción original.

Constantino construyó la basílica dos décadas después de 313, año de la promulgación del Edicto de Milán, por el que el emperador (junto con su otro firmante y aliado temporal Licinio Augusto) otorgaba a «los cristianos y a otros plena potestad para observar la religión que cada cual prefiera». Constantino no se implicó en exceso en la construcción de su basílica, pues reclamaban su atención varios proyectos arquitectónicos en su nueva capital, Constantinopla. Con todo, el emperador sí cavó el suelo con la pala papal, llenó doce sacos de tierra, uno por cada apóstol, y los trasladó hasta el lugar donde se iniciaron las obras.

Para construir la basílica, Constantino destruyó el cementerio en el que supuestamente Pedro había sido enterrado hacía ya doscientos cincuenta años. En la época del emperador, esa necrópolis contenía los restos mortales de muchos cristianos venerados: construir sobre ella implicaba nivelar la ladera de toda una colina. Se calcula que un millón de pies cúbicos de tierra se extrajeron del Vaticano, con herramientas poco más sofisticadas que un montón de cubos.

Zander se paseaba por una sala blanca, austera, en la que se exhibían estelas funerarias y urnas cinerarias desenterradas del cementerio vaticano original. Se detuvo ante otro pequeño diorama que mostraba la evolución, aún no comprendida en su totalidad, del lugar de enterramiento de Pedro. Le pregunté cómo pueden saber los arqueólogos vaticanos qué aspecto tenía el mausoleo original. Anticipándose a mi pregunta. Zander llevaba consigo un

libro que abrió para mostrarme una imagen de un cofre de marfil del siglo V encontrado en Dalmacia en el que un relieve representaba el mausoleo constantiniano de Pedro.

La decisión del emperador de construir fue ampliamente considerada como un sacrilegio de doble filo. En Roma, las cuestiones relativas a los enterramientos se tomaban muy en serio. Las profanaciones de «sepulturas» eran en ocasiones ofensas de primer orden. El cristianismo no era aún la fe predominante en Roma (el paganismo no se prohibió formalmente hasta el año 391) y al profanar tantas tumbas, tanto cristianas como paganas, Constantino ponía en riesgo todo su mandato. «Constantino estaba convencido —me dijo Zander— de que aquélla era la tumba de Pedro. De no haber sido así, ¿para qué emprender todo aquello?» Y prosiguió afirmando que «todo aquello» equivalía a «dos mil años de devoción documentada».

Cuando la construcción de la basílica de San Pedro concluyó, en 1626, el acceso al sepulcro de Pedro dejó de ser posible. En 1939, tras la muerte del papa Pío XI, el Vaticano empezó a excavar las grutas, que se encontraban justo debajo y se extendían algo más allá de la nave de casi doscientos metros de longitud. Aquellas grutas eran restos de la basílica de Constantino: durante siglos, el Vaticano las había usado como almacenes. Con la intención de ampliar y reformar las grutas para convertirlas en una capilla subterránea, el Vaticano decidió rebajar el suelo. Los encargados de las excavaciones no tardaron en encontrar restos mortales, casi todos ellos sepultados de manera sencilla. No era ninguna sorpresa: que el Vaticano se había usado como cementerio era algo bien documentado. Sin embargo, a los tres meses del inicio de las excavaciones sí se toparon con un elemento que no esperaban: la aparición de la parte superior de un muro.

Se llamó a un arqueólogo vaticano, y los picos y las palas dieron paso a cestas y a brochas. Tras extraer dos mil metros cúbicos de tierra, los operarios descubrieron pasmados que se hallaban en el centro de una tumba llena de pinturas de Venus, frisos de escayola con pájaros y unas pocas urnas cinerarias intactas. Se trataba de tumbas paganas, sin duda, que probablemente databan de antes del siglo III, cuando el paganismo romano empezó a alejarse de la incineración, tal vez a causa de una creciente creencia pagana en algún tipo de vida después de la vida. Se encontró también otra

tumba con un epitafio latino que sugería su pertenencia a un cristiano. A medida que las excavaciones avanzaban y se extraía la tierra que cubría otras estructuras fúnebres desprovistas de techo, los responsables de los trabajos se dieron cuenta de que estaban desenterrando nada menos que una sección prácticamente intacta del cementerio original de la Colina Vaticana. Tampoco esa vez la sorpresa llegó al asombro. En el siglo XVII, durante unas obras de restauración llevadas a cabo cerca del altar mayor de la basílica se desenterró un sarcófago de mármol. Su sensata (aunque a ojos cristianos, escandalosa) inscripción («Mezcla el vino, bebe mucho y no rechaces las chicas bonitas, los dulces del amor») alarmó tanto a las autoridades vaticanas que destruyeron el sarcófago y arrojaron sus restos al Tíber.

La excavación más reciente, iniciada durante la época fascista, tuvo lugar en un momento difícil para Italia. «Antes de esa época —comentó Zander— nadie se atrevía a excavar bajo el altar. Era una cuestión de respeto. No se quería alterar el sueño eterno de los primeros pontífices.» En efecto, según se creía, algunos de aquellos primeros «papas» habían sido enterrados cerca de Pedro. En el Vaticano hubo quien instó a Pío XII a autorizar una búsqueda de los restos del apóstol. Pío, en un primer momento, no se mostró partidario de la idea, porque una antigua tradición sostenía que debía preservarse la santidad del sepulcro, pero aun así las excavaciones prosiguieron. Se descubrieron más tumbas, una de ellas fechada a mediados del siglo II, perteneciente a una familia conocida como de los Valerio. Allí, garabateada en un pequeño nicho, bajo el dibujo a carbón de un rostro, los arqueólogos hallaron la primera mención a Pedro. Las palabras «Pedro reza a Cristo Jesús por el sagrado...» eran sólo parcialmente legibles, y estaban en latín. A medida que cada vez más indicios indicaban que se estaba excavando directamente hacia el sepulcro de Pedro, Pío dio permiso para excavar en la zona de enterramiento del apóstol. Lo único que pidió fue que no se hiciera público lo que se estaba llevando a cabo en el Vaticano hasta que se tuviera listo un comunicado oficial. Así pues, durante los diez años siguientes las excavaciones proseguirían discretamente.

«Pío quería que las excavaciones siguieran —dijo Zander—. Él las alentó. Quería que se excavase en la zona porque quería confirmar la tradición del sepulcro de san Pedro. También quería aportar una respuesta

científica a los crecientes interrogantes planteados por los protestantes sobre si san Pedro había sufrido martirio y había sido enterrado en Roma. Se trataba de un asunto político, sí. La primacía papal se funda sobre este lugar, y eso es así porque fue aquí donde Pedro fue enterrado.»

Zander admitió que los métodos usados en la excavación inicial fueron más que lamentables. «Por desgracia, la excavación se llevó a cabo en circunstancias muy difíciles, que llevaron a la pérdida de cierta información que habría contribuido a comprender mejor la situación. Las prisas fueron excesivas.»

Prosiguió asegurando que la causa de que los encargados de las excavaciones vaticanas tuvieran que actuar con tanta celeridad fue que las obras empezaban a poner en riesgo la estructura de la basílica.

Y dicho esto Zander, con gesto educado, señaló la entrada a las grutas con su mano grande.

#### IV

La tradición católica sostiene que Pedro llevó la fe hasta Roma. Actualmente, la postura del Vaticano sobre esta creencia largamente combatida y casi con total seguridad inexacta, está muy matizada. El fundador real del cristianismo romano no es conocido. El teólogo Peter Lampe, en su revolucionaria obra sobre los orígenes del cristianismo en Roma, recurrió a múltiples fuentes — historia del paganismo antiguo, escrituras, estudios arqueológicos— a fin de determinar más allá de toda duda razonable que el cristianismo romano se inició a partir de una serie de células judías en algunos de los vecindarios más pobres de la ciudad, sobre todo en la pestilente, atestada y desahuciada zona portuaria y de fabricación de ladrillos del Trastevere. Una vez asentados, los creyentes cristianos se reunían en casas, por toda la ciudad, y veneraban según su propio criterio, sin que existiera ninguna autoridad centralizada. Existían fricciones evidentes entre aquellos nuevos cristianos y los judíos de la ciudad, entre otras cosas, tal vez, por el éxito de aquéllos a la hora de alejar de las sinagogas a los no judíos temerosos de Dios.<sup>1</sup> Las sinagogas debieron de reaccionar de algún modo lo bastante drástico como para que el emperador

Claudio tomara medidas. A finales de la década del 40, Claudio desterró de Roma a un gran número de «judíos» (casi con seguridad primeros cristianos). Esa expulsión marca la primera aparición histórica del cristianismo romano.

A pesar de que acabara destruyendo Jerusalén, Roma no era enemiga acérrima de los judíos. De hecho, los judíos de la diáspora solían buscar la protección de Roma, y Roma (a pesar del edicto de expulsión de Claudio) solía proporcionársela. Josefo, Filón de Alejandría, el gran filósofo judío del siglo I, y otros sugieren que, al menos entre las comunidades de la diáspora, los judíos de las élites encontraban el favor de las autoridades romanas. Incluso durante la guerra judía contra Roma, los judíos no sufrían más maltratos en la metrópoli, con tal de que no hicieran nada para apoyar la insurrección.

Tal vez aquellos primeros cristianos esperasen una benevolencia similar: en tanto que esclavos inmigrantes, muchos de ellos ocupaban una posición de ambigüedad social similar. De hecho, es probable que el cristianismo se infiltrase en Roma a través de la esclavitud, pues cierto número de esclavos judíos (y, por tanto, de judíos cristianos) fueron vendidos a aristócratas romanos por miembros de la dinastía de Herodes. Posteriormente, muchos romanos cristianos, de manera voluntaria, se vendían a sí mismos como esclavos, y al parecer usaban los beneficios que obtenían para alimentar a los pobres de sus comunidades.

La brecha entre los gentiles temerosos de Dios y los judíos romanos no se produjo al instante. Con bastante probabilidad, una forma teológicamente inmadura de cristianismo llegó a Roma a finales de la década del 30, o a principios de la del 40. Transcurriría una década hasta el edicto de expulsión de Claudio. En ese tiempo es muy probable que los primeros cristianos romanos, que en muchos casos habían sido temerosos de Dios, asistiesen periódicamente a las sinagogas de su elección, y la mayoría de los judíos de aquellas sinagogas, por más que fuese a regañadientes, los toleraban. Una consecuencia de la expulsión de Claudio fue el alejamiento permanente de los cristianos de las sinagogas de Roma. Menos de veinte años después, durante el terror anticristiano de la época de Nerón, judíos y cristianos se veían ya como dos grupos de personas diferenciados.

Hasta bien entrado el siglo III, ni una sola iglesia romana era más que una vivienda particular. (El término «basílica» no se da en la tradición romana hasta el siglo IV.) Esa falta de un lugar público de culto hizo que el cristianismo primitivo se diferenciase mucho del judaísmo y el paganismo: era frecuente que grupos de paganos se reuniesen en domicilios privados, pero el culto en ellos era excepcional. Con todo, al parecer, el cristianismo romano en su conjunto disponía de bastante dinero. Diversas referencias dispersas nos permiten deducir que a partir de mediados del siglo II, los cristianos de Roma eran los más ricos entre todas las comunidades cristianas del mundo, y que así había sido desde hacía un tiempo. El apoyo de Roma era algo bueno para los cristianos del mundo mediterráneo, pero causaba inquietud entre los de Roma, que temían la corrupción de la fe a medida que ésta se adentraba más y más en los pasillos del poder. *El pastor de Hermas*, un producto del cristianismo romano que data de principios del siglo II, incorpora un retrato devastador de los cristianos romanos ricos e hipócritas.

Del mismo modo que no hay iglesias en el cristianismo primitivo, tampoco hay «papas». Había, tal vez, presbíteros o figuras parecidas a los obispos, pero no un solo líder reconocible de la fe. Pablo no menciona a ningún líder en su Epístola a los Romanos, ni lo hace Ignacio en su carta a la ciudad, escrita aproximadamente cincuenta años después. Los primeros cargos de autoridad eclesiástica identificables no aparecen hasta mediados del siglo III.

Así pues, para los católicos, parecería que la única parte rescatable de la fundación, por parte de Pedro, de la Iglesia romana, era la idea de que éste había llegado a Roma y, finalmente, había muerto allí. Y ahora, en las grutas, Zander y yo nos estábamos acercando a su supuesto sepulcro.

Él me animaba a explorar, pero gran parte de la zona era un laberinto cercado por cintas de terciopelo rojo que se usaban para acorralar a quienes no habían tenido la suerte de contar con la guía de Zander. Las «grutas» eran dos: las antiguas (contiguas a la nave de San Pedro) y las nuevas (la galería en forma de U que quedaba bajo el crucero central de la basílica), que son más antiguas que las grutas antiguas pero que se abrieron a los visitantes más tarde. Unas columnas chatas dividían las grutas antiguas en tres naves, flanqueadas por las criptas sin puerta de varios papas y católicos ilustres,

entre ellas la de Juan Pablo I, Cristina de Suecia y Adriano IV, el único pontífice inglés de la historia, que fue enterrado bajo un sarcófago con cabeza de medusa por razones que incluso Zander desconocía. También allí se encontraban los restos mortales de Pío XI, cuya muerte había motivado la restauración de aquellas grutas.

Centenares de personas avanzaban entre la maraña de cintas de terciopelo en manso silencio de rebaño. Muchas de ellas eran sin duda monjas y sacerdotes. Allí no se disparaban flashes, no se consultaban guías de viajes. Un buen número de los visitantes parecía sumido en un estado de tristeza amortiguada por el respeto. Zander me sugirió que nos escapáramos hasta la zona que quedaba justo debajo de la cripta de la basílica y justo encima del lugar que ocupaba la supuesta tumba de Pedro.

Sobre la arcada que conducía hasta ese espacio se encontraba una escultura de mármol con forma de pergamino en la que había cinceladas las palabras SEPULCRUM SANCTI PETRI APOSTOLI. A cada lado de la arcada destacaba un león de piedra con las patas adelantadas. Cerca, un par de ángeles rescatados de la basílica constantiniana. El paso estaba cortado por una cinta de terciopelo rojo. Zander parecía sinceramente apenado por no poder acercarme más a la «tumba», que parecía resplandecer con una luz ocre que no provenía de ninguna fuente inmediatamente discernible, a no ser que proviniera de Dios.

El emperador anticristiano Julián el Apóstata condenó en una ocasión, no sin astucia, la práctica cristiana del honrar los entierros. «Habéis llenado el mundo entero con tumbas y sepulcros, y sin embargo en vuestras escrituras no se dice en ninguna parte que debáis pasearos entre las tumbas ni rendirles tributo.» Con todo, hubo un tiempo en que los cristianos veneraban a los muertos bebiendo media botella de vino en compañía de amigos de ideas afines junto a pequeños sepulcros; cuando el secretismo gobernaba todos los rituales; cuando las pruebas de fe eran más personales pero no por ellos menos sentidas. Algunos restos de esta forma abandonada de devoción cristiana podían hallarse en la necrópolis hacia la que ahora Zander y yo nos dirigíamos.



En todos los evangelios, Jesús llama a Pedro para que se una a él, pero los relatos difieren tanto que muchos escritores que han buscado armonizar la llamada de Pedro deben hacerlo mediante circunloquios del tipo «algún tiempo después...». Dicho de otro modo, las referencias a la llamada de Pedro no pueden armonizarse sin tomar importantes atajos culturales. En Marcos, Pedro abandona «inmediatamente» sus redes para seguir a Jesús cuando recibe la llamada. A continuación llega un episodio en el que Jesús sana a la suegra enferma de Pedro. Marcos sitúa la llamada de Pedro tras la detención de Juan el Bautista, pero Mateo nos dice que ésta se produjo poco antes del arresto. Lucas abandona esa secuencia y muestra a Jesús, sin la presencia explícita de Pedro, camino de la sinagoga de Cafarnaún y extrayendo «un demonio inmundo» de uno de sus adoradores. Después entra en casa de Pedro y sana a su suegra, aunque según la cronología de Lucas, explícitamente aún no ha conocido a Pedro.

En el Evangelio según San Juan se presenta una tradición totalmente distinta. Andrés, el hermano de Pedro, discípulo de Juan el Bautista, oye a su maestro ensalzar a Jesús, que en ese momento pasa por allí, llamándolo «Cordero de Dios». Andrés y otro discípulo de Juan el Bautista de quien no se da el nombre pasan el día con Jesús. Durante lo que parece ser el día siguiente, Andrés se encuentra con Pedro y lo lleva hasta Jesús. Éste mira a Pedro y le dice: «Tú eres Simón, hijo de Jonás; tú serás llamado Cefas». A diferencia de Andrés, Felipe y Nataniel, que en los tres casos son llamados a seguirlo, el Jesús del Evangelio según San Juan no llama a Pedro. Lo único que hace es conocerlo y cambiarle el nombre.

Con todo ello quiere decirse que en los evangelios pueden detectarse unas actitudes cristianas acusadamente distintas sobre Pedro. El Evangelio según San Marcos, por ejemplo, iba dirigido a una comunidad cristiana con predominio de gentiles incómoda con el judaísmo, con los doce apóstoles en general y con Pedro en particular. Aun así, Papías de Hierápolis, padre de la Iglesia, proporcionó a los cristianos posteriores la creencia (una creencia que perduró hasta el siglo XIX) de que Marcos, al escribir su evangelio, se basaba en el testimonio directo de Pedro. El testimonio de Papías sobre la relación

entre Marcos y Pedro se atribuye a un «presbítero» al que no nombra. La obra en la que Papías expone las afirmaciones de ese tercero no ha llegado hasta nuestros días, pero Eusebio la cita: «Marcos, habiendo pasado a ser el intérprete de Pedro, escribió exactamente todo lo que recordaba, sin embargo no registrándolo en el orden que había sido hecho por Cristo. Porque él ni oyó al Señor ni le siguió. [...] Marcos tenía bastante justificación al escribir algunas cosas como las recordaba. Porque en lo que tenía interés era en no omitir nada de lo que había oído, y en no consignar ninguna afirmación falsa en ello». ¿No se creía que el evangelio refiriese los hechos en orden? ¿Y qué significa exactamente eso de «escribir algunas cosas como las recordaba»? Mencionar que Marcos tenía «bastante justificación», y que su «interés» era «no consignar ninguna afirmación falsa» sugiere que la legitimidad del Evangelio según San Marcos, en la época de Papías, era objeto de ataques. En la actualidad, prácticamente ningún especialista acepta la creencia de Papías según la cual Marcos se basó en el Pedro histórico,<sup>2</sup> aunque es cierto que esa teoría ha llevado a ese retrato atormentado de Pedro que se ha mantenido a lo largo de la historia. Un fabulador paleocristiano llegó a representar a Pedro levantándose todas las mañanas bañado en lágrimas tras escuchar el canto del gallo. Y no es de extrañar, cuando el evangelio que supuestamente dictó él mismo lo hace aparecer tan inepto.

El Evangelio según San Mateo iba muy probablemente dirigido a una comunidad cristiana de predominio judío a la que se cuestionaba su mando sobre la comunidad de creyentes gentiles. En Marcos, «los discípulos» aparecen a menudo pidiéndole algo a Jesús. En Mateo es por lo general Pedro quien hace las peticiones. El papel de Pedro como portavoz de los doce, si bien aparece de algún modo en Marcos, es atribuible sobre todo a las correcciones que de éste hace Mateo. Ése es sólo un aspecto de los numerosos alejamientos, pequeños pero significativos, de Mateo respecto de Marcos. En el Evangelio según San Marcos, por ejemplo, se nos ofrece una escena en la que Jesús pide a sus discípulos que entren en la barca y se adelanten en el camino a Betsaida, mientras él «se fue al monte a orar». Al anochecer, Jesús, «solo en tierra», ve a sus discípulos «remar con gran fatiga, porque el viento les era contrario». Por la mañana, Jesús camina sobre las aguas hacia sus discípulos, lo que les causa pavor. Tras decirles «Tened

ánimo», Jesús calma el viento. Con todo, Marcos destaca que los discípulos, aún desconcertados por su parábola de los panes del día anterior, tenían los corazones «endurecidos» hacia Jesús, algo que, se mire como se mire, supone, emocionalmente, un desconcertante giro en los acontecimientos. A Mateo, por su parte, esta escena le resultó lo bastante interesante como para incluirla, pero lo bastante desesperante como para modificarla. Cuando el Jesús de Mateo se acerca a la barca caminando sobre las aguas, los discípulos, una vez más, se asustan y le tienen miedo. Pero Pedro se ofrece voluntariamente a caminar también sobre ellas para reunirse con él. No llega muy lejos: tras una ráfaga de «fuerte viento», tiene miedo y empieza a hundirse. Jesús «extendiendo la mano, asió de él, y le dijo: “¡Hombre de poca fe! ¿Por qué dudaste?”». Mateo no pone ninguna respuesta en boca de Pedro, aunque «los que estaban en la barca» proclaman: «Verdaderamente eres Hijo de Dios». Leyendo el evangelio como un todo, a uno le queda la clara sensación de que el Pedro de Mateo está algo más «próximo» a Jesús que el de los demás evangelios.

El Evangelio según San Lucas iba muy probablemente destinado a una comunidad cristiana de predominio gentil que se sentía en mejores términos con sus antecesores cristianos judíos. En muchos puntos, Lucas realiza más cambios que Mateo respecto del retrato que Marcos hace de Pedro. En efecto, su Pedro es tal vez incluso más digno de comprensión. Lucas hace grandes esfuerzos por explicar el comportamiento de Pedro. Un ejemplo está en la descripción que hacen Marcos y Lucas del momento en que Jesús reza en Getsemaní poco antes de su detención. En Marcos, Pedro y los demás discípulos no consiguen mantenerse despiertos, y sin embargo es a Pedro al que se enfrenta el Jesús de Marcos: «Simón, ¿duermes? ¿No has podido velar una hora?». En la versión de la misma escena que propone Lucas, no se menciona a Pedro, y la reacción de Jesús es mucho más benévola: «¿Por qué dormís?». El Pedro de Marcos se duerme porque está cansado. Los discípulos de Lucas se duermen «a causa de la tristeza». En Marcos (y en Mateo), Pedro «jura» durante juicio a Jesús que no conoce a Jesús, pero en Lucas la negación es mucho menos severa. Lucas también se queda solo al constatar que, tras oír que Pedro lo niega, «vuelto el Señor, miró a Pedro», lo que de un modo raro, subliminal, convierte a Pedro en un ser más triste y vulnerable.

Tal vez éste sea el momento más humano y desgarrador de los evangelios; un historiador describe la confrontación muda de Jesús con Pedro como «una de las miradas silenciosas más elocuentes de la historia de la humanidad». Pero es que Lucas necesita que Pedro resulte compasivo, porque en Hechos de los Apóstoles lo pone a encabezar a los doce, que vuelven a estar unidos.

El Evangelio según San Juan estaba probablemente dirigido a una comunidad singular que se consideraba a sí misma fundada por un testigo presencial de los hechos de la vida de Jesús. En el propio evangelio, a ese personaje se lo llama el Discípulo Amado, y se lo empareja a menudo con Pedro, muchas veces para que éste salga perdiendo en la comparación. La primera aparición explícita del Discípulo Amado en el evangelio se da durante la Última Cena, cuando Jesús anuncia que uno de los discípulos es un traidor. El discípulo «al cual Jesús amaba» está sentado junto a Jesús, al parecer en diagonal respecto a Pedro: «A éste, pues, hizo señas Simón Pedro, para que preguntase quién era aquel de quien hablaba». Se trata de una cuestión ciertamente delicada: Pedro no puede hablarle a Jesús sobre la identidad del traidor sin usar al Discípulo Amado como intermediario.<sup>3</sup> Juan, además, hace que sea Pedro el que le corte la oreja al criado del sumo sacerdote durante la captura de Jesús cuando, en otros evangelios, ese apóstol agresor permanece en el anonimato. Mientras el Discípulo Amado permanece valerosamente al pie de la cruz durante la crucifixión de Jesús, Pedro no aparece por ninguna parte. Más tarde el Discípulo Amado vence a Pedro en lo que es, literalmente, una carrera hasta el sepulcro de Jesús.

## VI

La confesión de Pedro a Jesús de que él, Jesús, es el Mesías, es uno de los momentos más importantes en la tradición del evangelio. En Marcos, Jesús pregunta de pronto a los discípulos: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?». Los discípulos responden que se dice que es muchas personas: Juan el Bautista, Elías, algún otro de los profetas... Jesús les pregunta entonces: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?». El Pedro de Marcos se adelanta en la respuesta: «Tú eres el Cristo».

Tras ordenar a sus discípulos que guarden el secreto, Jesús «claramente» habla con ellos de que «le era necesario al Hijo del Hombre padecer mucho... y ser muerto, y resucitar después de tres días». Pero Pedro se lo lleva aparte y lo reconviene. Jesús, «volviéndose y mirando a los discípulos», descarga sobre Pedro una contrarréplica pública: «¡Quítate de delante de mí, Satanás! Porque no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres».

En Mateo, Jesús también pregunta qué dice la gente que es él, pero es Pedro quien responde: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente». El Jesús de Mateo se emociona tanto con la respuesta de Pedro que pronuncia su frase sobre el «Petros/petra». Cuando el Jesús de Mateo promete que habrá de pasar por grandes sufrimientos, no incluye el término de «Hijo del Hombre» que sí aparece en Marcos. Además, la reacción de Pedro es distinta. Si bien Mateo menciona que Pedro «comenzó a reconvénirle», las palabras que usa están llenas de preocupación: «Señor, ten compasión de ti; en ninguna manera esto te acontezca». La respuesta de Jesús es similar a la de Marcos, pero contiene una frase crítica adicional: «¡Quítate de delante de mí, Satanás!; me eres tropiezo, porque no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres». El Jesús de Marcos está enfadado; el de Mateo está perplejo. El Pedro de Marcos se muestra tonto, proclive a entender mal. El de Mateo está lleno de amor mal orientado.

La manera en que Lucas presenta la confesión de Pedro es la más corta de todas. Aquí, Jesús está rezando solo, junto con sus discípulos, sin la presencia de la «multitud» que menciona Marcos, y empieza la cantinela. La confesión final de Pedro sostiene que Jesús es «el Cristo de Dios», algo que, en el contexto del siglo I, podría ser una especie de punto medio cristológico entre el «Cristo» de Marcos y el «Hijo del Dios viviente» de Mateo. Si bien el Jesús de Lucas explica el sufrimiento final por el que habrá de pasar, Pedro no lo reconviene, y Jesús no compara a Pedro con Satanás. En manos de Lucas, toda la secuencia de la confesión tiene un aire apresurado, como si se tratase de algo que el autor reconociese como delicado, sensible.

En el capítulo vigésimo primero (y último) de Juan, Pedro ha regresado a su casa, a Galilea. Les anuncia a Tomás y a Nataniel, los hijos de Zebedeo, y a otros dos hombres: «Voy a pescar». Los otros discípulos lo acompañan, pero a pesar de estar despiertos toda la noche, no pescan nada. Al amanecer,

«se presentó Jesús en la playa; mas los discípulos no sabían que era Jesús». Jesús les pregunta si han pescado algo, y ellos le dicen que no. «Echad la red a la derecha de la barca —les sugiere Jesús—, y hallaréis.» Pronto la red queda tan llena «que ya no la podían sacar, por la gran cantidad de peces». En ese momento «el discípulo a quien Jesús amaba» reconoce a Jesús: «¡Es el Señor!», lo que obliga a Pedro a ponerse la ropa («se había despojado de ella») y a echarse al mar. Una vez Pedro está en la orilla, Jesús le dice: «Ven y come». Cuando están terminando de comer, Jesús pregunta: «Simón, hijo de Jonás, ¿me amas más que éstos?». Pedro responde: «Sí, Señor; tú sabes que te amo». Jesús dice entonces: «Apacienta mis corderos». Jesús le pregunta a Pedro por segunda vez si le ama, y Pedro responde de nuevo afirmativamente. «Pastorea mis ovejas», dice Jesús. Cuando Jesús le pregunta a Pedro si le ama una tercera vez, el desasosiego y el dolor de corazón de Pedro resultan dolorosamente evidentes: «Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te amo». Entonces Jesús le dice a Pedro: «Apacienta mis ovejas».

En parte, lo que hace que esta escena resulte tan conmovedora, y su sensibilidad tan moderna, es que no estamos seguros de hacia dónde han de decantarse nuestros sentimientos. ¿Se está portando Jesús cruelmente al obligar a Pedro a repetir tres veces que lo ama, o está sacando de él una deuda emocional razonable? Se trata de una ambigüedad emocional muy excepcional en el Nuevo Testamento, una ambigüedad emocional que parece intencionada. También resulta mucho más imaginativa que la mayoría de las escenas de los evangelios. La escritura imaginativa se basa sobre todo en dar al lector la información imprescindible que permita unir los detalles del mundo físico en el que una escena tiene lugar. A menudo, las historias que aparecen en los evangelios se distinguen por la información vital que no aportan, en general durante escenas en las que pronombres como «él» o «ellos» se usan en referencias poco claras. Juan 21 es una muestra de escritura imaginativa de primer orden. Casi parece verse a Pedro bajar la mirada, posarla tal vez en las brasas sobre las que se ha asado el pescado, mientras responde a las preguntas de Jesús.

La otra dinámica que interviene aquí tiene que ver con la tradición del liderazgo en la Iglesia primitiva. Dado que la secuencia de «apacienta a mis ovejas» guarda un parecido aproximado con la escena de Mateo en la que

Jesús entrega a Pedro las llaves del reino, los eruditos creen que la tradición del papel del líder que se otorga a Pedro, al menos entre los doce, era ampliamente conocida por los primeros cristianos. Es bastante posible que tenga cierta base histórica.

En Hechos, después de la ascensión de Jesús a los cielos, es Pedro el que se «levantó en medio de los hermanos» y anuncia lo que tienen que hacer. Resulta interesante constatar que su primera misión sea volver a ser los doce. Pedro es el agente de esa recuperación. Las pruebas disponibles apuntan a que Pedro desempeñó un papel básico en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Jesús.<sup>4</sup> Tras su experiencia visionaria con Jesús, Pablo, según relata él mismo, se trasladó hasta Jerusalén para hablar con una persona: Cefas. Para algunos, si Pedro no hubiera tenido la idea de revivir y reforzar los recuerdos que de Jesús tenían aquellos que primero lo habían seguido, es muy posible que el legado de Jesús hubiera sucumbido al mismo abandono que el de bastantes profetas y agitadores de Galilea.

Una forma de entender los Hechos de los Apóstoles es como un intento de Lucas de mostrar cómo el cristianismo, tras un abandono temprano y decisivo de sus orígenes sectarios judíos, recibió con los brazos abiertos al mundo mediterráneo, más amplio, representado en el centurión romano Cornelio «piadoso y temeroso de Dios con toda su casa». Cornelio recibe la visita de un ángel que le dice: «Haz venir a Simón, el que tiene por sobrenombre Pedro». Según averigua Cornelio, ese hombre se encuentra en ese momento alojado en Jope. Una vez que envía mensajeros, Pedro tiene una visión en la que se le revela que «lo que Dios limpió, no lo llames tú común». Si bien la visión de Pedro, literalmente, tiene que ver con las prohibiciones de alimentos, en sentido figurado se refiere a los gentiles. Cuando Pedro conoce a Cornelio al día siguiente, le dice: «En verdad comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en toda nación se agrada del que le teme y hace justicia».

Esto parece dejar claro que los primeros cristianos veían a Pedro como interesado en expandir la fe a los gentiles. Pero Hechos también destaca que Cornelio no era un gentil corriente, sino alguien que ya observaba algunos rituales o ritos judíos. Se trata de algo que está muy lejos del empeño misionero posterior de Pablo entre los gentiles, muchos de los cuales no

contaban con el menor marco de referencia sobre el Dios de los judíos y sus muchas y alarmantes exigencias. Aun así, resulta sin duda significativo que Hechos muestre a Pablo acercándose a los gentiles sólo después de que Pedro haya bautizado a Cornelio. Raymond E. Brown sostiene que el episodio de Cornelio podría ser «una creación de la teología de Lucas. Según la concepción de éste, un paso de tal envergadura como era la misión a los gentiles debía ser obra de los doce; así, uno de ellos, sin duda el más destacado, aparece convirtiendo a un gentil bajo guía divina». Y un gentil romano, por cierto. Eso es también algo crucial, porque hacia el final de Hechos, Roma sustituye a Jerusalén como epicentro deseado de la cristiandad.

## VII

Según Hechos, los cristianos de Jerusalén empezaron a ser perseguidos por las autoridades judías hacia el año 41. Tras la ejecución de Jacobo hijo de Zebedeo, Herodes ordena el arresto de Pedro. Mediante la ayuda de un ángel, Pedro escapa de la cárcel. Después, en Hechos sólo se relata que Pedro «se fue a otro lugar». Presumiblemente ello significa que dejó Jerusalén. Pedro reaparece brevemente en Hechos durante lo que se conoce como el Consejo de Jerusalén, donde, diecisiete años después de la muerte de Jesús, se decidió, a instancias de Pablo, que los gentiles no tendrían que someterse a la circuncisión para participar plenamente de la fe. Pedro argumenta a favor de los gentiles, instando a Jacobo hermano de Jesús y líder evidente del cristianismo de Jerusalén, a ceder en sus posiciones. No existe documento fiable sobre el paradero de Pedro durante el largo periodo que va de su desaparición a su reaparición en Hechos, aunque con cierta cautela es posible resumir sus movimientos: Antioquía (lo que conocemos gracias al testimonio de Pablo), Corinto,<sup>5</sup> y Babilonia,<sup>6</sup> que podría ser o no un nombre en clave para referirse a Roma. Leyendas posteriores sitúan a Pedro en la Galia, Britania (donde se supone que Pedro habría tenido una visión en el lugar donde actualmente se alza la abadía de San Pedro, en Westminster) y Mesopotamia, entre otros lugares. Eusebio relacionaba a Pedro con las



regiones del Ponto, la Capadocia, Bitinia y Galatia, todas en Asia Menor, aunque sólo porque 1 Pedro, cuya autenticidad Eusebio aceptaba, se dirige a esas comunidades. En todo caso, Antioquía, Corinto y «Babilonia» son los únicos lugares con los que Pedro aparece relacionado en el Nuevo Testamento propiamente dicho. De ellos, sólo el vínculo con Antioquía es concluyente.

Las tradiciones que sitúan a Pedro explícitamente en Roma no surgen antes de finales del siglo I. Las leyendas en las que Pedro muere en Roma deben diferenciarse de aquellas en las que éste predica en Roma, aunque casi todas ellas son productos mucho más tardíos. Una mención temprana a la muerte de Pedro aparece en 1 Clemente, escrito casi con total certeza por el destacado cristiano romano del mismo nombre, un hombre al que en ocasiones se considera uno de los primeros papas, y que probablemente fue un cristiano judío. «Estaba Pedro, que, por causa de unos celos injustos, tuvo que sufrir, no uno o dos, sino muchos trabajos y fatigas, y habiendo dado su testimonio, se fue a su lugar de gloria designado.» Aunque Roma no aparece, Clemente estaba aludiendo probablemente a una muerte romana, pues escribía desde esa ciudad, y además se refería a Pedro diciendo que pertenecía «a nuestra propia generación». Clemente escribió esas palabras en torno a finales del siglo I, lo que hace posible que hubiera conocido a Pedro o a alguien que lo hubiera conocido. Ignacio, en su Epístola a los Romanos, destacaba que «No os mando nada, cosa que hicieron Pedro y Pablo». Ignacio, que falleció en torno al año 110, también parece indicar que Pedro estuvo activo de un modo u otro en Roma, aunque hay quien ha objetado que Ignacio se refiere a una carta a la Iglesia romana, hoy desaparecida, que se decía que era de Pedro. Sea como fuere, Ignacio no dice nada de que la muerte de Pedro hubiera tenido lugar en Roma.

Pero, salvo por la enigmática mención a que Pedro, de algún modo, emitía «órdenes» a los romanos, toda idea de que el apóstol predicó en Roma data de la segunda mitad del siglo II, casi cien años después de la supuesta muerte de éste. Ireneo, padre de la Iglesia, defendía por ejemplo que Pedro no sólo había muerto en Roma sino que había pasado una parte considerable de su vida en la ciudad, a menudo en compañía de Pablo. El obispo Dionisio de Corinto, que escribió alrededor del año 170, destacaba «la semilla que Pedro

y Pablo sembraron por igual en romanos y en corintios. Pues los dos sembraron en nuestra Corinto y nos enseñaron conjuntamente: en Italia también enseñaron juntos en la misma ciudad, y fueron martirizados a la vez».

Hacia el siglo IV, Pedro ya formaba parte integral de las historias de la fundación cristiana de Roma, Jerusalén, Antioquía y Corinto. Es probable que la parte romana de esas historias fundacionales tenga su origen en la mención a «Babilonia» que figura en 1 Pedro. Con todo, pocos especialistas consideran que la carta fuera escrita por Pedro. Entre otras cosas, el empleo de la lengua griega denota un gran dominio.<sup>7</sup> La carta va dirigida a las comunidades de Asia Menor cuyos miembros, tal vez, tuvieran sólo una conciencia vaga de cuándo había sido martirizado Pedro. Exhortando a los cristianos de Asia Menor a estar a la altura ante unas «pruebas» que no especifica, 1 Pedro pide a los destinatarios: «Esperad por completo en la gracia que se os traerá cuando Jesucristo sea manifestado», acontecimiento que, según el autor asegura a su audiencia, «está cerca; así pues sed serios y disciplinaos vosotros mismos por medio de vuestras oraciones». Ese Pedro también exige a su público: «someteos a toda institución humana»; insta a los esclavos a obedecer: «estad sujetos con todo respeto a vuestros amos», incluso «a los difíciles»; y pide a las mujeres: «estad sujetas a vuestros maridos». Si bien el estilo puede ser paulino, la retórica no lo es tanto. Pablo pide a quienes escuchan que lo emulen, o lo intenten. Ese tal Pedro pide obediencia para que «los elegidos» de Asia Menor puedan ser «rociados con la sangre de Cristo».

Si 1 Pedro es probablemente seudónima, 2 Pedro lo es absolutamente. Ya hubo quienes en la Iglesia primitiva plantearon dudas sobre su autoría. El segundo texto de Pedro fue escrito con posterioridad al primero, tal vez entre dos y cinco décadas después. Con casi total seguridad, 2 Pedro fue la última obra del Nuevo Testamento en redactarse, y describe con claridad lo que un estudioso define como «una Iglesia defensiva, institucionalizada». Se trata también de una de las epístolas más grises, llena de advertencias sobre «falsos profetas», pronta a referir lo que dice ser el testimonio directo de la transfiguración, cargada del conocimiento del autor de que «en breve debo abandonar el cuerpo, como Nuestro Señor Jesucristo me ha declarado». Entre

sus escasos puntos de interés está que de manera indirecta revela la posición defensiva asumida por el cristianismo a mediados del siglo II. Que Jesús no hubiera regresado, según lo prometido, era sin duda fuente de auténtica incomodidad cristiana: «Porque no os hemos dado a conocer el poder y la venida de Nuestro Señor Jesucristo siguiendo fábulas artificiosas, sino como habiendo visto con nuestros propios ojos su majestad». Obviamente, el autor de 2 Pedro está respondiendo a los críticos paganos y judíos del cristianismo, al que acusaban de ser poco más que una «fábula artificiosa». El autor de 2 Pedro, que lo arriesga todo como «Pedro», se propone a sí mismo como el único capaz de corregir a quienes no entienden las epístolas de Pablo, algunas de ellas, según el propio autor reconoce, «difíciles de entender, las cuales los indoctos e inconstantes tuercen... para su propia perdición». Con toda probabilidad, ésta es otra pista de la composición posterior de 2 Pedro, pues a mediados del siglo II Pablo cayó en desgracia para muchos cristianos romanos a causa del uso que de su obra hizo el cristiano heterodoxo Marción. La defensa que se hace en 2 Pedro de «nuestro amado hermano» Pablo, constituyó probablemente la base de las leyendas posteriores en las que Pedro y Pablo habían predicado juntos en Roma.

Con 2 Pedro concluye el curiosísimo viaje del Nuevo Testamento. Pedro aparece en las historias de los primeros cristianos como un hombre de proverbial ambigüedad, sufre el desprecio público de Pablo, acaba asumiendo el papel que le prometió Jesús, de pastor terrenal, custodio de las llaves y roca, y se despide de su rebaño reconociendo que las escrituras pueden ser difíciles de entender. Es como si el autor de 2 Pedro no estuviera describiendo las epístolas de Pablo, sino el complicado dilema de representatividad al que se enfrentaba el propio príncipe de los apóstoles.

## VIII

Los primeros cristianos estaban tan fascinados como nosotros por los interrogantes que rodeaban los viajes y las creencias de Pedro. En algunas tradiciones apócrifas se lo identifica firmemente con el cristianismo judío. Según otras, lo reclama para sí con gran confianza el cristianismo gentil de

Roma. Hay otras más heterodoxas en las que en ocasiones Pedro aparece como representante de una comprensión superior, secreta, del mensaje de Jesús, aunque otras veces se lo rechaza precisamente por no haberlo entendido en absoluto. Si Pedro es objeto de un tratamiento apócrifo tan frecuente es porque al parecer era el único apóstol lo suficientemente conocido para garantizar la atención de todas las aproximaciones cristianas.

La Predicación de Pedro, o *Kerygma Petrou*, data de la primera mitad del siglo II y se conoce solamente a través de citas de los padres de la Iglesia. Parece haber sido un texto totalmente autónomo de la literatura petrina y, por lo que los especialistas saben, en él se hace una defensa vehemente del monoteísmo cristiano. Una corriente posterior de la tradición relativa a Pedro aparece en lo que se conoce como obras pseudoclementinas, escritas supuestamente por Clemente de Roma y dirigidas a Jacobo hermano de Jesús. En realidad, la literatura pseudoclementina es seudónima, fue escrita no antes del siglo III y probablemente se originó en Siria. Notables por su descripción de la batalla de Pedro con Simón el Mago en Cesarea, las obras pseudoclementinas representan a un Pedro cristiano judío que se opone a los argumentos paulinos, aunque a Pablo no lo cite nunca directamente por su nombre. (En el texto, se insinúa que Simón el Mago era Pablo.)

Otro destacado texto «de Pedro», el Evangelio de Pedro, es mencionado por diversas autoridades antiguas, que en todos los casos lo consideran nada ortodoxo. Eusebio, sabiamente, destaca sus «mentiras». A pesar de ello, el Evangelio de Pedro fue al parecer bastante popular y circulaba entre monjes y amanuenses en privado. Serapión de Antioquía, en el año 200, permitió que la iglesia de un pueblo vecino lo usara durante la liturgia, pero se retractó al leer la obra, aunque admitía que «en su mayoría concuerda con las enseñanzas verdaderas del Salvador». Hasta finales del siglo XIX no se descubrió un fragmento largo del Evangelio de Pedro. Lo encontró un arqueólogo francés en la ciudad de Ajmim, al norte de Egipto.

Los Hechos de Pedro fue uno de los primeros documentos en unir, por escrito, diversas tradiciones relativas al apóstol. Compuesto bien en Roma, bien en Asia Menor entre los años 160 y 200, fue popular entre cristianos de diversa adscripción, pero con el tiempo pasó a ser objeto de severas condenas. No se conserva ninguna versión íntegra del texto en griego —los

estudiosos calculan que ha sobrevivido poco más de la mitad del manuscrito total— y el único fragmento griego que ha llegado hasta nuestros días de esos Hechos es el relato del martirio de Pedro, que al parecer circulaba en forma de separata. En todo caso, gran parte de lo que sabemos sobre Pedro nos ha llegado tradicionalmente a partir de esta obra, incluida la idea de que lo crucificaron boca abajo.

El relato se inicia en Cesarea, donde Jesús se le aparece a Pedro y le exige que vaya a Roma a presentar batalla contra el denostado Simón el Mago, una figura que, en las narraciones cristianas de los siglos II y III, se representa ampliamente como encarnación del mal en la tierra. Al saber que debe enfrentarse a Simón, Pedro se monta en el primer barco que encuentra. Al llegar a Italia, el dueño de una posada, que responde al nombre de Aristón, se lleva aparte a Pedro para contarle que Simón ha logrado la conversión de muchos en Roma. Ya en la ciudad, Pedro se aloja con un presbítero llamado Narciso. Simón el Mago, entretanto, reside en casa de un senador romano, Marcelo. En otro tiempo cristiano santo y caritativo, en ese momento Marcelo se niega a dar su dinero a los pobres, y propina palizas a todos los mendigos con los que se encuentra. Así pues, Pedro no tarda en dirigirse a la puerta de Marcelo, seguido por sus acólitos.

Pedro se encuentra allí con un guardián demasiado asustado para actuar contra Simón el Mago, al que llama «señor de Satanás». Pedro concede a un perro que pasa por ahí el don del habla, y envía al animal al interior para que convenza a Simón el Mago de que salga y pelee como un hombre. Cuando se ve increpado, Simón suplica al perro parlante que le diga a Pedro que no se encuentra en casa. Como uno de esos niños que perciben que están perdiendo el interés de los adultos, el autor de los Hechos de Pedro hace que Pedro le devuelva la vida a un pescado ahumado que cuelga de una ventana cercana. La multitud, boquiabierta, proclama su creencia en Pedro. Marcelo le ordena a Simón el Mago que abandone su casa, y cuando finalmente lo hace, le vacían en la cabeza cubos con excrementos humanos.

El relato del martirio del apóstol que aparece en los Hechos de Pedro difiere considerablemente de la historia tradicional sobre su muerte. Según esta versión, Pedro ha hecho mella en muchos cristianos ricos. Entre sus conversos se cuentan las concubinas del gobernante local, a las que persuade

para que no le concedan sus favores sexuales. Entonces, alertado de un plan en su contra, Pedro abandona Roma disfrazado, pero antes de salir de la ciudad se le aparece Jesús y le pregunta dónde va, porque él, Jesús, va camino de Roma para volver a ser crucificado. Entonces Pedro da media vuelta y regresa a la ciudad para enfrentarse a su destino.

La tradición casi siempre fecha la muerte de Pedro en torno al año 64; Eusebio fija la fecha fatídica en el 67. Lo que se sabe es que el 19 de julio de 64 en Roma se declaró un incendio que destruyó trece de las diecisiete divisiones de la ciudad y causó la muerte a dos mil personas. Tácito, el historiador romano, destacó que el fuego, «en su furia, recorrió primero las zonas bajas de la ciudad, ascendiendo después por las colinas al tiempo que devastaba de nuevo todos los lugares más bajos». Incluso el palacio imperial quedó consumido. Una de las pocas zonas de Roma que se salvó por completo de las llamas fue el vecindario de Trastevere, que contaba con una gran población cristiana y que quedaba protegido por el río Tíber.

Aunque perversamente hostil con los judíos rebeldes de la Palestina romana, se cree que Nerón sentía cierta simpatía por los judíos romanos. Su esposa, Poppaea Sabina (a la que posteriormente Nerón mató de una patada), era, según Josefo, una temerosa de Dios (textualmente, «una mujer religiosa»), y el actor favorito del emperador, Aliturus, era un judío de Judea.<sup>8</sup> Algunos estudiosos han propuesto que los judíos de Roma, aún resentidos de que tantos temerosos de Dios abandonaran sus sinagogas, pudieron informar a Nerón de que los pirómanos responsables del incendio eran cristianos. En cualquier caso, Nerón empezó a buscar chivos expiatorios a los que culpar de aquel devastador incendio.

Tácito escribió que «se procedió primero a la detención de todos los que se declararon culpables; después, tras sus declaraciones, una inmensa multitud fue condenada, no tanto por el crimen de haber incendiado la ciudad, sino por odio contra la humanidad». (Tácito creía que el fuego lo habían provocado incendiarios que trabajaban a las órdenes de Nerón.) Aunque a Tácito no le caían bien los cristianos, le escandalizó ver cómo los trataban. Los cubrían con «pellejos de animales, los echaban a los perros para que los devorasen, eran clavados en cruces o morían abrasados por las llamas, pues los usaban como iluminación nocturna cuando la luz del día

expiraba». Ninguno de aquellos castigos era excepcional en el mundo romano. Muchos resultaban bastante comunes. De hecho, el castigo por causar incendios era la inmolación pública. Se desconoce la cifra exacta de víctimas cristianas de Nerón, pero pudo llegar fácilmente a varios millares.

Según la tradición, Pedro fue detenido por Nerón y pasó cerca de un año en la Cárcel Mamertina, donde en la actualidad se alza una pequeña estructura devocional junto a las ruinas del Foro. Tradiciones posteriores sostienen que mientras se encontraba preso convirtió a casi cincuenta carceleros, y que gritó a su esposa, también encarcelada: «¡Recuerda al Señor!» mientras se la llevaban al encuentro con la muerte.

A medida que la imaginación cristiana maduraba, empezó a afirmarse que los martirios de Pedro y de Pablo habían tenido lugar en Roma en el mismo instante, fecha que, seguramente no por casualidad, resultó coincidir con el día exacto de la fundación de Roma. Un influyente místico cristiano del siglo V o VI que escribía con el nombre de Dionisio, describió más tarde a la «turba de paganos y judíos... escupiendo en los rostros [de Pedro y Pablo]» mientras éstos eran conducidos a los lugares en los que tendrían lugar las ejecuciones. Según otras leyendas, a los veinte años de la muerte de Pedro, Anacleto, el obispo romano paleocristiano, ya ofrecía misas en su memoria junto al santuario que se había erigido sobre lo que él y sus correligionarios creían que era la tumba histórica del apóstol.

Una vez más, ninguna de esas leyendas es contemporánea a los hechos que describe, y en su mayoría surgen un siglo después, o más. Si se piensa en el silencio total de los primeros cristianos sobre el lugar en el que se produjo la muerte de Pedro, en los canales poco fiables por los que dicha información fue transmitiéndose, y en el temple sobrehumano del que habrían tenido que hacer gala los primeros creyentes cristianos para poner en duda la atractiva posibilidad de que el apóstol más famoso de todos estuviera enterrado en Roma, tal vez lo que más asombra de su sepulcro es que no pueda rechazarse de plano la posibilidad de que, en efecto, lo sea.

Zander descendía por una escalera estrecha, retorcida y en conjunto poco prometedor, por la que llegó hasta una puerta de cristal sin tirador ni pomo. Al otro lado de aquel pórtico de la era espacial se extendía la antigua necrópolis. Junto a la puerta había un panel numérico a prueba de enemigos de la fortaleza, en el que Zander se apresuró a marcar el código. Con un zumbido, la puerta de cristal se abrió y, al hacerlo, liberó una bocanada de aire fresco, clorado. Zander me explicó que la puerta quedaba herméticamente cerrada como medida preventiva: durante muchos años, la necrópolis había sufrido los efectos bacterianos de la humedad. Desde 1998, se ha creado artificialmente un «microclima» que facilita su conservación. Una vez en el interior de la necrópolis, Zander y yo nos encontramos en medio de una calle estrecha, entre dos hileras ininterrumpidas de mausoleos. A nuestro alrededor caía una llovizna fina de luz color aguacate que salía de unos focos cubiertos con filtros verdes para impedir la proliferación de los microorganismos.

En ese momento había dos grupos que visitaban la necrópolis. Uno de ellos estaba formado exclusivamente por monjas; el otro, por curas en un 90 por ciento. La calle de la necrópolis, negra como el carbón y con el aspecto liso y polvoriento de un río de lava solidificada, tenía casi dos mil años de antigüedad. En otro tiempo vía principal que llevaba a la salida de la ciudad, aquella calzada se había trazado seguramente cuando las primeras tumbas de la necrópolis empezaron a erigirse, en el siglo II. Zander me iba señalando las construcciones sepulcrales, en su mayoría sin cubierta. «Ésta fue en otro tiempo una hermosa zona con vistas panorámicas», comentó. Es decir, que todo lo que nos rodeaba había estado en otro tiempo al aire libre. Aquello me resultaba tan increíble como que Pedro resucitara de entre los muertos y me estrechara la mano.

Durante doce siglos, la práctica totalidad de aquella necrópolis se había mantenido igual que cuando los peones de Constantino terminaron de rellenar las estructuras funerarias con tierra y por su mente pasaron unos últimos pensamientos inescrutables, antes de sellar la zona y hacerla inaccesible a los hombres. Mientras caminaba por allí sentí el escalofrío de lo sobrenatural, del mismo modo que algunos sueños nos resultan a la vez muy raros y muy



familiares. Los ladrillos de la necrópolis emitían una especie de zumbido grave, subterráneo. Para mi propio asombro, decir que aquel lugar parecía sagrado no era ninguna exageración.

En realidad se trataba sólo de una pequeña parte de la necrópolis original, que en su mayoría, probablemente, los trabajadores de Constantino destruyeron. En total se habían excavado diecinueve tumbas. Todas estaban dispuestas a la manera de estancias en dos apartamentos largos, enfrentados. doce tumbas conformaban una fila, y en la otra había siete. Muchas de sus puertas y ventanas se habían cubierto con cristales para su conservación. Zander descendía colina abajo por la vía que dividía las hileras de los mausoleos, en dirección a una de las tumbas de menor tamaño. Volvió a hacer hincapié en que la mayoría de los que estaban allí enterrados no eran cristianos. Además, muchos de los muertos de la necrópolis parecían haber disfrutado de cierto grado de riqueza, ya hubieran sido libertos —antiguos esclavos que habían obtenido la ciudadanía por la manumisión de sus dueños o por decisión judicial— o mercaderes. Algunos habían sido enterrados junto a sus propios esclavos. Sin embargo, en algunas de aquellas tumbas había elementos cristianos. Aquello avalaba la teoría de que el cristianismo romano fue, durante muchos años, ampliamente practicado por esclavos y de que algunos de aquellos esclavos habían conseguido, parcial o totalmente, convertir a sus amos. (Los romanos ricos eran muy dados a cambiar de religión, según las modas.)

Zander me contó que la necrópolis había estado en uso constante casi hasta el día en que Constantino empezó a construir su basílica. Por ello, añadió soltando un suspiro, era probable que hubiese más tumbas y mausoleos cercanos esperando a ser desenterrados, pero las excavaciones no podían emprenderse sin poner en serio riesgo los cimientos de la basílica de San Pedro. El otro obstáculo era de naturaleza más prosaica: cualquier otro trabajo tendría que partir de las grutas y la necrópolis, y dado el gran número de turistas que pasaban por ambas zonas, y el tiempo necesario para inspeccionar correctamente la zona, iba a ser casi imposible emprender otra excavación a gran escala.

Zander se detuvo junto a un mausoleo que había pertenecido a la familia Aelia y que, según dijo, correspondía al imperio de Antonino Pío (así llamado porque había promulgado un edicto senatorial por el que deificaba a su predecesor, Adriano), que se había iniciado en el año 138. Se trataba de uno de los mausoleos más sencillos, sin rastro de los elegantes revestimientos de mármol que cubrían las jambas de las puertas de otras tumbas. (Se da por hecho que los obreros de Constantino despojaron el mausoleo de su dintel.) Zander me invitó a inspeccionar aquel espacio grisáceo y a fijarme en la pequeña escalera que llevaba hasta un balcón usado para las celebraciones fúnebres. Zander me explicó que las familias solían reunirse en aquellos terrados para compartir lo que definió como «banquetes con los muertos», que por lo general tenían lugar el primer y el último día del periodo de luto, así como para conmemorar el nacimiento del difunto. Los paganos romanos creían que los muertos seguían consumiendo alimentos en la otra vida, y sus urnas y sus tumbas contaban con huecos y «pozos de las libaciones» por los que sus familiares vertían vino y comida.

Le pregunté por qué a muchas de aquellas tumbas les habían arrancado de manera bastante brusca la parte superior. Zander levantó la vista y entrecerró los ojos. «Eso lo hicieron los arquitectos de Constantino para evitar que los remates de los mausoleos tocaran el suelo de la basílica.»

De los diecinueve sepulcros que habían sobrevivido en la necrópolis, unos pocos aún estaban siendo restaurados. Las fachadas exteriores de ladrillo de aquellos en los que los trabajos ya habían concluido mostraban un brillo rojizo casi festivo. Las que aún no estaban reformadas parecían haber resistido tempestades de sal durante tres inviernos seguidos. Zander se detuvo delante de una para señalar uno de los pocos símbolos inequívocamente cristianos de la necrópolis.<sup>9</sup>

Zander me llevó hasta el muro posterior de la tumba. Parecía que unos obreros de Constantino habían recogido un pedazo de carbón afilado poco antes de sellar la necrópolis y lo usaron para dibujar un retrato emborronado de Pedro. Ese retrato al carbón de Pedro no resultaba tan raro como un mosaico de techo del siglo III que Zander no tardó en señalar en otro mausoleo, en ese caso perteneciente a la familia Iulii, que era único monumento funerario enteramente cristiano de la necrópolis.

Se ha considerado que el mosaico de techo del mausoleo de la familia Iulii es el hallazgo más importante, por lo concluyente, realizado durante las excavaciones de la necrópolis vaticana, aunque lo cierto es que estuvo a punto de perderse para siempre. Cuando los arqueólogos del Vaticano accedieron a aquella tumba pequeña, de menos de tres metros de longitud, y empezaron a retirar la tierra, se fijaron en que en sus paredes había imágenes que parecían cristianas: a la izquierda, el Buen Pastor; a la derecha, Jonás cayéndose de una barca y siendo engullido por un monstruo marino mientras dos pescadores seguían, atónitos, en la proa de la embarcación. Encajadas en el mosaico de la pared, alrededor de aquellas imágenes, había miles de teselas fabricadas con pasta de vidrio, verdes y doradas, dispuestas simulando una compleja maraña de hojas de parra. La tumba de los Iulii era de las pocas en la necrópolis que tenía un techo abovedado, y fue por ahí por donde los arqueólogos accedieron al interior del sepulcro. Cuando los encargados de la excavación consiguieron retirar toda la tierra, alzaron la vista y descubrieron con horror el asombroso mosaico que acababan de destruir parcialmente.

Empleando un uso más elaborado del fondo de mosaico vidriado con hojas de parra de las paredes, el mosaico representaba a su Jesús imberbe como un dios del sol con túnica blanca guiando a dos caballos también blancos a través de un cielo dorado, entre un estallido de gruesos haces de luz. Pasó a conocerse como Cristo-Helios y actualmente es el único ejemplo conocido de esa imaginería devocional mixta. De una belleza casi inimaginable, el mosaico del Cristo-Helios —el mosaico cristiano más antiguo de que se tiene conocimiento— sugiere hasta qué punto existía fusión entre la iconografía cristiana preconstantiniana y el paganismo romano. Y arrojaba luz sobre el difícil descubrimiento psíquico que Jesús representaba realmente. Al intentar entender a su dios, los primeros cristianos de Roma seguían sujetos a ideas paganas que les resultaban conocidas.

Zander me llevó hasta algunas de las primeras tumbas de la necrópolis, muchas de las cuales estaban ubicadas cerca del monumento escultórico a Pedro mencionado por Gayo, el cristiano romano. Algunas de aquellas tumbas se habían inspeccionado brevemente en el siglo xvii, cuando la instalación del baldaquino del altar mayor —la escultura de bronce de Bernini cuyo peso es de casi cincuenta toneladas— obligó a reforzar los

cimientos de la basílica. El primero de los mausoleos de la necrópolis, me contó Zander, era seis décadas posterior a la fecha tradicionalmente atribuida al martirio de Pedro. El margen de tiempo era muy amplio en una sociedad sujeta a las expansiones y reveses socioeconómicos de Roma. Los enterrados más cerca de Pedro eran evidentemente pobres, y muchos de sus cuerpos se habían sepultado sin sudario en zanjas simples y poco profundas. Cuanto más se alejaba uno de la tumba de Pedro, más ricos eran los enterrados en la necrópolis. Hasta el siglo III ninguna figura cristiana importante es enterrada en su suelo, tal vez a causa de la asociación poco atractiva entre la Colina Vaticana y la población inmigrante del Trastevere. Con todo, de manera gradual, la necrópolis fue adquiriendo popularidad como lugar de sepultura. Los cristianos seguían a Pedro; los paganos seguían la moda.

No todo el mundo coincidía con Zander en la datación de algunas de aquellas primeras tumbas. El teólogo Peter Lampe escribe que las primeras tumbas de la necrópolis no son anteriores a mediados del siglo II, algo menos de cien años después de la fecha tradicionalmente aceptada de su martirio. A pesar de ello, Lampe cree que los sepulcros más próximos a la tumba de Pedro —colocados, en muchos casos, en ángulos que dan a entender que se intentaba conseguir aquella proximidad en un espacio cada vez más limitado— eran probablemente criptocristianos, teniendo en cuenta que «no era deseable, al menos durante los dos primeros siglos, que el cristiano medio publicitara abiertamente su cristianismo, y mucho menos que lo grabara en piedra». También cree que es probable que hubiera enterramientos anteriores cerca de Pedro, pero que prácticamente todos se han perdido con el tiempo. Mientras uno se paseaba por aquella necrópolis, bajo metros y más metros de tierra y mármol, era fácil olvidar que todos aquellos entierros habían tenido lugar a la luz del día, y que eran objeto de las intervenciones y los caprichos del mundo externo en una medida mucho mayor que la que podía afectar a los cristianos enterrados en catacumbas.

Mientras Zander ascendía hacia un rellano flanqueado por columnas que en otro tiempo habían formado parte del altar de Calixto, del siglo XII, tras el cual se alzaba la única columna superviviente del monumento escultórico mencionado por Gayo, le pregunté cómo podía uno estar seguro de que la

tumba de Pedro se encontraba ahí. Él me respondió con la postura oficial de la Iglesia sobre el asunto. «Se cree —dijo— que los restos mortales son los del santo apóstol Pedro.»

La posición de la Iglesia católica sobre ese asunto había sido, como mínimo, cuestionada. En el interior de la cúpula de la basílica de San Pedro, alrededor de su borde inferior, se reproducen en latín las palabras que Jesús dice a Pedro en el Evangelio según San Mateo: «*Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et tibi dabo regna caelorum*». Los católicos también se basan en el último capítulo del Evangelio según San Juan («Apacienta a mis ovejas») para aportar una prueba más de que Jesús entregó el poder administrativo a Pedro, que para la mentalidad católica ejerce como el mejor intérprete de lo que significó su ministerio en la tierra y de lo que plantea su reino divino, una especie de Mesías subalterno.

Por desgracia para el catolicismo, la autoridad de Pedro nunca fue una cuestión zanjada en el cristianismo primitivo. La idea de que las llaves de Jesús del reino de los cielos otorgaban a Pedro deberes especiales —y, en consecuencia, daban autoridad a la Iglesia de Roma— no fue aceptada por algunos primeros cristianos. Nadie apeló al pasaje crucial de Mateo hasta el año 256, durante un debate entre un obispo romano y otro cartaginés. Muchos padres de la Iglesia —entre ellos Orígenes, Eusebio y Juan Crisóstomo— interpretaban que el pasaje de Mateo sobre Petros/*petra* significaba que Jesús construiría su iglesia, más que sobre Pedro el hombre, sobre su confesión. Después de todo, los poderes otorgados a Pedro también los recibieron los otros apóstoles, al menos según los evangelios sinópticos y los Hechos. Hasta el siglo v, durante el pontificado de León el Grande —que se llamó a sí mismo «heredero indigno» de Pedro, no se propuso la doctrina de la «supremacía petrina» a todas las iglesias de Occidente, acompañada de todo el peso de la autoridad papal—. (El descarado juego de poder de León hundía sus raíces en su indignación por el hecho de que a Constantinopla se le hubiera asignado el mismo peso que a Roma.) Aquella doctrina resistiría mil años antes de suscitar dudas sobre el verdadero significado de la autoridad de Pedro —y sobre si ésta permitía la existencia de una sucesión de papas aficionados a las prostitutas y a la procreación—, y llevar finalmente a la división de la cristiandad occidental.

Una respuesta protestante a la visión católica de Mateo señala en dirección a la Primera Epístola a los Corintios de Pablo: «Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo». Otros protestantes también recurren a 1 Pedro, donde «Pedro» escribe instando a los cristianos: «sed edificadas como casa espiritual», lo que interpretan como una advertencia del propio Pedro en contra de ceder una autoridad que no corresponde a instituciones terrenales. Al bando católico romano de ese debate no le ayudó un documento que, supuestamente, confiaba la autoridad secular a Roma y a toda la mitad occidental del Imperio romano. Conocido como la Donación de Constantino, se dijo que era un acuerdo firmado en el siglo IV entre Constantino y el papa Silvestre I, y que había sido redactado poco después de que Constantino dejara Roma para instalarse en Constantinopla en el año 326. Pero en realidad se trataba de una falsificación.

A la luz de ello, y de muchas, muchísimas otras cosas, resulta tentador considerar el catolicismo como una conspiración antigua para acaparar poder. Pero no sería riguroso. La autoridad papal, por más horrores de los que se demostrara capaz con el tiempo, evolucionó de manera gradual y (en la medida en que el término puede usarse para una institución creada por el hombre) natural. Lampe cita el «pluralismo teológico» del cristianismo romano hasta bien entrado el siglo II. La ciudad acogía no sólo a los cristianos protoortodoxos, sino también a marcionitas, valentinianos, carpocracianos, montanistas, cristianos judíos y quartodecimanos. Casi todas esas visiones cristianas llegaron a la ciudad desde otras procedencias, es decir, que ninguna podía atribuirse la ventaja de haberse originado en Roma. Lampe también destaca la tolerancia básica que existía entre esos grupos. Dado que eran pocos los cristianos con un gran conocimiento de lo que ocurría en las otras iglesias romanas, probablemente se veían unos a otros como miembros de una «fraternidad espiritual», «unidos por vínculos comunes». Sólo en torno a finales del siglo II, durante el obispado de Víctor I —el primer obispo de Roma nacido en África, vehemente defensor del uso del latín y excomulgador voraz—, empezaron a producirse amenazas de exclusión del tronco mayor del cristianismo.

Ireneo, según cita Eusebio, señaló que a finales del siglo II, cristianos de distintas visiones eran capaces de «acompañarse en paz» y mantenerse «en comunión». Había, sin duda, enseñanzas que se consideraban «falsas», pero se producían pocas denuncias. Gradualmente, sin embargo, iba quedando claro que los desacuerdos sobre cuestiones menores —como la fecha preferida para la Pascua— eran a menudo puntas de icebergs doctrinales de mucho mayor calado. Tras lo que Lampe describe como «empeños poco entusiastas» por parte de los obispos romanos Eleuterio (*circa* 175 -189), Sóter (*circa* 166-175) y Aniceto (*circa* 155-166), de establecer una autoridad romana más centralizada, Víctor I se convirtió en el primer cristiano en proponerse como líder indisputado de los fieles de la ciudad. A partir de ahí llegó lo que Lampe llama «el desarrollo de un episcopado monárquico en la ciudad». Después, ya todo se redujo a una simple cuestión de justificar ese desarrollo actuando intelectualmente sobre el pasado.

Antes del papado de Víctor, Ireneo había catalogado doce figuras romanas —la primera, Lino, la última, Eleuterio—, a las que imaginó ejerciendo el cargo en claro orden de sucesión. La ristra apostólica de doce líderes cristianos romanos que se remontaban, en su linaje, hasta Pedro, era obviamente algo intencionado. Lampe sostiene que esa lista no se originó con Ireneo. Aquellos doce nombres no eran una invención, sino que se habían rescatado de la miasma de la historia cristiana de Roma. Lo más importante de todo ello es que esa evolución se dio enteramente a causa de lo que Lampe denomina «factores sociohistóricos»: deberes como la supervisión de envíos de ayuda a otras comunidades cristianas del Mediterráneo y la coordinación del tesoro cristiano de Roma llevaron a un fortalecimiento inadvertido del poder del obispo de la ciudad. Hombres como Eleuterio se vieron forzados a comunicarse más con otras células cristianas en torno a Roma, a escribir cartas, a mantener cierta coherencia teológica, así como a recibir a visitantes de otras delegaciones cristianas. De manera gradual, el obispado fue incorporando un mayor sentido de la autoridad, y nació el papado.

En su favor, hay que decir de la Iglesia católica que se ha mostrado receptiva a los hallazgos de la ciencia moderna y la crítica de los textos bíblicos.<sup>10</sup> La Iglesia se ha retirado de muchos bastiones de épocas anteriores, y estudiosos católicos serios reconocen la debilidad histórica de la

creencia de que Pedro fundara la Iglesia, como también admiten que los orígenes del papado están en el siglo III. Pero la tumba de Pedro era uno de sus últimos cortafuegos, un área histórica en la que cabía permitir que se propagara la duda.

El escritor John Evangelist Walsh, cuyo relato crédulo de la exhumación de los huesos de Pedro casa bien con su segundo nombre, imagina que los primeros visitantes a la tumba del apóstol «debieron de ser hijos e hijas, sin duda algún nieto o algún otro descendiente de aquellos cristianos romanos que habían visto con sus propios ojos cómo se llevaban a Pedro para crucificarlo, que habían sido testigos del momento en que su cuerpo desfigurado, sin vida, era cubierto de tierra. Es muy difícil que aquellos primeros visitantes, con un conocimiento muy reciente y muy personal de Pedro, se hubieran equivocado sobre la localización de su tumba».

No hay, claro está, ninguna razón para asegurar que fuera así. Basta echar un vistazo al mundo, al mundo antiguo y al moderno, para constatar que no pocas creencias firmes se han desarrollado a pesar de la falta de cualquier prueba que las avale. Pensemos en tragedias estadounidenses, como el asesinato de Kennedy o los atentados del 11-S. A los pocos años de ambos hechos, centenares de personas aseguraban haberlos presenciado cuando no era así, y decenas de miles aseguraban poseer conocimientos sobre historias secretas divergentes; y eso en una época en la que la información está ampliamente disponible, en la que existe memoria fotográfica de lo que ha ocurrido, y en la que todo el mundo sabe leer y escribir. Si eliminamos esos amortiguadores empíricos, ¿qué creencias no podrían llegar a ver la luz?

La historia, en muchos aspectos, surge como un contraste entre testigos interesados y desinteresados. La historia del cristianismo primitivo está marcada por su ausencia general de estos últimos.

Pensaba en todo ello cuando Zander y yo nos detuvimos al llegar a una pequeña capilla circular situada exactamente bajo el altar mayor de la basílica, cuyas paredes y techos, profusamente decorados, parecían ilustrar con gran detalle, en relieves dorados, todos los acontecimientos narrados en los testamentos cristiano y judío. Mi guía me explicó que en otro tiempo aquel espacio había sido la cripta de la basílica constantiniana. Antes de Constantino, los cristianos habían celebrado allí mismo alguna forma



temprana de misa. A continuación Zander me hizo pasar por un pasadizo curvo que rodeaba la capilla y se correspondía con el ábside de la basílica constantiniana. Distribuidas uniformemente sobre la pared elíptica se encontraban las pinturas de los doce «papas» que supuestamente habían sucedido a Pedro en ininterrumpida sucesión doctrinal. Todos sostenían palmas, el símbolo tradicional de los mártires, aunque casi nada se sabe de la mayoría de ellos, ni siquiera si fueron o no martirizados. A continuación, Zander regresó junto a la única columna superviviente del monumento a Pedro mencionado por Gayo y me instó a fijarme en la brecha disimulada a través de la cual los encargados de las excavaciones del Vaticano habían accedido en busca de la tumba de Pedro.

Zander me explicó que cuando Pío venció al fin sus reservas personales y aprobó el intento de localizar a Pedro, nadie tenía la menor idea de lo que iban a encontrar. En cierto modo, Pío puso en serio peligro la fundación histórica del catolicismo romano. ¿Y si no encontraban nada? Los descubrimientos iniciales del Vaticano de inscripciones y sepulcros paganos en su totalidad no resultaban en absoluto prometedores. Sin embargo, junto a una tumba pagana, encontraron lo que parecía ser un cementerio que acogía siete sepulturas sencillas, muchas de ellas dispuestas en ángulos que parecían apuntar hacia una tumba central, venerada. Es más, una de ellas contenía restos diminutos de hilo de oro. Una tumba sencilla, encarada hacia otra, que contenía un metal precioso: todo sugería que aquel sepulcro pertenecía a uno de los primeros «papas» que, según la tradición, habían sido enterrados cerca de Pedro.

Encontrar la tumba de Pedro no era fácil. Excavar hacia abajo, en dirección al que se sospechaba que podía ser el lugar del enterramiento, quedaba descartado. (La lección del hallazgo del mosaico del Cristo-Helios ya estaba bien aprendida.) Los encargados de las excavaciones se vieron obligados a abrir zonas alejadas de la necrópolis y, desde ahí, proceder mediante túneles laterales hasta el punto intuido. Aun así, las excavaciones se vieron seriamente condicionadas, primero a causa del altar del siglo VI de la basílica constantiniana, que a su vez estaba rodeado por el altar del papa Calixto, del siglo XII. No había manera de pasar por ellos sin dañarlos. Durante la maniobra arqueológica resultante, se descubrieron dos muros. Al

primero se lo bautizó enseguida como «muro rojo», por la tonalidad apagada pero claramente visible del estuco. Al segundo se lo llamó «el muro de los grafitis», por los numerosos escritos, a menudo ilegibles, grabados en él. Los ladrillos del muro rojo estaban marcados con sellos que, si no el muro mismo, sí fechaban los ladrillos entre los años 146 y 161, es decir, mucho antes de la construcción de la basílica de Constantino. En cualquier caso, aquel muro rojo era importante: medía dos metros y medio de altura, dos de anchura y tenía un grosor de poco más de medio metro.

Se estimó que el muro de los grafitis era del año 250, aproximadamente. Sobre él se identificaron varios nombres e inscripciones aparentemente no cristianas, como se identificó también el primer símbolo llamado del «chirho», por el que las dos primeras letras griegas del «Cristo» se escriben superpuestas y que los primeros cristianos usaban como referencia secreta a Jesús. El muro de los grafitis, según dedujo finalmente el Vaticano, se construyó para reforzar el muro rojo en un punto en el que sus cimientos se habían debilitado. Su abundancia de inscripciones cristianas había sido, al parecer, lo que había impedido después que aquel modesto parapeto fuera destruido.

A los pies del muro rojo, los encargados de las excavaciones dieron con los primeros restos de esqueletos, que databan del siglo IV. A partir de ese punto, se descartó el uso de herramientas. Procediendo con las manos, los operarios excavaron dos palmos más, hacia abajo, y se encontraron con otra tumba que, según sospechaban (y según certificó después un estudio), era del siglo I. Se convocó al papa Pío XII. Mientras los arqueólogos reunían los huesos dispersos del sepulcro, aquel pontífice flaco, de nariz afilada, los observaba desde un gran sillón. La mayor parte de los 250 huesos y fragmentos que encontraron los operarios eran pequeños: falanges de dedos de manos y pies, trozos de vértebras, de costillas. Pero también había algunos pocos más grandes, fémures y tibias intactos. Todos se llevaron para su estudio.

En verano de 1968, el papa Pablo VI realizó el «feliz anuncio» de que «las reliquias de san Pedro se han identificado de un modo que creemos convincente». Los métodos «muy pacientes y rigurosos» usados por el Vaticano, aseguraba Pablo VI, apuntaban todos «a un resultado que creemos

positivo». Lo que no quedaba de entrada claro en la proclamación de Pablo VI era el hecho de que las «reliquias» en cuestión habían sido halladas tres décadas antes. El largo lapso de tiempo transcurrido entre el descubrimiento, el estudio y la confirmación se debía a lo que se ha descrito como «tal vez la más lamentable y egregia pifia de la historia de la arqueología».

«Cuando encontraron el sepulcro de Pedro —me explicó Zander— era el sepulcro central. Se trataba más bien de una zanja. Y los otros sepulcros partían radialmente de él. Había estado muy en activo, se le había dedicado mucha atención, había sido muy restaurado. Encontraron huesos aquí, muchos huesos, pero había problemas. La situación era confusa.»

En parte, lo que lo hacía todo tan confuso era la ignorancia de los encargados de la excavación respecto a lo que habían descubierto. Creyendo que el muro rojo era el monumento de Gayo, construido expresamente para Pedro, no entendían por qué parecía haber sido construido exactamente sobre el sepulcro de éste. En realidad, con su construcción se había dividido la tumba en dos, y ni siquiera de manera elegante, pues formaba una intersección con ella en un ángulo difícil de cien grados. Con todo, el primitivo, modesto edículo que rendía tributo a Pedro se había erigido claramente en aquel muro rojo tan curiosamente situado.

No era de extrañar que los arqueólogos se sintieran tan confundidos. Los primeros cristianos romanos, al parecer, habían optado por honrar a Pedro destrozando la unidad sagrada de su tumba. Peter Lampe, en un texto apasionante de investigación histórica, sostiene lo siguiente: el muro rojo se construyó antes que el edículo e, inicialmente, no tenía nada que ver con Pedro. Otro romano había decidido construir su mausoleo (probablemente bastante suntuoso) y su plan llevó a que el sepulcro de Pedro, que aún se veneraba en secreto, se dividiera por la mitad. Los cristianos no pudieron impedirlo, porque los que construyeron el muro rojo no eran cristianos sino paganos, y los cristianos eran pobres. En algún momento posterior, cuando la situación social había cambiado lo bastante como para permitir un mayor reconocimiento público del sepulcro de Pedro, se construyó el edículo pegado al muro rojo. Pruebas de la teoría de Lampe pueden encontrarse en forma de una inscripción próxima. La inscripción en cuestión, un pez grabado en la pared, podría no haber sido producto de una devoción espontánea, sino más

bien una manera de que unos cristianos indicaran a otros la manera de localizar su lugar de veneración, ahora obstruido. Por más convincente que Lampe consiguiera que suene todo lo que expone, seguía habiendo algunas incertidumbres e imponderables, y los complejos trabajos de los especialistas (una muestra: « $F10 = \gamma \approx \theta$ . Cuando  $\theta$  se construyó, su borde superior quedaba o bien por debajo o a la derecha de la superficie original») continúan. Y continuarán siempre.

El estudio de los huesos que encontraron los encargados de las excavaciones a los pies del muro rojo fue llevado a cabo por el médico personal del Papa, algo que seguramente situó la investigación en un terreno no exactamente imparcial. El Vaticano no anunció públicamente las excavaciones, ni las labores de exhumación, y durante varios años la Segunda Guerra Mundial supuso la interrupción de su empeño. Con todo, a partir de la simple observación de los huesos exhumados no tardó en determinarse que había tres fémures y cuatro tibias. Por más decepcionante que resultara, la conclusión era clara: si aquéllos eran los huesos de Pedro, con ellos se habían mezclado los de alguna otra persona. Es más, uno de los huesos había pertenecido a una mujer. A ese revés pronto siguió otro: una cuarta parte de los huesos encontrados eran de vaca, de caballo, de oveja y de cabra.

Cuando se reanudaron las excavaciones, se encontraron unas marcas bastante borradas en una zona del muro rojo que el muro de los grafitis había ocultado previamente: eran las cuatro primeras letras griegas del nombre de Pedro (el resto estaba destruido) y, debajo, otras tres letras, también griegas: ENI. Al fin, los arqueólogos vaticanos contaban con una prueba definitiva de que aquel lugar de enterramientos estaba vinculado a Pedro. Juzgaron que la inscripción debía de haberse realizado alrededor del año 250, poco antes de que se construyera la pared de las inscripciones. Entretanto, en aquella pared propiamente dicha, muchas de las palabras escritas en ella se habían ido borrando desde el inicio de las excavaciones, hacía ya una década, a causa de la elevada humedad de la necrópolis. Una arqueóloga con la formación adecuada, Margherita Guarducci, fue contratada finalmente para que estudiara el muro de los grafitis. Guarducci consiguió traducir algunas frases

que, hasta ese momento, se habían resistido a los encargados de los trabajos. «Hombres cristianos enterrados cerca de tu cuerpo», rezaba una inscripción apenas legible que, según estimó, se había grabado allí alrededor del año 300.

En 1963, cinco años después de que Pío XII muriera profundamente decepcionado de que los huesos de Pedro no se hubiesen identificado de manera inequívoca, y poco después del fallecimiento de su sucesor, Juan XXIII, Guarducci formuló la inocente pregunta de qué más se había encontrado en la tumba. Le hablaron del primer hallazgo de huesos y entonces, para su asombro, de unos huesos que, a principios de la década de 1940, se habían encontrado en un hueco pequeño, camuflado, en el muro de los grafitis y que monseñor Ludwig Kaas guardó en secreto en los aposentos papales. Aquello ocurrió en el punto más bajo de las relaciones de Kaas con los encargados de las excavaciones. Kaas, que las dirigía, no era arqueólogo, y muchas veces sus sugerencias molestaban a quienes ocupaban posiciones inferiores a la suya. Kaas había hecho el descubrimiento por casualidad una noche, cuando los arqueólogos ya habían terminado su jornada de trabajo. Tenía por costumbre inspeccionar la zona porque creía que los encargados de las excavaciones dejaban con demasiada frecuencia fragmentos de huesos humanos entre los demás escombros. En el interior del muro de los grafitis Kaas encontró dos monedas corroídas, varios fragmentos de huesos (algunos de tamaño considerable), unos pedazos de tela y algo de hilo. Kaas, inexplicablemente, no informó a los demás de su hallazgo. Guarducci supo que todavía se encontraban en los aposentos papales, en una caja mal etiquetada. La arqueóloga llegó a la convicción de que aquellos huesos habían sido ocultados en el muro de los grafitis, seguramente a instancias del propio Constantino, y eran en realidad de Pedro. Cuando presentó su argumentación sobre la procedencia de aquellos huesos ante el Papa, en 1962, se decidió que éstos, finalmente, fueran sometidos a estudio.

Como los huesos del muro de los grafitis no equivalían ni mucho menos a un esqueleto completo, la información que dicho estudio podía revelar era limitada. Determinar aspectos como el sexo, la altura y la tipología del cuerpo era posible, pero difícil. Descubrir algo sobre la causa de la muerte, imposible. El examinador no tardó en convencerse de que aquellos huesos eran los de un hombre, pero incluían también el esqueleto casi entero de un

ratón.<sup>11</sup> De los fragmentos humanos, los más intactos correspondían a huesos de piernas. La gran cantidad de pedazos de cráneo y de dedos llevó al estudioso a determinar que aquel conjunto óseo había sido trasladado hasta el interior del muro en algún tipo de bolsa o receptáculo, porque mediante un transporte manual, probablemente, aquellos huesos tan diminutos se habrían esparcido. Según sus conclusiones finales, los huesos se correspondían con los de un hombre mayor de complexión robusta. Dos de sus hallazgos más interesantes giraban en torno a la interacción de los huesos con su entorno. A diferencia de los del ratón, blancos, limpios, los restos encontrados en el muro de los grafitis tenían adheridos restos de tierra endurecida, lo que apuntaba a que llevaban un tiempo enterrados en tierra suelta —del tipo que podría encontrarse en una zanja poco profunda usada para dar sepultura a un criminal ejecutado y enterrado a toda prisa—. Es más, algunos de los huesos estaban manchados de rojo oscuro, tal vez tinte, lo que sugería que después de haber sido exhumados, los huesos habían estado envueltos en una tela de color púrpura con hilos de oro.

Según las pruebas disponibles, los huesos habían sido enterrados, exhumados, envueltos en tela y ocultos en el muro de los grafitis. Todo ello había ocurrido en un orden incierto, en unas fechas imposibles de conocer. A Guarducci, tras valorar aquellas conclusiones, le vino a la memoria la inscripción PETROS ENI. Volvió a centrarse en aquella frase que inicialmente la había desconcertado, y averiguó que en ciertos tipos de griego antiguo, *eni* se había usado en ocasiones como contracción de un verbo que significaba «estar dentro». Según aquella lectura, la inscripción significaba otra cosa: «Pedro está dentro».

Poco después de formular su teoría, se reunió con el nuevo pontífice, Pablo VI, que además era un amigo de su familia, para compartir con él sus ideas. Después de oírla, el Papa solicitó más análisis para determinar si la tierra pegada a los huesos coincidía con la de la base del muro rojo (se estableció que sí), y si los diminutos filamentos de tela encontrados entre los huesos eran en realidad de oro puro (lo eran). Dada la torpeza del hallazgo, la manipulación de los huesos, y la escasa difusión de ciertas informaciones, esos hallazgos dejaban unas lagunas inmensas. ¿Por qué no podían ser aquellos huesos de algún otro cristiano importante? Si eran de Pedro, ¿por

qué se habían ocultado de manera tan tosca? ¿Cuál era la antigüedad exacta de los huesos? La datación por carbono daba un espectro temporal de unos doscientos años, demasiado amplio para responder la pregunta.

Además, en el siglo xx se descubrió en Jerusalén algo que podría ser la tumba de Pedro, en un monasterio franciscano conocido como Dominus Flevit. En 1952, un monje que realizaba unas excavaciones encontró por accidente una cripta que contenía los sarcófagos de una María, una Marta, un Lázaro y un Simón bar Jonas. María, Marta y Lázaro eran nombres de destacados seguidores de Jesús, pero nunca hasta entonces habían estado tan estrechamente vinculados a Pedro. La creencia de que el sarcófago de ese Simón bar Jonas contiene los restos mortales del Pedro histórico nunca ha trascendido los límites de las teorías marginales y excéntricas, ejemplificadas a la perfección por F. Paul Peterson, que en 1960 publicó su panfleto anticatólico *¡Descubierta recientemente la tumba de Pedro en Jerusalén!* (En sus páginas, entre muchas otras digresiones, uno descubre que «Abraham Lincoln fue asesinado por un católico romano y que todos los que participaron en aquella espantosa conspiración eran católicos, o habían recibido educación católica».) En efecto, algunos franciscanos con los que hablé en Jerusalén parecían dispuestos a contemplar la posibilidad de que la tumba de Pedro no estuviese en Roma. Le pregunté a uno de ellos qué significaría para él semejante terremoto en la tradición católica. «Nada», me respondió.

## X

Volví a seguir a Zander, que se acercaba a la tumba de Pedro. El esplendor imperial romano de la necrópolis dejaba paso ahora al estilo más duro y aséptico de la arquitectura moderna. El recuadro de tierra por el que los encargados de los trabajos habían excavado se encontraba cubierto por una plataforma tenuemente iluminada, de rejilla metálica, que en su parte central componía una especie de tablero abierto que permitía a los visitantes mirar hacia abajo y contemplar varios fragmentos rotos de mármol que databan de los siglos II y III.

Mientras Zander y yo caminábamos por la zona, le pregunté por los interrogantes que aún rodeaban los huesos de Pedro. «Ésta es la tumba de Pedro —dijo, mirando a su alrededor—. ¿Qué huesos? Ésta es la tumba de Pedro. No nos jugamos la reputación a si éstos son o no los huesos reales de Pedro. Lo importante para nosotros es que este sitio se ha identificado con absoluta certeza. —Miró hacia atrás—. Y aquí están.»

Tras una reja de bronce, una vez más en la grieta del muro de los grafitis de la que hacía sesenta años monseñor Kaas los había rescatado sin querer y los había envuelto en una tela púrpura, los huesos que según el Vaticano eran de Pedro se guardaban en diecinueve cajas de plexiglás con acolchado de goma, marcadas todas con el sello papal. Estaban clasificados según las partes del cuerpo a las que correspondían. La caja más grande, y la más visible, contenía el hueso mejor conservado: la tibia izquierda. En otra caja de menor tamaño, se conservaba el esqueleto del ratón, lo que lo convertía en el *Mus musculus domesticus* más sagrado de toda la cristiandad. Aquellos huesos llevaban allí desde 1968, cuando, tras una ceremonia breve presidida por Pablo VI, se habían devuelto a su antiguo escondite.

La historia verificable que conducía hasta aquellos copos de calcio, hasta aquellos frágiles tubos huecos, sin tuétano, era tan difícil de cuantificar como todos los puntos del universo bañados por la luz de alguna estrella. El complejo restaurado en el que reposaban resultaba sólo un poco más real. Antes mayoritariamente pagano, con el tiempo totalmente cristiano, usado no una, sino dos veces como base para construir sobre él, perdido y redescubierto. Era una analogía casi perfecta del cristianismo: sus orígenes parecían claros pero de hecho resultaban profundamente opacos, su mensaje era aparentemente obvio pero de hecho resultaba profundamente misterioso, su influencia contemporánea parecía estar externamente asegurada, pero de hecho corría un serio peligro.

Antes de que cualquier poderosa basílica se erigiera en su ciudad, los cristianos romanos tenían una cosa: su experiencia en el seno de una tradición. Ellos, como todas las personas de todas las fes, procesaban su experiencia mediante lo que la mantenía, los detalles que la rodeaban, pero también a partir de las interferencias, las sensaciones, que extraían de ella. Su religión, como todas las religiones, era un mecanismo de desciframiento de



experiencia: la creencia precede necesariamente a cualquier historia que pretenda explicar. Los primeros cristianos no abandonaron el judaísmo porque vieran al hombre al que conocían como Jesús resucitar en Jerusalén: todo relato de aquella resurrección es de terceros, y todo lo que se sabe de las mujeres y los hombres, como Pedro, que fueron los primeros en seguir a Jesús, sugiere que su alejamiento del judaísmo fue prolongado, difícil, y que a menudo creó resistencias. Los primeros cristianos que no conocieron a Jesús ni el judaísmo creían porque otros llegaron hasta ellos con historias que pretendían explicar la confusión de su mundo y aliviarlos por las dolorosas posiciones que todos los individuos ocupaban en él. Una de las figuras más coherentes en aquellas historias era, claro está, el terco, el testarudo, el creyente tan a menudo equivocado al que conocían como Pedro.

Me preguntaba si Zander hablaría por él y no en nombre del Vaticano.

—¿Y qué cree usted?

Él se quedó un rato pensando, apartó la vista, reflexionó un poco más y aspiró hondo.

—Hablando desde el punto de vista arqueológico, creo que éstos son probablemente los huesos de san Pedro.

El cristianismo se inicia con un cuerpo desaparecido.

Hoy, una de sus expresiones más antiguas y generales basa su legitimidad en unos restos mortales que sí existen. No estaba seguro de si se trataba de un avance o de un retroceso. Zander y yo salimos de nuevo a la superficie, y yo crucé la *piazza* de la basílica de San Pedro. No había dejado de llover. Los testigos de Bernini seguían mirando sin ver.

# Andrés

*Iglesia de San Andrés, Patras, Grecia*

CRISTIANOS CORINTIOS · ANDRÉS Y  
LA HOMBRÍA · EL SECRETARIO DE  
PRENSA DE LOS DOCE · LA IGLESIA  
DE SAN ANDRÉS · LOS VIAJES DE  
ANDRÉS · EL PADRE ESPIRIDÓN ·  
CRISTO PANTOCRÁTOR · LOS HECHOS  
DE SAN ANDRÉS · YEHOHANAN BEN  
HAGKOL · AMIGOS

## I

En numerosos desplazamientos por Grecia las rutas tienden a lo caótico, a lo indirecto, y obligan a cambiar de tren cinco o seis veces, pero ir de Atenas a Patras era muy sencillo gracias a una línea ferroviaria nueva y espléndida construida con motivo de los Juegos Olímpicos de 2004. El trayecto transcurría casi en su totalidad paralelo a la costa, y atravesaba un istmo estrecho antes de adentrarse en la península del Peloponeso. Tras pasar por otra población griega más, tan encantadora que daba rabia, me volví hacia Arman, un joven estudiante de ópera, de Chicago, y le dije que no me imaginaba viviendo en un lugar tan bonito. Me volvería loco.

—No sé si te servirá de algo —me dijo Arman—, pero Camus dijo más o menos lo mismo.



Arman y yo llevábamos cuatro meses viviendo en Italia —éramos dos de los muchos merecedores de un premio descabellado que concede anualmente la American Academy de Roma, que consiste en acoger a escritores, artistas plásticos y estudiantes en una mansión y alimentarlos y dejarlos en paz durante un año. Para nuestra frustración, Arman y yo no hacíamos casi nada en nuestra mansión romana situada en lo alto de una colina. Cuando le hablé de mi viaje a Grecia, él se ofreció voluntario para acompañarme.

El tren se detuvo brevemente en Corintio, y yo aproveché para sacar de la bolsa mi Nueva Versión Estándar Revisada de la Biblia y releer las dos epístolas de Pablo a los corintios. El sur de Grecia comprendía la provincia romana de Aquea, y en el siglo I Corinto era su soñolienta capital, conocida sobre todo por su artesanía. También era el punto más meridional de la misión conocida de Pablo. Las creencias de su Iglesia, y las dificultades a las que se enfrentaba, son actualmente las mejor reconstruidas de todo el cristianismo primitivo, gracias a la profusión de detalles que Pablo proporciona en sus cartas a los creyentes que residían allí.

Pablo escribió 1 Corintios tras una estancia de un mes, aunque al parecer aquélla era su segunda epístola a la comunidad. Finalmente regresó a Corinto, pero durante la visita se sintió profundamente insultado. Escribió otra carta, hoy perdida y conocida como la Epístola de las Lágrimas, que según se cree contenía la respuesta de Pablo al maltrato recibido. Con el tiempo se calmó y escribió 2 Corintios, que es en realidad su cuarta misiva a la comunidad.<sup>1</sup> Lo que motivó la Primera Epístola a los Corintios —técnicamente, la segunda— fue la petición que sus defensores locales le hicieron de que los orientara sobre varias cuestiones.

En la Iglesia corintia existían serias divisiones, pues algunos cristianos se declaraban leales a Pablo y otros cristianos se declaraban fieles a otros. Algunos de los que eran fieles a Pablo decían haber sido bautizados por él, algo que Pablo, con altura de miras e intentando sembrar la paz, dice que eso no es posible, dado que «a ninguno de vosotros he bautizado, sino a Crispo y a Gayo». La facción corintia partidaria de Pablo también informó a éste de que había «inmoralidad sexual» en la comunidad, incluido un hombre que «tiene la mujer de su padre». En la epístola, Pablo recuerda a los corintios que previamente ya les había pedido «que no os juntéis con los fornicarios». Sin embargo, una facción corintia defendía que era el sexo en sí mismo lo que era inmoral. Pablo sostiene que eso, sencillamente, no es así, aunque afirma que «el que la da en casamiento hace bien, y el que no la da en casamiento hace mejor». Al parecer, algunos corintios recurrían a la cena eucarística para emborracharse. Pablo: «Pues qué, ¿no tenéis casas en que comáis y bebáis?». Durante esas cenas eucarísticas, había al parecer corintios ricos incapaces de avenirse a comer junto con personas de clase

socioeconómica inferior. En efecto, ya en los orígenes de la propia religión encontramos a unos cristianos que humillan a otros durante la Cena del Señor por el monstruoso crimen de ser pobres, pero eso no debería ser ninguna sorpresa: los ciudadanos del Imperio romano pertenecían a una de las sociedades más económicamente estratificadas y con conciencia de clase que el mundo ha conocido. Con todo, la indignación de Pablo alcanza un punto de no retorno: «¿Qué os diré? ¿Os alabaré? En esto no os alabo». Finalmente, el uso de visiones proféticas y de lenguas se había descontrolado tanto, al parecer, que un corintio, en pleno trance, había proferido una maldición contra el propio Jesús, lo que desembocó en la larga diatriba, cuidadosamente planteada, contra el abuso de las visiones y el don de lenguas, que, según él, volvía «improductiva» la mente. Tal vez la parte más divertida de todo el corpus paulino son las reglas básicas que establece para que rijan el uso del don de lenguas. «Si habla alguno en lengua extraña, sea esto por dos, o a lo más tres, y por turno.»

En 2 Corintios, Pablo se vio obligado una vez más a enfrentarse al hecho de que muchos corintios no se sentían impresionados por él. Pablo cita a uno de sus oponentes: «... las cartas son duras y fuertes; mas la presencia corporal débil, y la palabra menospreciable», y recuerda a su público que si bien otros maestros con más pedigrí y más impresionantes físicamente pueden haber pasado tiempo con los corintios, él, Pablo, a diferencia de esos hombres ociosos «no os he sido carga» con la necesidad de alimentos y alojamiento gratuito, a pesar de que Pablo creía que, en tanto que evangelista, tenía derecho a ambos. Es más, aquellos otros visitantes predicaban un evangelio distinto al de Pablo, lo que le lleva a compararlos con Satanás, que «se disfraza como ángel de luz». Aunque Pablo admite que «puede que sea tosco en la palabra», destaca todo lo que ha sufrido durante su misión, desde «encarcelamientos» hasta «incontables azotes», pasando por un naufragio. Además de todo ello, Pablo asegura que «sobre mí se agolpa cada día la preocupación por todas las iglesias». Promete una tercera visita durante la que, según dice, «no seré indulgente, pues buscáis una prueba de que habla Cristo en mí».

Estas epístolas resultan excepcionales no sólo por la gran cantidad de información que aportan sobre las confusiones y luchas que afectaban a la comunidad corintia, sino también por lo mucho que revelan sobre la personalidad agridulce de Pablo. Cuando se leen no como escrituras sino como las palabras afectuosas, en ocasiones dolidas de un hombre que dirige las acusaciones y las preocupaciones a un público específico, históricamente concreto, éstas reverberan con la fuerza privilegiada de una carta interceptada, que es lo que de hecho son ambos textos. Yo mismo, por un instante, podía ver y oír tanto a los cristianos corintios como al propio Pablo. Al salir de Corinto camino de Patras y cerrar mi Biblia, abandonaba los focos de la historia, de los hechos cristianos, y franqueaba el telón de terciopelo de la leyenda del cristianismo. Andrés, el apóstol cuyo misterio resultaba el menos explicable desde el punto de vista histórico, había sufrido martirio en Patras.

## II

Arman y yo llegamos a Patras demasiado tarde para hacer otra cosa que no fuera irnos a beber. Acabamos la noche en una discoteca desolada, de una tristeza inquietante, llamada Disco Room. Cuando, a las tres de la madrugada, salimos del local y miramos hacia un extremo de Agios Andreou, la avenida principal de la ciudad, vimos una cruz en aspa brillante que identificaba la principal iglesia de Patras, del mismo nombre, que se alzaba en una plaza. Arman, tras contemplar un buen rato aquella cruz distinta, me preguntó si yo también la veía. Él, que era judío, pareció bastante aliviado cuando le dije que sí.

En términos heráldicos, esa aspa se llama sotuer, aunque es más conocida como «cruz de San Andrés». Como tal se encuentra en diversas banderas, muchas de ellas correspondientes a tierras que se atribuyen una u otra relación con la supuesta misión del apóstol. La bandera de Escocia exhibe la cruz de San Andrés, lo mismo que la Union Jack británica y la bandera de la marina rusa. Andrés es patrón de Rumanía, Luxemburgo, Ucrania, Rusia, Escocia y, por supuesto, Grecia, donde se lo venera con gran

fervor. En griego, *andreas* significa algo así como «masculino», «viril» o «valiente». Un especialista considera que dicho nombre era «muy excepcional» entre judíos, y son muchos los que se han preguntado si Andrés, como su hermano Simón, no tendría otro nombre hebreo que los evangelios no recogen.

Según el Evangelio según San Juan, Andrés fue el primero de los doce en recibir la llamada, tras lo que incorporó al círculo de Jesús a Pedro, que llegaría a ser el apóstol más famoso de todos. Según Marcos, Andrés se encuentra con Jesús cuando éste inicia su carrera pública en Cafarnaún, tras lo que entra en «casa de Pedro y Andrés» y sana a la suegra enferma de Pedro. Posteriormente, en Marcos, cuando Jesús se dispone a resucitar de entre los muertos a la hija de Jairo, «uno de los principales de la sinagoga», prohíbe explícitamente a todos que le sigan, «sino a Pedro, Jacobo y Juan», apóstoles que han recibido, en los tres casos, apodos de Jesús y que posteriormente serán los únicos testigos de las señales con las que se demuestra su poder: la resurrección de la hija de Jairo, la transfiguración, la enseñanza del monte de los Olivos (durante la que Jesús profetiza la destrucción del templo) y la agonía de Getsemaní previa a la detención. A pesar de ser el hermano de Pedro, a Andrés se le niega el acceso a ese círculo de los «tres discípulos íntimos».

Mateo, por su parte, menciona a Andrés sólo una vez más allá de su lista de los doce. La razón por la que Andrés desaparece de la historia de los evangelios sinópticos es uno de los muchos misterios narrativos del Nuevo Testamento. Sin que se sepa por qué, el Evangelio según San Juan incorpora, comparativamente, bastantes contenidos únicos sobre el apóstol. En primer lugar, ese evangelio lo sitúa en Betania, a unas ochenta millas de Cafarnaún —un viaje a pie de varios días—, donde al parecer es miembro del grupo que rodea a Juan el Bautista. Cuando éste llama a Jesús, que pasa de largo, «Cordero de Dios», Juan nos dice que dos de los discípulos del Bautista empiezan a seguir de inmediato a Jesús. Uno de esos jóvenes es Andrés.

Tras pasar un día con Jesús, Andrés se va a buscar a su hermano Pedro y le dice: «Hemos hallado al Mesías», y lo lleva en presencia de Jesús. A partir de ese momento, Andrés está ausente del Evangelio según San Juan hasta el momento de la multiplicación de los panes y los peces, cuando se dice que es

él quien señala a un niño «que tiene cinco panes de cebada y dos pececillos», que Jesús procede a usar como materia prima de su milagro. Su siguiente aparición no se da hasta que «unos griegos» (tal vez no sea casualidad que se trata de ciudadanos de su futuro protectorado espiritual) se acercan a Felipe y le muestran su interés por conocer a Jesús. La reiterativa narración de lo que ocurre a continuación («Felipe fue y se lo dijo a Andrés; entonces Andrés y Felipe se lo dijeron a Jesús») supone la última de las apariciones de Andrés en el evangelio.

Un escritor cristiano popular se imagina a Pedro y a Andrés aceptando mansamente los roles que se les asignan —uno glorioso y merecedor de veneración, el otro oscuro y marginal— en la tradición evangélica. «Para hacer justicia a ambos —escribe— digamos que Pedro se convirtió en el pescador de hombres en masa, y Andrés, en pescador de individuos.» Sin embargo, las pocas apariciones de Andrés en los evangelios parecen mostrarlo como figura mediadora. Andrés presenta a Pedro a Jesús, señala al niño con los panes y los peces y se ocupa de los griegos que vienen a saludar a Jesús de parte de Felipe. Sucumbiendo a los inevitables anacronismos del cristianismo popular moderno, el Andrés de los evangelios es una especie de secretario de prensa: invisible salvo cuando Jesús necesita que dé un paso al frente y demuestre su valía.

### III

Arman y yo pasamos gran parte de nuestra primera mañana en Patras trabando conocimiento emético con los distintos recipientes de porcelana del baño de nuestro hotel. Una vez que aquella experiencia espantosa fue remitiendo, lo único que conseguí mantener en el estómago fue un pomelo. Mucho rato después le pregunté a Arman si quería acompañarme a dar un paseo por Agios Andreou hasta la iglesia de San Andrés. Su respuesta fue una mirada silenciosa, enigmática. Me fui solo.

Agios Andreou era una calle formada por fases bruscas e inequívocas. Cerca del puerto de embarque de la ciudad, por ejemplo, había una superabundancia de bancos, que daban paso a los bares y los cafés por los



que la noche anterior Arman y yo habíamos ido arrastrándonos. A éstos los seguían tiendas y muebles, gasolineras, naves industriales cubiertas con grandes carteles y otros variopintos establecimientos. Un crucero gigantesco —todo un barrio flotante de nueve plantas— zarpaba en ese instante y, mientras yo caminaba, casi me daba alcance: era casi como si, en un número cómico, estuviera siguiéndome. Bajo el sol radiante, su casco metálico resultaba tan difícil de mirar como un inmenso sol blanco. (De noche, aquellos barcos parecían inmensas esculturas de luz flotando en el silencio interestelar del espacio.) Cuando el crucero empezó a alejarse tuve ocasión de ver mejor la bahía de Patras, que alojaba numerosos islotes escarpados que, desde la distancia, recordaban a cervinos de roca arbolada.

Muchos de los lugares de la ciudad estaban cerrados porque acababa de terminar una fiesta de tres días a la que había seguido una semana entera de recuperación: un aire de agotamiento poscoital flotaba sobre todas las cosas. Un anciano se detuvo y me preguntó qué opinaba sobre Grecia. Cuando le dije que ya me gustaba mucho más que Italia, se echó a reír, me estrechó la mano y empezó a hablarme de su hija. No había «muchos buenos trabajos» en Grecia, me dijo, sobre todo para «chicas jóvenes griegas». (Y la cosa empeoraría.) Me preguntó: «¿En América tienes buenos trabajos para la mujer joven griega?».

La plaza de San Andrés era grande, y lo bastante despejada como para acoger, en ese instante, dos partidos de fútbol simultáneos, improvisados. El complejo eclesiástico comprendía tres edificios: la antigua iglesia de San Andrés, una construcción baja, blanca y amarilla, con tejado y algunas ventanas; una estructura estrecha, de cuatro plantas, contigua al templo antiguo, que miraba al mar y parecía haber sido, en otro tiempo, alguna especie de torre de vigilancia de la costa; y la nueva iglesia de San Andrés, un compendio grande, rigurosamente simétrico, de cúpulas, torres y ángulos rectos. Si uno se fijaba sólo en su gran cúpula central, de color azul, y en las once más pequeñas que la rodeaban, así como en la profusa decoración en celosía que distinguía las ocho torres exentas, no era raro que pudiera equivocarse y la tomara por una mezquita.<sup>2</sup>

Me acerqué a la entrada de la iglesia que daba al mar (y que era la que normalmente usaban los fieles) y pasé bajo la sombra de unas palmeras de hojas afiladas plantadas en el perímetro de la plaza. En el centro había sólo un árbol, a cuya sombra se había sentado una mujer romaní que pedía limosna.

A principios del siglo xx, según la guía oficial de la iglesia, Patras había anunciado «un concurso internacional para la elaboración del diseño arquitectónico» de una iglesia nueva. La nueva iglesia de San Andrés respetaba la planta de cruz griega generalmente empleada por los arquitectos de iglesias bizantinas, que seguía usándose en la actualidad. Sin embargo, el arquitecto de aquel templo era francés. La guía de la iglesia admite que el diseño original de aquel hombre levantó «grandes críticas» cuando se vio que aquel «diseño imaginativo y sin duda imponente» no cumplía con «los requisitos del estilo bizantino ortodoxo. Además, resultaba evidente que el arquitecto francés... estaba influenciado por el estilo arquitectónico occidental». Hoy, en cambio, los habitantes de Patras están lógicamente orgullosos de su iglesia de San Andrés. Con capacidad para alojar a siete mil fieles, es la mayor de Grecia.

El cartel que me dio la bienvenida al acceder al templo rezaba GRACIAS POR ENTRAR CON LA ROPA ADECUADA. Las creencias de los ortodoxos griegos solían ser extremadamente conservadoras: esperaba que las limitaciones no afectaran a los pantalones vaqueros ni a las camisetas. En el atrio de la iglesia, un perturbado que llevaba un jersey color mostaza, pantalones verdes y el cinturón abrochado a la altura de las costillas, se acercó a mí con la mano extendida. «Dinero», me dijo.

Al meterme la mano en el bolsillo para sacar el dinero de la entrada bajé la vista y me fijé en los mosaicos del suelo y, entre los símbolos y motivos cristianos, por lo demás impecables, llamaron mi atención dos animales muy poco habituales: el primero era un conejo, históricamente evitado en la mayoría de las iglesias por la similitud, en latín, de las palabras *cuniculus* (conejo) y *cunnus* (coño). El conejo, en la alegoría cristiana, se convirtió en un símbolo de lo sexualmente prolífico, de ahí la expresión «parir como

conejas». El segundo animal atípico era un pulpo, sobre el que ni con meses enteros dedicados a rastrear diccionarios y enciclopedias de arte cristiano uno lograría encontrar una sola mención exegética.

#### IV

En la guía oficial de la iglesia de San Andrés se asegura que los viajes de misión del santo a la que está dedicada fueron una «hazaña hercúlea, incluso según criterios actuales». Así, Andrés había partido de Betania (en la actual Turquía), y posteriormente se había desplazado a las ciudades de Sinope, Amisos y Trebisonda. Desde ahí viajó menos cómodamente hasta Escitia y las regiones del Cáucaso, antes de terminar en Ucrania, donde supuestamente plantó una cruz en el punto de Kiev en el que hoy se alza una iglesia que lleva su nombre. A continuación regresó a Bizancio, donde fundó la primera sede cristiana de la ciudad, lo que más tarde brindaría a Constantinopla su estatus de patriarcado de la fe ortodoxa de Oriente.<sup>3</sup> Sus siguientes paradas fueron Tracia, Macedonia y Tesalia, antes de volver a Grecia. «La llegada de Andrés a nuestra ciudad —se asegura en la guía oficial de Patras— queda absolutamente evidenciada en fuentes cristianas de antigüedad auténtica.»

A pesar de ello, muchas tradiciones tempranas sitúan a Andrés exclusivamente en Escitia. Según Eusebio, que escribió en el siglo IV y partió de informaciones recibidas de Orígenes (el primero de los padres de la Iglesia en mencionar a Andrés), «Tomás [...] fue escogido para Partia, Andrés para Escitia, Juan para Asia donde permaneció hasta su muerte en Éfeso». Es posible que Escitia fuera una especie de *Última Thule* de hostilidad anticristiana, una prueba retórica absoluta de la devoción de los apóstoles. En su momento de mayor apogeo, varios siglos antes del nacimiento de Jesús, Escitia había incluido partes de los actuales Kazajistán, Turkmenistán, Irán, Rusia e incluso Polonia. Sin embargo, en los siglos I y II, los territorios controlados por los escitas se habían reducido a una mínima parte de su anterior tamaño: los propios escitas se habían convertido en un pueblo sometido y amputado de sus orígenes nómadas. Los autores de textos cristianos apócrifos en los que aparece Andrés, con los que tanto Orígenes

como Eusebio estaban claramente familiarizados, insistían en considerar a los escitas como el mismo pueblo salvaje que en otro tiempo había aterrorizado a Heródoto.<sup>4</sup>

Las tradiciones según las cuales Andrés habría fundado las iglesias matrices de la fe rusa ortodoxa y la bizantina se desarrollaron tan tarde, y a partir de una necesidad tan evidente de vincularlas a una autoridad por la vía rápida, que no pueden tomarse en serio. Según *Vidas de los santos*, de Butler, la tradición según la cual Andrés fundó el patriarcado bizantino (y que no aparece antes del siglo IV) estaba profundamente «relacionada con el prestigio dado a sus supuestas reliquias», que los cristianos de Constantinopla decían poseer. La relación de Andrés con Kiev (que no aparece hasta el siglo IV) se debe probablemente al deseo de imaginar para sí misma una venerable herencia bizantina. La oscura importancia de Andrés (o su importante oscuridad) en tanto que hermano poco cuestionado del apóstol más famoso hacía de él el fundador perfecto de cierto tipo de comunidades cristianas primitivas, sobre todo de las que, como Kiev, vivían menos afectadas por los debates teológicos y las crisis de liderazgo que marcaron el desarrollo del cristianismo en Occidente.

Aun así, con el tiempo, un grupo pequeño, combatiente, de cristianos de las islas Británicas reclamaron a Andrés para sí. Había cristianos en Britania ya desde el siglo IV, pero hasta muchos siglos después no se imaginó que Andrés hubiera evangelizado esa tierra. Una declaración de fe escocesa de principios del siglo XIV citaba a Andrés «el primero en ser apóstol» como fundador de su Iglesia y su padre espiritual. El catolicismo romano, claro está, reclamaba a Pedro. A medida que crecían las tensiones entre las iglesias católicas escocesa y romana (romperían relaciones totalmente en 1560), Andrés, el hermano de Pedro, aumentó su importancia mítica entre los escoceses que se lo atribuían.

Cuando la guía oficial de la iglesia de San Andrés habla de la muerte del apóstol en Patras como de algo confirmado «en fuentes cristianas de antigüedad auténtica», se refiere sobre todo a los Hechos de Andrés, una obra apócrifa que muchos primeros cristianos se resistieron a admitir a causa de la encarnizada defensa que de ella se hacía en círculos heterodoxos. Aun así, la iglesia de San Andrés estaba decorada con numerosas escenas extraídas de

aquel extraño texto. Mientras contemplaba el nártex, me fijé en un hombre vestido de negro de pies a cabeza —abrigo negro informal, desabotonado, sobre una camiseta negra y unos pantalones del mismo color, anchos, de pata de elefante—, que en ese momento abandonaba una sala lateral y se sentaba detrás del mostrador desde el que se despachaban las entradas. O bien se trataba de un sacerdote ortodoxo griego, o bien del asistente personal del Príncipe de las Tinieblas. Enseguida se puso a ordenar compulsivamente los estantes de libros y folletos instalados detrás de la ventanilla. Era un hombre que había hecho de las cuestiones más insignificantes del mantenimiento de la iglesia una cuestión personal.

—Padre —le dije, avanzando hacia él—. Disculpe.

El pope se volvió hacia mí. Era joven, pero la barba lo avejentaba bastante. Yo ya había visto a otros sacerdotes griegos ortodoxos, también con barba, pero la de éste era todo un logro que trascendía lo hirsuto. Cuanto más la miraba, menos barba me parecía. Espesa, rizada, se asemejaba más un delantal que una barba.

Le pregunté si estaba disponible para guiarme por la iglesia. Mi petición pareció sorprenderle.

—¿De dónde eres? —me preguntó.

Se lo dije. Él levantó una mano y, soltando una carcajada, admitió que no entendía bien el inglés. Despacio, le expliqué que era un escritor de Estados Unidos interesado en Andrés. El padre se echó hacia delante y acercó la oreja al tiempo que clavaba la vista en el suelo. Tenía el rostro salpicado de preocupantes lunares oscuros; un grano lechoso, muy hinchado, decoraba el centro de su frente.

—Andreas —dijo cuando yo terminé de hablar—. Sí, Andreas aquí. Ven. Iglesia primero. Después, Andreas.

El padre Espiridón inició la visita guiada preguntándome si creía que su iglesia era bonita. Le respondí que era de las más hermosas que había visto en mi vida. Nos detuvimos bajo la lámpara de brazos de madera suspendida bajo la impresionante cúpula por medio de unas cadenas larguísimas, igualmente impresionantes. Entre la lámpara y el suelo había una separación de apenas cuatro metros, lo que le daba el aspecto de un elemento de atrezo teatral descolgado. El elemento central de la decoración era un águila bicéfala

situada en lo alto. (Los patriarcas de la Iglesia de Oriente solían llevar unas águilas bicéfalas similares en forma de collares.) El padre Espiridón me contó que aquella águila representaba dos cosas:

—El pueblo y Dios. Uno. Un pueblo, un Dios, un Jesús.

Aquello a mí me sonaba a tres cosas, pero opté por no decir nada. Lo que hice fue señalar las muchas sillas sueltas del templo, todas sin reclinatorio. Sabía que en muchas iglesias ortodoxas orientales los hombres y las mujeres estaban separados durante las misas. Quise saber si allí se hacía así. Él se encogió de hombros e hizo un gesto equívoco con la mano.

—No —dijo—. Porque ahora la iglesia un poco... libre. Más libre que antes.

—¿Apoya usted ese cambio?

Él negó con la cabeza, sin entender mi pregunta.

—¿Sí al cambio? —le pregunté, levantando el pulgar.

Él asintió.

—Cambio bueno —dijo, levantando también el pulgar—. Sí.

En cuanto a las sillas sueltas, el padre Espiridón me lo explicó así:

—No sillas en Rusia, Ucrania, Serbia. Pero en Grecia, silla.

Superado aquel posible asunto espinoso, dirigió su atención a la cúpula de la iglesia.

—Mira ahora.

Posando su mirada omnipotente sobre nosotros, desde la cúpula, se encontraba el Jesús bizantino, con su abundante mata de pelo elegantemente peinada con raya al medio. Llevaba una túnica blanca, majestuosa, sostenía un libro y estaba rodeado de círculos de ángeles y de santos. Más abajo, en el borde de la cúpula, había una representación más pequeña de Andrés sobre una cruz en aspa. Lo que perduraba en quien contemplaba un Jesús bizantino era su rostro. Su gesto fluctuaba entre la inexpresividad y la decepción, pasando por la decepción inexpresiva. Era, casi siempre, un rostro exento de amor o de preocupación.

—El Pantocrátor —dijo Espiridón.

Según los preceptos de estilo de las iglesias ortodoxas orientales, la cúpula debe estar siempre ocupada por la imagen del llamado Cristo Pantocrátor, y éste ha de representarse siempre de una determinada manera:

en su trono celestial, rodeado de unos ángeles cuidadosamente dispuestos, no desafiados iconográficamente por ninguna figura local (en ese caso, Andrés) a la que la iglesia esté consagrada, sosteniendo la ley y desprendiendo ese aire de ser, en palabras de un autor, «más emperador que amigo». Una traducción válida, aunque inexacta, de «pantocrátor» sería «Cristo el Gobernador de Todo». Ese Cristo Gobernador de Todo no era, evidentemente, el Jesús de los evangelios. Pero sí era el Jesús guerrero imperial imaginado por los herederos de Constantino.

El padre Espiridón me instó a fijarme en la cúpula semiesférica del ábside situada tras el santuario de la iglesia.

—María —dijo.

Así como el Pantocrátor debía ocupar la cúpula, el ábside de los templos ortodoxos orientales pertenecía a María, y debajo de ella se representaban los doce apóstoles. En muchas tradiciones, la cabeza de María tenía que ir tocada con el *maforion*, un velo característico de Grecia, no de la cultura palestina del siglo I. Aquella María del ábside se representaba extendiendo los brazos, protectora, sobre la Patras moderna y sus aguas costeras, sobre cuyas olas amenazadoras cabeceaba (de manera bastante incongruente) un diminuto barco blanco de pasajeros. Gracias a una forma ovoide cortada en sección, un Jesús fetal (tal vez el más inquietante sobre el que había posado la mirada en toda mi vida) podía verse en el interior del vientre de María. Los fetos, por lo general, carecen de pelo; ese Jesús fetal no sólo lo tenía, sino que lucía pronunciadas entradas con pico de viuda. La mayoría de los fetos no llevan ropa; ese Jesús fetal se cubría con varias capas de túnicas. Se trataba de una convención más de la representación oriental. Mientras que el arte de la cristiandad occidental evolucionó hasta permitir representaciones plenamente humanas y frágiles del Niño Jesús, ése no fue el caso del arte oriental. Su Jesús niño y su Jesús fetal se representaban casi siempre como versiones en miniatura, bastante siniestras, del hombre adulto. La excepción a la regla estaba en la llamada Virgen Glikofilusa, que acerca a un Jesús recién nacido a su mejilla, y que llegó a permitirse en Oriente sólo a causa de su gran popularidad y de su poder evocador.

—Theotokos —dijo el padre Espiridón señalando a María—. ¿Su palabra igual que en griego? Muchas palabras griegas, iguales en su idioma. Muchas palabras la misma. —Señaló una silla—. Thronos. Trono. Misma palabra. ¿Entiende?

Como ocurría con «Pantocrátor», «Theotokos» era no tanto una palabra como una guirnalda teológica. Literalmente significa «portadora de Dios», y surgió a partir de los debates del siglo IV sobre el papel de María a la hora de dar a luz a Jesús. En juego estaba la naturaleza de su divinidad. Un grupo de cristianos popularmente conocidos como «nestorianos» (su nombre provenía de Nestorio, el poderoso patriarca de Constantinopla) sostenía que María era una mera «Christotokos» o «portadora de Cristo». Ello implicaba un Jesús cuya divinidad no precedía a su concepción. Por supuesto, la postura sobre lo que con el tiempo se convertiría en la ortodoxia cristiana defendía la preexistencia de la divinidad de Jesús —a la que su nacimiento dio forma pero no creó—. En el año 431, el Concilio de Éfeso, «Theotokos» se convirtió en el título oficial de María, lo que desembocó en el llamado cisma nestoriano y en la partida de muchos de sus partidarios a Persia, India y lugares aún más remotos.

Espiridón me presionaba:

—Theotokos. María. Niño. ¿Entiendes?

—Entiendo —le dije—. Sí.

El padre Espiridón señaló los arcos que sostenían la cúpula de la iglesia, que estaban decorados con escenas de la vida de Jesús, como casi siempre en los templos de estilo bizantino. También se usaban para ilustrar motivos clave de la iconografía ortodoxa oriental: el Génesis (o Natividad), la Metamorfosis (o Transfiguración); la *Stavrosis* (o Crucifixión) y la Anástasis (o Resurrección). El padre Espiridón me enseñó los mosaicos, en tonos verde oliva, de los pilares sobre los que se apoyaban los arcos. En todos se representaban imágenes de los evangelistas.

—Lucas —dijo, señalándolo—. Mattheus. Ioannes. Markus. —Se acercó al que quedaba junto a él (el de Juan), se agarró a él con las dos manos e intentó zarandearlo. El pilar, claro está, no se movió—. Ellos —dijo, rozando delicadamente las teselas dispuestas representando a Juan—. Esto —dijo, volviendo a agarrarse al pilar—. ¿Entiendes?



—Los evangelistas sostienen a la iglesia.

Él se echó hacia delante, henchido de orgullo pedagógico.

—Sí. Muy bien.

El entusiasmo del padre Espiridón ante mi comprensión me entusiasmó a mí. En ese momento me di cuenta de que llevábamos casi veinte minutos de visita y habíamos avanzado menos de tres metros.

## V

En su sentido más amplio y, por tanto, menos preciso, «Iglesia oriental», «cristiandad oriental» y «ortodoxia oriental» se refieren a varias formas teológicamente diferenciadas de cristianismo que comparten raíces culturales con la Iglesia bizantina tal como fue creada por Constantino cuando trasladó la capital del Imperio romano de Roma a la ciudad-estado de Bizancio — supuestamente fundada por Andrés— en el año 330, diecisiete años después de que el Edicto de Milán colocara al cristianismo en pie de igualdad con el resto de las religiones del imperio. Las iglesias ortodoxas orientales modernas incluyen la Iglesia ortodoxa griega, la Iglesia ortodoxa rusa, la Iglesia ortodoxa albanesa y la Iglesia ortodoxa macedonia.<sup>5</sup>

«Ortodoxia oriental» sirve sobre todo como descripción negativa: la cristiandad que se desarrolló fuera de la Europa occidental. La separación final, definitiva, entre el cristianismo oriental y occidental no se produjo hasta el siglo XI —la fecha tradicional de 1054 podría considerarse excesivamente acotada para un proceso tan largo, tan dilatado y de tal complejidad—, pero hablar de «separación» entre Oriente y Occidente así, sin más, no hace justicia a las variaciones y los diferentes énfasis teológicos que existen en el seno de la propia ortodoxia.

La ortodoxia oriental es más mística que el cristianismo occidental, pero también más rígida. Sus iglesias son, tal vez, más hermosas, pero su arte decorativo está mucho más aletargado. Su concepción de Jesús es más distante, pero su teología es de una complejidad más atractiva. Además, tiene más en cuenta sus tradiciones, algo que se explica por razones históricas.

Cuatro de los cinco antiguos patriarcados de la ortodoxia oriental — Jerusalén, Antioquía, Alejandría y Constantinopla— fueron todos, en distintos momentos, semilleros de heterodoxia cristiana.

Las formas supervivientes de la ortodoxia oriental son lo único que queda de una fe rotundamente derrotada. En 1453, cuando los sesenta mil soldados a las órdenes de un sultán de veintiún años llamado Mehmet II rodeó Constantinopla, los cristianos de la ciudad rezaron contra toda esperanza para que sus ocho mil hombres consiguieran repeler a los invasores, entre los que se contaban varios millares de mercenarios cristianos. Sus oraciones no fueron atendidas. El emperador Constantino XI Paleólogo, guardián de la cristiandad bizantina, murió (supuestamente) en las murallas de Constantinopla, blandiendo su espada contra los invasores otomanos. La Iglesia de mil cien años de antigüedad, fundada por Constantino, deja de existir formalmente cuando (una vez más supuestamente) la cabeza del emperador, rellena de paja, inicia un periplo por las ciudades del mundo musulmán. Toda la acción misionera de los cristianos orientales cesó. Una fe grande se convirtió en una fe cautiva. Muchas de las sedes fundacionales de la ortodoxia oriental se encuentran hoy en tierras no cristianas. Una excepción es la Iglesia ortodoxa rusa, que insiste en remontar sus orígenes a Bizancio, y que alcanzó sin duda grandes cotas,<sup>6</sup> sobre todo a partir de 1453, cuando Moscú pasó a ser la principal sede de la ortodoxia oriental no controlada por musulmanes.

Determinar cuáles eran los planes de Dios en relación con sus súbditos orientales era una tarea particularmente difícil para la Iglesia ortodoxa griega, que celebra sus servicios religiosos en la misma lengua en la que están escritos los textos sagrados. Una interesante diferencia emocional entre los cristianismos de Occidente y de Oriente se aprecia en la manera que tiene cada uno de entender el libro de la revelación, es decir, el Apocalipsis: en la tradición occidental se inspecciona con gran avidez; para la tradición oriental, apocalípticamente derrotada, la revelación no es noticia.

El arte religioso bizantino empezó a convertirse en un estilo con conciencia de tal alrededor del siglo v. Comparado con el arte religioso del cristianismo occidental, el arte bizantino es menos «realista» (sin perder de vista el hecho de que el «realismo», estrictamente hablando, no empezó a

existir hasta varios siglos después de que el estilo bizantino se codificara), y su repertorio de motivos resulta más limitado, a causa precisamente de una ortodoxia en general más opresiva. A medida que seguía moviéndome por la iglesia, me percataba de que, a pesar de toda la rigidez decorativa/ doctrinal de la ortodoxia oriental, y del vacío constante en el núcleo del arte bizantino, nada de todo aquello importaba en realidad. No le había mentado al padre Espiridón: aquélla era una de las iglesias más bonitas que había visto en mi vida. Los motivos entrelazados y deliberadamente abstractos, la imaginería floral, las plumas de pavo real que marcaban las separaciones en toda la iglesia eran imaginativos, sutiles y provocaban emoción: uno de los ejemplos más benignos de la influencia del islam en el cristianismo bizantino. El ambiente que se respiraba en la iglesia, encarnado por un hombre dispuesto a dejarlo todo para llevar a un desconocido de visita improvisada, era también de los más acogedores con los que me había encontrado nunca. Y de vez en cuando, a través de los portones abiertos, nos llegaba una bocanada de brisa fresca del mar, lo que me llevaba a volverme, y allí, glorioso, estaba el mar Mediterráneo, de un azul cegador, sobre el que se dibujaban las pinceladas blancas de las olas lejanas. Ver el mar desde el interior de una iglesia me proporcionaba un placer que no soy capaz de describir con palabras.

El padre Espiridón me llevaba de un lado a otro sin un método reconocible. Tras describirme pacientemente cierto aspecto de un objeto que se encontraba en una esquina, me conducía a la esquina totalmente opuesta. Finalmente acabamos en la zona del ábside, desde donde el religioso espantó a una paloma herida, que se alejó saltando con rotunda dificultad.

Detrás de la zona del ábside estaba lo que se conoce como el santuario. Quedaba oculto del resto de la iglesia por una pared de mármol llamada «iconostasio» o «panel para las imágenes». Los iconostasios habían empezado siendo columnas que dividían la zona del santuario del resto de la iglesia. Se trata de algo que aún se aprecia en las iglesias de Occidente, pero en la tradición oriental evolucionaron hasta convertirse en pantallas grandes y opacas, o en muros cuyas cavidades en forma de puerta solían contener varios iconos de distintos niveles, cuyo orden y temática estaba sujeto a un control

doctrinal estricto. Se accedía al santuario a través de una de las puertas del iconostasio. Sólo una de ellas, la Puerta Hermosa, era frontal, y era por ella por la que el patriarca aparecía durante la liturgia.

El iconostasio almenado de la iglesia de San Andrés era bastante imponente. Seguí al padre Espiridón hasta una de las dos puertas laterales, doradas, que se conservaban, y que eran las que se usaban cuando no había liturgia. La abrió y entró en el santuario. En el interior del reducido espacio había un altar y, sobre él, varias velas encendidas que teñían el aire de una luz tenue, dorada, parpadeante. El padre Espiridón estaba besando el altar cuando entré yo. No tuve ocasión de ver mucho más. Al darse cuenta de que entraba, se santiguó, se acercó corriendo a mí y me empujó:

—¡Sólo ortodoxos! ¡Aquí sólo hombres ortodoxos!

Mientras me disculpaba se acercó la mujer que se encargaba de la limpieza del templo. Me habló durante un momento en un idioma mezcla de griego e inglés y me señaló un icono próximo del Niño Jesús, y después al padre Espiridón.

—Jesús, bueno —dijo—. El padre Espiridón, bueno. Los dos buenos.

El pope se echó a reír, le agradeció sus palabras, dio una palmada y anunció:

—Ahora, iconos.

La mayoría de los iconos son pinturas pequeñas, a menudo en forma de panel, de Jesús, María, Juan el Bautista, un apóstol, un santo o, a veces, en los iconos especialmente grandes, alguna combinación de los elementos mencionados. Los iconos son antiquísimos. Eusebio, en el siglo IV, mencionaba haber visto iconos de Pedro y Pablo y, en Edesa, un icono de Jesús que, según él, se parecía a su modelo. El amor de los griegos por los iconos dio lugar a un periodo conocido como «iconoclasia» (que, literalmente, significa «rotura de imágenes»), que duró de 726 a 843. La iconoclasia fue la respuesta imperial a los enfrentamientos constantes entre los conquistadores del islam y el cristianismo bizantino, cuyas tropas conocieron la primera derrota a manos del ejército árabe musulmán ya en el año 636. En el 721, el islam prohibió formalmente el arte en el que se representara cualquier cosa «que respirase» en lugares religiosos. Así, tal vez con la iconoclasia se buscara apoyar a los ciudadanos del Imperio bizantino

protegiéndolos de lo que sus líderes temían que fuera una fe musulmana más poderosa, más refinada. Otros especialistas han considerado que la iconoclasia no tenía nada que ver con la iconofobia islámica. Señalan que desde el siglo IV, en el seno del cristianismo existían ya diversas ramas de creencia iconoclasta. Epifanio, por ejemplo, el fanático obispo cristiano del siglo IV, rompió en pedazos en una ocasión un retrato de Jesús en una iglesia de Bethel. Los propios judíos también han dado frecuentes muestras de iconofobia,<sup>7</sup> lo que sugiere una aversión al arte representativo que podría derivar de la cultura de Oriente Próximo en general. Pero la iconoclasia, en cualquier caso, fue un fracaso estrepitoso, tanto por la irregularidad con la que se aplicó como por las corrientes emocionales contra las que se dirigía. Lo único que consiguieron los iconoclastas fue empujar el arte religioso que representaba seres vivos hacia lo furtivo, sobre todo hacia la reclusión de las comunidades monásticas, que se convirtieron en fábricas de iconos ilegales. Pasado el periodo iconoclasta, la ortodoxia oriental reafirmó sus controles artísticos con una severidad renovada.

Si el tema de los iconos era de libre elección, la presentación formal de éstos no lo era. Las reglas a las que se debían los aspirantes a pintores de iconos eran (y siguen siendo) de una profusión desconcertante: el objeto de la obra ha de mostrarse frontalmente. El nombre del objeto debe constar mediante una inscripción. Los representados deben llevar determinados ropajes, y éstos deben colorearse de una manera determinada. Cualquier motivo de talla divina debe ser mayor en tamaño que cualquier otro motivo de talla no divina. Las manos han de mostrarse en unas posiciones determinadas (una de las que se ven más a menudo en la ortodoxia oriental proviene de una tradición pagana que tiene que ver con la expresión física del derecho del filósofo a impartir enseñanza).

La iglesia de San Andrés, como la mayoría de las iglesias ortodoxas orientales, contenía numerosos iconos. Se exhibían en todas partes, tanto en las paredes como en los pasillos que llevaban al santuario, así como en unos paneles portátiles situados cerca de la propia entrada al iconostasio. Resulta interesante constatar que a las iglesias ortodoxas orientales se les permite cierta libertad decorativa en lo que se refiere a los iconos. Cada templo puede

escoger qué santos mostrar en forma de icono, aunque en realidad casi todo acaba reduciéndose a unas preferencias más relacionadas con la región, la historia y la cultura que con estrictas cuestiones de fe.

Una de las creencias más interesantes en relación con los iconos —que acabó codificándose en la ortodoxia oriental— sostiene que las imágenes icónicas mismas son transmisoras de la divinidad. La posibilidad de llegar a una pandemia de alteración religiosa se hace patente en este punto, y le permite a uno entender por qué se dio la iconoclasia. La devoción griega por los iconos se ha mantenido sin parangón (aunque los acosados cristianos rusos, qué duda cabe, se han esforzado todo lo que han podido por darles alcance), y la Iglesia ortodoxa griega sigue conmemorando anualmente el día del siglo IX en que la emperatriz Teodora reinstauró la veneración de iconos como «el Triunfo de la Ortodoxia», durante el que se lee en voz alta lo que se presenta como una copia del documento que abolió la política iconoclasta.

El padre Espiridón inició nuestra visita guiada a los iconos en la pared oriental del templo, en la que se sucedían imágenes y más imágenes de santos enmarcados en fondos dorados.

—Éste, Espiridón —dijo el padre Espiridón tras detenerse frente a un icono.

—¿Su santo? —le pregunté yo.

—Mi nombre —dijo él—. Espiridón. Corfú. Cuatrocientos años.

—¿Espiridón fue martirizado hace cuatrocientos años en Corfú?

Él negó con la cabeza. Tardamos un poco en aclararlo (creo): el icono tenía cuatrocientos años de antigüedad y había sido pintado en Corfú, donde aún se custodiaban las reliquias del santo.

—Aquí, Zacarías —dijo un instante después, y señaló con el dedo la palma que sostenía—. Mártir. ¿Entiendes?

—El mártir sostiene una rama de palmera. Sí. Entiendo.

—Ocho mártires de Patras —dijo—. Él, uno de ocho.

—Lo entiendo.

—Aquí, Gregorio. Episcopo. ¿Entiendes?

—¿Episcopo? ¿Obispo?

—¡Sí, obispo! Mártir. Nisa.

—¿Fue martirizado en Nicea?

Me agarró de la muñeca, con suavidad pero firmemente.

—No. Nisa. Él, teólogos.

—¡Ah, Gregorio de Nisa!

—¡Sí!

El icono de Gregorio era uno de los cuatro bellos iconos dedicados a los doctores de la Iglesia griega (en el sentido teológico): Gregorio, Basilio, Juan Crisóstomo y Atanasio. Todos llevaban el *omoforion*, una estola ancha bordada con una cruz. Entonces el padre Espiridón señaló el icono de un hombre muy joven vestido con una especie de bata, que sostenía un libro y una lámpara de aceite. Dijo: «protomártir» y me miró, como retándome a adivinar su identidad.

—¿Esteban? ¿El primer mártir?

—¡Sí! Stefanus. Primer muerto. Primer mártir.

En ese momento sonó el teléfono móvil del padre Espiridón. El tono de la llamada era la música de *El cascanueces*. Cuando se alejó para atender la llamada, pensé en lo raro que resultaba que un hombre con sus amplísimos conocimientos de la historia de su Iglesia, que hablaba griego y latín, se viera obligado por culpa de mi ignorancia de su lengua (y de la latina) a mantener una conversación que parecía la propia de dos niños pequeños precozmente fascinados por la historia religiosa. ¿Cómo le habrían explicado los primeros misioneros cristianos Jesús a los escitas, por poner un ejemplo? «Gran hombre. Jesús. Viene del cielo. Muere por bien de todos. Él muere, pero no muere. Vive otra vez. Os salva. Me salva.»

Siguieron más iconos, varios de los cuales yo identifiqué correctamente. Cada vez que acertaba, el padre Espiridón me apretaba la muñeca y sonreía.

—Tú —me dijo— teólogo.

Como quería seguir complaciéndolo, empecé a reaccionar a los iconos aventurando un nombre y esperando el apretón de muñeca del pope. Cuando me equivocaba (y me equivocaba a menudo), compensaba el error recitando enseguida todos los nombres de la historia cristiana que me venían a la mente con la esperanza de acertar más tarde o más temprano. Aquella técnica se reveló totalmente ineficaz cuando llegamos a un sector de iconos dedicados a santos locales de la tradición grecoortodoxa, que en un número elevadísimo parecían haber sido desterrados a islas. Mi media de aciertos subió de golpe

cuando nos acercamos a un icono de Jerónimo que lo mostraba con capucha y con un pequeño rollo de papiro en una mano. Junto a él se exponían otros dos de unos ángeles de rostro asexual que blandían espadas.

—¿Quién? —me preguntó el padre Espiridón.

—Jerónimo, Gabriel y Miguel —respondí algo avergonzado, porque era muy fácil.

—¡Sí! —El pope volvió a apretarme la muñeca, pero con menos fuerza, con un ánimo más íntimo, algo imperioso. Al parecer, deseaba compartir conmigo una confidencia—. Mi madre —dijo—. América. Fairfax, Virginia. Seis meses edad. Vivía en Fairfax. Hospital. Mi madre. Pequeño problema.

¿Seis meses? ¿Su madre tenía seis meses y vivía en Fairfax, Virginia?

—No.

¿El padre Espiridón había nacido en Fairfax, Virginia, pero hubo un problema y su madre regresó con él a Grecia cuando tenía seis meses de vida?

—No.

Al cabo de un rato de deducciones y descartes, quedó claro que la madre del padre Espiridón se había sometido a una intervención quirúrgica cardíaca en Fairfax, Virginia, y había pasado seis meses hospitalizada. Durante gran parte de ese tiempo él la había acompañado, y así era como había aprendido inglés.

## VI

Los Hechos de Andrés son uno de los cinco Hechos apócrifos más «importantes». Los otros cuatro son los Hechos de Pablo, los Hechos de Pedro, los Hechos de Juan y los Hechos de Tomás. Por asombroso que parezca, ninguno de ellos estuvo disponible en edición crítica hasta 1898. Según una tradición ya abandonada, su supuesto autor, Leucio, firme partidario de la castidad y el ascetismo, y enemigo del matrimonio, fue compañero de viaje del apóstol Juan. Su existencia fue duramente rebatida por los padres de la Iglesia. Eusebio: «A ninguno de ellos ningún hombre de iglesia de ninguna generación ha considerado oportuno referirse en sus



escritos. Una vez más, nada podría estar más alejado del uso apostólico que el tipo de fraseología empleado, al tiempo que las ideas y las implicaciones de su contenido son tan irreconciliables con la verdadera ortodoxia. [...] Deben ser descartadas como impías y desterradas».

Los cinco Hechos fueron, de algún modo, canonizados por los maniqueos, seguidores de una creencia instituida por un tal Mani (216-276), un hijo de padres cristianos judíos o ebionitas nacido en Babilonia que a menudo se refería a sí mismo como «apóstol de Jesucristo». Se cree que los maniqueos usaban los Hechos no canónicos en lugar de los canónicos Hechos de los Apóstoles. Se trata de un dato significativo, porque pocas confesiones de Oriente Próximo enfurecían más a los cristianos de los siglos III, IV, V, VI e incluso VII que el maniqueísmo, un cajón de sastre de varios aspectos cristianos, judíos, budistas y zoroastristas. Eusebio consideraba aquella fe una «herejía inspirada por el demonio» y un «veneno mortal» que llegaba «desde Persia» e «infectaba nuestro mundo». El vínculo condenatorio con el maniqueísmo de los Hechos proporciona una explicación para la condena feroz de Eusebio.

Con todo, las historias contenidas en esas obras eran importantes para muchos padres de la Iglesia, porque aportaban prácticamente la única información disponible sobre a qué se habían dedicado los apóstoles tras la ascensión de Jesús. La mayoría de los especialistas cree que las versiones originales de los Hechos apócrifos se escribieron en los siglos II y III, y que en siglos posteriores se añadieron textos para pulirlos.

No existe ninguna versión completa de los Hechos de Andrés. El obispo Gregorio de Tours, en el siglo VI, encontró al parecer una traducción íntegra al latín, que consideró «excesiva» por lo prolija. «Y de ella —escribió— me ha parecido bien extraer y destacar sólo las “virtudes”, omitiendo todo lo que engendraba fatiga.» Entre lo que podó estaban varias historias milagrosas, que Gregorio estimó «demasiado fantásticas», así como pasajes en los que se ensalzaba el celibato y se denunciaba el servicio militar, que requería de sacrificios a los dioses paganos. En los Hechos de Andrés hay que esperar muchas páginas para llegar a la muerte del héroe; Gregorio, en cambio, la ventila en tres párrafos. Ese compendio de lo que Gregorio llamaba «un libro

de milagros del santo apóstol Andrés» constituye hoy una guía que los estudiosos usan para recomponer otros varios fragmentos dispersos de la obra, que sobrevive en griego, latín, copto y armenio.

Una parte importante de los Hechos de Andrés, la que corresponde al martirio del héroe, tiene no menos de ocho versiones distintas, la más importante de las cuales es armenia. Se mantuvo flotando alrededor del mundo cristiano antiguo, independiente de los Hechos de los que en otro tiempo formó parte, aunque algunos expertos han defendido que los Hechos y el martirio de Andrés se unieron posteriormente, con el desarrollo de la tradición sobre el apóstol. Otra obra que muestra una relación clara aunque incierta con los Hechos de Andrés es los Hechos de Andrés y Matías en la Ciudad de los Caníbales. Dennis Ronald MacDonald, que ha estudiado detalladamente los textos, cree que en algún momento formaron una unidad. Según él, ello explica gran parte de la confusión aparente de los padres de la Iglesia sobre si Andrés ejerció como misionero.

El autor desconocido de los Hechos de Andrés estuvo según parece influido por los Hechos de Pedro, anteriores en el tiempo, de los que sobrevive un solo fragmento. Los dos se inician con un apóstol (en Pedro se trata de Pablo; en Andrés, de Matías, el sustituto de Judas), antes de centrarse bruscamente en el apóstol del que dichos textos reciben el nombre. En Pedro, éste recibe la ayuda a bordo de un tal capitán Teo; En Andrés, éste recibe la ayuda a bordo de un capitán bondadoso llamado Teo, lo que equivale a decir que se trata de Jesús disfrazado. En los Hechos de Pedro, éste convierte al cristianismo a muchos de sus carceleros; en los Hechos de Andrés, éste hace lo mismo. Tanto Pedro como Andrés, finalmente, piden, en sus respectivos Hechos, ser crucificados de una manera distinta a la que correspondió a Jesús.

## VII

Había llegado el momento de visitar la zona de la capilla que supuestamente contenía las reliquias de Andrés, tal vez las más viajadas de las de los doce. Según una tradición de la que había dejado constancia Jerónimo, las reliquias

habían sido sacadas de Patras y llevadas a la iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla, que fue consagrada en el año 356, con la idea de competir con la iglesia romana y su colección de reliquias de san Pedro. Parte de las de Andrés, a su vez, se las llevó de Constantinopla el legendario san Régulo, que había residido en Patras y llegó a ser primer obispo de la Iglesia escocesa. Un ángel le dijo a Régulo que llevara los restos de Andrés «a los confines de la tierra». Tras naufragar en las costas de Escocia, enterró las reliquias de Andrés que llevaba en lo que hoy es Saint Andrews, alterando así, para siempre, el destino del golf. Al parecer, a principios del siglo XIII, las reliquias de Andrés abandonaron Constantinopla, posiblemente a manos de los cruzados católicos, y llegaron a Amalfi, Italia. En 1461, un tirano bizantino envió el cráneo de Andrés al papa Pío II, a Roma, y aún hoy, en el Vaticano, en una capilla situada junto a la tumba de Pedro, puede verse un cuadro que representa al pontífice recibéndola. La calavera acabaría con el tiempo ocupando un lugar de veneración destacado, en lo alto de uno de los cuatro inmensos relicarios que rematan las columnas del baldaquino del altar mayor de San Pedro. Otra iglesia romana, Sant'Andrea al Quirinale, proyectada por Bernini, que alberga la pintura del martirio de Andrés realizada en el siglo XVII por Guillaume Cortois (tal vez el cuadro más hermoso de su estilo), se atribuyó la custodia de parte de las reliquias de Andrés, aunque en mi visita al lugar no encontré nada. En 1964, el papa Pablo VI devolvió la colección de reliquias del apóstol (un dedo, un fragmento del cráneo y pedacitos de la cruz a la que Andrés, supuestamente, fue atado) al patriarca de Constantinopla, que las devolvió a su lugar de adoración en Patras. Con su gesto, Pablo VI pretendía recuperar las relaciones entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa oriental, y seguramente fue toda una sorpresa para los cristianos de Amalfi, pues su catedral (que, como la ciudad misma, lo tiene como patrón) custodia en su cripta un cráneo que según dicen fue el del apóstol.

Aunque el padre Espiridón aún no había nacido cuando las reliquias de Andrés regresaron a Patras, le pregunté si la gente, en la ciudad, seguía hablando del tema.

—Muchos sacerdotes aún hablan de ese día —dijo, en una de sus escasas muestras de corrección gramatical.

La guía local de Patras lo explica así: «Las reliquias fueron devueltas a nuestra ciudad durante una celebración oficial que tuvo lugar en presencia de 31 arzobispos y una delegación de alto nivel del Vaticano... 502 años después de la entrega del cráneo del santo al papa Pío I». La guía sostenía, además, que las reliquias de san Andrés actuaban como una fuerza que «defiende, protege y preserva a nuestra ciudad, así como a la nación griega, contra todo peligro y situación». La adoración de reliquias por parte de los griegos era, entre las naciones de la Europa occidental, característica de un cierto tipo de devoción religiosa. Éstos creían mucho más en sus reliquias que, por ejemplo, los cristianos alemanes y franceses, y ligeramente menos que, por ejemplo, los cristianos italianos y españoles. Yo me preguntaba crudamente si aquello no tendría algo que ver con la modernidad relativa de todos aquellos países.

La guía también hacía referencia a ciertos «desperfectos» causados al relicario original —que estaba hecho de oro, en forma de rostro humano, y contaba con varios siglos de antigüedad— en el que los restos de Andrés habían llegado desde Roma. Uno de los ciudadanos menos cuerdos de Patras no había sido capaz de soportar aquel relicario con forma de cabeza y, poco después de que llegara a la ciudad, se hizo con él, retiró lo que contenía y lo arrojó al suelo. El demente tenía sus motivos para perpetrar semejante acto: en los libros sobre doctrina ortodoxa se explicita la prohibición de las representaciones tridimensionales del rostro humano. Así fue como Patras revivió la memoria de la iconoclasia en una sola persona. Cuando le pregunté al padre Espiridón por el relicario estampado contra el suelo, él abrió mucho la boca, los ojos y las fosas nasales en idéntica medida, y al momento lo devolvió todo a su posición original. De pronto, parecía muy cansado. No insistí.

Había una cola bastante larga de personas esperando turno para conseguir la bendición de Andrés. El pope y yo los dejamos atrás atravesando el enrejado del relicario. Mientras admirábamos lo que era el orgullo de su iglesia, el padre Espiridón no dijo nada. El relicario se exhibía entre cuatro pilastras blancas, de mármol, con aberturas que permitían el paso de los visitantes, flanqueadas por lámparas de plata. Sobre el relicario, sostenido por

varias columnas anchas, verdes, estaba el baldaquino del martirio, con su parte inferior tan profusamente labrada y calada que parecía obra de alguna máquina de nanotecnología.

En el centro del propio relicario se alzaba un pedestal con forma de barril, y sobre él una urna de un cristal muy grueso, como el de las ventanillas de seguridad de los bancos. Detrás del cristal había un cofre de plata que no tenía forma de cabeza, sino que reproducía la iglesia de San Andrés en la que nos encontrábamos. Aquel receptáculo, que sustituía al anterior, incorporaba relieves con escenas de la vida del apóstol. Durante varios minutos, el padre Espiridón y yo nos dedicamos a contemplar a los visitantes que se aproximaban a las reliquias. Muchos de ellos escribían mensajes en unas hojas de papel que les proporcionaba la propia iglesia, las doblaban y las metían en una rendija, por debajo del cofre. Un anciano vestido con traje y corbata escribió un mensaje largo y se fue enseguida, mientras que una vieja campesina que se tapaba con muchos chales no escribió nada y besó el cristal. Un hombre que parecía tener lepra (le faltaban capas de pelo, tenía la nariz pelada y una parte de la mejilla reducida a una herida abierta, roja) rezó ante las reliquias mucho rato, más que los demás, por razones obvias. Dos adolescentes garabatearon muy serias sus respectivas oraciones y se alejaron deprisa.

Cuando la cola se hizo más corta, el padre Espiridón besó el cristal, se santiguó y me hizo una seña para que me uniera a él. Nos quedamos al menos medio minuto contemplando el cofre de plata. El único pensamiento que me vino a la mente fue por qué el «amable Andrés», como lo llamaban en la guía de Patras, había servido a lo largo de toda la historia del cristianismo como uno de los apóstoles más marciales. Las crónicas de la época de las cruzadas incluyen menciones frecuentes a él, que en ocasiones se aparece para llevar a buen recaudo a cruzados perdidos y a veces se materializa en plena batalla para masacrar con entusiasmo a los musulmanes. También el cristianismo escocés está lleno de apariciones igualmente bélicas de Andrés. Una leyenda asegura que en la víspera de una batalla decisiva librada en el siglo VIII contra los ingleses, un rey escocés llamado Hungus recibió la visita en sueños de Andrés, que le prometió la victoria. Durante la batalla, en el cielo apareció una cruz en forma de aspa.

Cuando le dije al padre Espiridón que ya estaba listo, me llevó a la parte trasera del baldaquino para que viera una especie de urna de bronce pegada al muro de la iglesia. Contenía fragmentos de la cruz a la que supuestamente el apóstol había sido atado y, por supuesto, estaba diseñada en forma de cruz. Los paneles de cristal de aquella especie de vitrina permitían ver el interior, forrado, de color marrón, sobre el que se posaban unos pedazos de lo que parecía madera encontrada en una playa. Lo único que se me ocurrió al ver aquellas reliquias (que habían llegado en 1979 desde Marsella, donde las habían custodiado desde el siglo XIII) era que no parecían haber resistido dos mil años (ni mil, ni doscientos) de desgaste. Le pregunté al padre Espiridón por qué era así, y por primera vez se encogió de hombros y me dio a entender que incluso él albergaba dudas sobre su autenticidad.

Aún nos quedaban dos cosas por ver. La primera era, en palabras del pope, la «vieja iglesia Andrés». La guía local asegura que ésta se erigió «en el lugar exacto» de la crucifixión del apóstol. Según la leyenda, también era el punto en el que había existido un templo dedicado a Deméter. Un manantial cercano formaba parte del oráculo de ese templo, manantial que ahora se llamaba «de San Andrés».

Entramos en la antigua iglesia de San Andrés a través de una puerta recubierta con unos tapices que incorporaban la imagen del apóstol crucificado. El aire tenía esa densidad húmeda de las bibliotecas y los lugares muy concurridos, sensación potenciada por la visión de varios popes con sus sotanas negras y sus tocados raros que avanzaban en silencio sobre los suelos alfombrados. Las pinturas de las paredes parecía sumergidas, borrosas, y en varias partes del techo eran visibles las grietas. En lo que aquel antiguo templo superaba a la nueva Iglesia de San Andrés era en la cantidad inverosímil de iconos que exhibía, y que en ese momento eran contemplados —y besados, uno por uno— por varias mujeres.

Todas las personas que en ese momento se encontraban en el interior del templo se volvieron y saludaron cariñosamente al padre Espiridón, al que interceptaron al menos diez veces para que les diera la bendición. En una de aquellas ocasiones me escapé y encontré el «subrelicario» de Andrés cerca del santuario, detrás de un trono de madera. Aquel objeto de devoción, de menor tamaño, era, igual que su «hermano» de la iglesia contigua, de plata, y

estaba inserto en un altar de mármol. En una placa se leía: EX DIGITO. El dedo de Andrés. El padre Espiridón no tardó en unirse a mí y me explicó que aquel dedo lo habían custodiado en el monasterio del monte Athos, una república monástica semiautónoma en la que se practicaba un cristianismo tan radical que en él estaba prohibida toda presencia femenina, incluida la animal.

—¿Tú ves Athos? —me preguntó el padre Espiridón.

Para entonces ya dominaba aquella lengua suya, y entendí lo que me decía: si había estado en el monte Athos.

—No —le respondí.

—Ven —me dijo, y me condujo hasta el que supuse que sería su icono favorito. María y Jesús hechos con una lámina de plata resplandeciente.

El padre Espiridón dirigió mi atención hacia la sangre que brotaba de una mejilla de María.

—Esto, Athos —dijo—. Muy bonito. Ve a Athos y mira. Athos tiene esto. Original. Hace mucho tiempo gente Turquía, mala gente, gente musulmán...

Padre Espiridón, ¡no!

—... Llevan original. ¿Ves sangre? Lo hacen a María.

Hizo el gesto de apuñalar.

Hasta donde fui capaz de interpretar, unos turcos musulmanes malos atacaron Athos, apuñalaron el icono original, y la mejilla de María sangró. Aquélla era una réplica del icono robado.

Salimos a la calle para llegar a nuestra última parada: el pozo de Andrés. Estaba rodeado de una verja negra, cubierto por un tejadillo de madera. El padre Espiridón me explicó que la agradable explanada contigua al pozo era donde en realidad habían crucificado a Andrés. Antes de que descendiéramos hasta el manantial, le pregunté si podía acercarme un momento a ese punto exacto de la crucifixión. El pope aspiró hondo y alargó el brazo, como diciéndome: «Va, va, haz lo que quieras, tío raro».

Pensé que debía de haber sitios peores para que te crucificaran que ese púlpito costero azotado por el viento. No es que se disfrutara de una vista panorámica, pero sí se veía un buen tramo de mar, y las colinas sobre el área más baja de Patras. De todas las crucifixiones de los apóstoles, la de Andrés

es de las menos inverosímiles, históricamente hablando, en el sentido de que las primeras crucifixiones de las que se tiene constancia se llevaron a cabo en Atenas en el siglo VII a.C. Al parecer, la primera noticia que tuvieron los romanos de la existencia de ese tipo de ejecución capital fue a través de los cartagineses, durante las Guerras Púnicas.

Se cree que la crucifixión nació como una manera de humillar a los que ya estaban muertos. Los romanos fueron los primeros en convertirlo en un castigo en sí mismo. Sus aspectos punitivos eran un resultado de la intención misma de la crucifixión, que no era otra que la de aterrorizar a familiares, amigos y aliados del crucificado. En el mundo romano, la crucifixión se reservaba sobre todo a las clases bajas (una referencia velada a ese aspecto socioeconómico de la crucifixión aparece en Tácito, que se refiere a un hombre «ejecutado como se ejecuta normalmente a los esclavos»), o a quienes cometieran ofensas políticas, o a ambos. La primera constancia de que los judíos aplicaran la crucifixión nos llega de Josefo, que escribe sobre el dirigente asmoneo Alejandro Janneo, que ordenó la crucifixión, en medio de Jerusalén, de ochocientos cautivos rebeldes, tras lo que «asesinó a sus mujeres y a sus hijos en su presencia». Josefo lamentaba la «brutalidad» e «impiedad» de la crucifixión, pues no era una forma judía de castigo, e incluso en el Nuevo Testamento (Hebreos, 12.2) se hace una referencia al «oprobio» evidente de la crucifixión. Celso, el autor anticristiano del siglo II, se refirió a las «deshonrosas circunstancias» en las que murió Jesús, y una forma pagana aparentemente popular de escarnio anticristiano consistía en dibujar en las paredes a un burro crucificado.

Hacia el final de la Guerra Judía, los romanos crucificaban a tantos judíos al día (hasta 500), que toda la región se quedó sin madera. A pesar de ello, las pruebas arqueológicas que avalan la práctica de la crucifixión resultan extremadamente débiles. Sólo un cuerpo de los miles que se han recuperado, correspondientes a la Palestina romana, presenta señales inequívocas de haber sido crucificado. Los restos se encontraron en 1968, en una tumba situada justo a las puertas de lo que era estrictamente la ciudad de Jerusalén, y el hueso del talón de la víctima estaba atravesado por un clavo. Su nombre: Yehohanan ben Hagkol. Se calcula que fue ejecutado entre los años 50 y 70, con menos de treinta años.



«En todo periodo histórico —escribe el experto Raymond E. Brown—, los que practican la tortura no suelen mostrarse excesivamente comunicativos con los detalles.» Es decir, que no resulta tan raro que los detalles que habrían de permitirnos entender la crucifixión en el mundo antiguo sigan siendo tan escasos. Entre las muchas cosas que no sabemos sobre la crucifixión de Jesús está la forma del instrumento sobre el que fue crucificado. Las primeras representaciones de una cruz tradicional relacionadas con Jesús son pocas, y muy separadas en el tiempo entre sí. El primer ejemplo es del siglo II y muestra a un Jesús diminuto, retorcido de una manera rara, desnudo, grabado en una gema. Tal vez se tratara de un objeto realizado por los cristianos setianos y pensado para desprestigiar a cristianos rivales que, según éstos, exageraban la importancia de la crucifixión. Los evangelios, sorprendentemente, dicen muy poco sobre la naturaleza de la crucifixión de Jesús. En Marcos y Lucas, ésta se explica en una sola frase. Juan le dedica dos. En Mateo no pasa de oración subordinada: «Cuando le hubieron crucificado...». No tenemos la menor idea de si en realidad se usaron clavos para crucificar a Jesús. En los evangelios sinópticos, Mateo y Marcos no dicen nada de clavos, y Lucas se limita a sugerirlo cuando cuenta que el Jesús resucitado pide a los discípulos que le miren las manos y los pies. El Evangelio según San Juan es menos ambiguo sobre el uso de clavos, porque Tomás proclama que sólo cuando haya tocado «la señal de los clavos» creará en la resurrección de Jesús. Los otros únicos documentos del cristianismo primitivo en los que se menciona explícitamente que se usaron clavos para crucificar a Jesús son el Evangelio de Pedro y la carta de Ignacio a Esmirna, que no son canónicos.

Por increíble que parezca, los historiadores no se ponen de acuerdo siquiera en si intervino una cruz. (Varias referencias talmúdicas tempranas sobre la ejecución de Jesús parecían indicar que éste fue apedreado.) Si bien la tradición, en lo relativo a Jesús, llegó a asociarse a una cruz tal como la conocemos, una representación muy antigua de la crucifixión, encontrada en Santa Sabina de Roma y realizada en la década de 430, muestra una especie de andamio compartido en el que tanto Jesús como los otros dos hombres ejecutados junto a él son atados o clavados. De ahí se deduce que no siempre se dio por sentado que Jesús y los malhechores fueran crucificados

individualmente. Si una estaca con un madero atravesado intervino en la crucifixión de Jesús, ¿cómo era la unión de ambos? Tampoco de eso tenemos ni idea. La *crux immissa* (el nombre latino que recibe la cruz tal como la conocemos) es sólo una de las diversas opciones. Podría haber sido, por ejemplo, en forma de V. Podría haberse tratado de una simple estaca. El autor de la Epístola de Bernabé, así como el mártir Justino, creían que Jesús había sido crucificado en una cruz en forma de T. La cruz en aspa de San Andrés era conocida en la Antigüedad como la *crux decussata*, y es igualmente probable que el Jesús histórico hubiera sido crucificado en una de ellas. ¿De qué modo una cruz en aspa habría cambiado nuestra comprensión de Jesús? ¿Así extendido, nos habría resultado aún más vulnerable, aún más humillado?

Le comuniqué al padre Espiridón que ya estaba listo para acompañarlo hasta el pozo de Andrés. Diez anodinos peldaños más abajo nos encontramos en un recinto oscuro de paredes toscas, irregulares. Ante mí se encontraba una pequeña pila de mármol blanco y un grifo oxidado. Según una leyenda, si bebes del pozo de Andrés, volverás a Patras.

—Años viejos, agua para dioses —me dijo el padre Espiridón mientras yo bebía.

—¿Qué?

—Años viejos. Agua. Para dioses.

Empezó a enumerarlos con sus dedos de uñas mordidas.

—Zeus. Apollos. Poseidonus.

—¡Ah! ¡Los antiguos dioses!

—¡Sí! Historia. ¿Entiendes? ¿Tiempos viejos?

—Entiendo. La Antigüedad. La historia.

Entonces, curiosamente teniendo en cuenta el largo rato que hacía que estábamos juntos, el padre Espiridón me preguntó el nombre.

—Thomas —le respondí.

Me instó entonces a seguirlo de nuevo hasta la iglesia antigua de Andrés. Al poco tiempo nos encontrábamos frente a un precioso icono de Tomás, en el que se le representaba tocando las llagas de Jesús. El pope me señaló.

—Thoma.

Señaló el icono.

—Thoma.

—Dídimo —dije yo, usando el nombre griego de Tomás.

El padre Espiridón se volvió a mirarme.

—Sí —dijo—. Thoma. Dídimo. Mismo.

Entonces me preguntó si me gustaría quedarme a misa de media tarde. Aunque desde que era adolescente no había vuelto a ningún servicio religioso, y aunque de hecho me había propuesto a mí mismo no hacerlo, le dije que sí.

No tardé en descubrir que el servicio religioso ortodoxo griego era un ritual admirablemente poco práctico, en el que participaban al menos media docena de sacerdotes que, en ningún caso, se dirigían directamente a los fieles ni hacían el menor intento de ponerse en contacto con ellos. La misa propiamente dicha se oficiaba en el santuario, fuera del alcance de la vista de los presentes. A lo largo del servicio, los popes entraban y salían. Había interminables cánticos y recitaciones. En la liturgia griega todo, salvo los sermones, era cantado, y nunca se acompañaba de instrumentos, a diferencia de lo que sucedía en la tradición occidental. En un momento dado, me lanzaron incienso desde una distancia de cinco metros.

Dos horas y media después, la misa terminó. El padre Espiridón me preguntó si la había disfrutado. Le dije que sí. Y era verdad. Lo que acababa de presenciar se contaba entre las reuniones humanas más incomprensibles en las que había participado. Pero le expliqué que debía regresar a mi hotel, donde tenía un amigo que en ese preciso instante podía estar muriendo por intoxicación etílica. El padre Espiridón alargó la mano pero yo no se la estreché. Éramos amigos, y los amigos se abrazan.

# Juan

*Ruinas de la basílica de San Juan, Selçuk, Turquía*

SAN BLUE JEAN · ÉFESO · «MAESTRO,  
HEMOS VISTO A UNO QUE EN TU  
NOMBRE ECHABA FUERA DEMONIOS»  
· HIJOS DEL TRUENO · JUAN Y PEDRO ·  
EL DISCÍPULO AL QUE JESÚS AMABA ·  
LA BENDICIÓN DE PRUEBA ·  
«IDIOMAS BÁRBAROS» · GODOFREDO  
· ISOBEL Y ARTHUR · EL EVANGELIO  
DE ARTEMISA

## I

La provincia romana de Asia, hoy conocida como Turquía occidental, ejerció sobre la cristiandad una influencia comparable a la de Roma o Jerusalén. Pablo, como demuestran sus epístolas, trabajó con frecuencia —y se enfrentó casi siempre— con las iglesias del Asia romana. El Evangelio según San Juan, el más desagradable desde el punto de vista espiritual, se escribió probablemente en el Asia romana, lo mismo que las beligerantes epístolas atribuidas al apóstol. El Apocalipsis se dirigía a «las siete iglesias» del Asia romana, de una de las que el autor lamenta que haya «abandonado el amor que teníais al principio» y, a la que, acto seguido, ensalza por su odio contra una secta rival. El montanismo, una forma temprana y atrevida de cristianismo heterodoxo que cuestionaba la autoridad de los propios apóstoles, era de procedencia asiático-romana. Hacia el año 112, un procónsul de la región llamado Plinio escribió al emperador Trajano sobre los problemas que empezaba a tener con los cristianos del lugar, que eran denunciados de manera anónima por sus enemigos. En un momento en que

los cristianos de todo el imperio apenas se atrevían a marcar sus tumbas con unos garabatos en clave, los indómitos cristianos del Asia romana colocaban lápidas de adscripción inequívoca.



Provincia conocida por su riqueza relativa y su sofisticación, así como por ser origen de numerosos cultos místéricos, el Asia romana se convirtió en coladero accidental de las primeras creencias cristianas. Hacia el siglo II se había convertido ya en el principal campo de batalla intelectual del cristianismo. En el siglo V, varias de las principales posturas teológicas del

cristianismo ortodoxo se establecían en concilios que se celebraban en sus ciudades, que en muchos casos se escogían precisamente por la importancia que tenían las corrientes heterodoxas en las iglesias del Asia romana, conocidas por su apego a la discusión.

El pueblo centroasiático que dio a Turquía su nombre no cruzó las fronteras de lo que hoy es ese país hasta el siglo XI. Antes de esa gran migración, Turquía era hogar de algunas de las comunidades cristianas más importantes del mundo. A diferencia de lo que ocurre en casi todos los países de mayoría musulmana, en la Turquía moderna existe la prohibición constitucional de proclamar ninguna religión oficial. Aun así, el 98 por ciento de sus setenta y un millones de habitantes son musulmanes. El porcentaje de ciudadanos turcos que se identifican a sí mismos como cristianos podría redondearse de manera generosa en un 0,0000011 por ciento. Estambul proporciona al patriarca de la ortodoxia oriental una sede y un palacio oficiales, pero en Turquía no existe ni un solo seminario cristiano.

Imaginemos a Siria, en el siglo XXIV, poblada por mormones. La extinción prácticamente total del cristianismo del Asia romana debió parecer en otro tiempo igual de improbable.

## II

Fui a Selçuk con mi amiga Suzy, que vivía en Estambul gracias a una beca de periodismo. Llegamos a mediodía y pasamos la primera hora recorriendo la ciudad. Entonces optamos por una retirada táctica a nuestra habitación de hotel con aire acondicionado. Ya por la tarde, cuando el sol parecía menos inclemente, nos dirigimos hacia las ruinas de la basílica de San Juan, en un recorrido que nos llevó a pasar por una amplia vía de comunicación que llevaba el nombre de Mustafa Kemal Atatürk, el padre de la Turquía moderna y objeto de uno de los cultos a la personalidad más benignos de la historia moderna. Jalonando la calle había panaderías, tiendas de piezas de tractores y cafés con las terrazas sombreadas, llenas de hombres turcos que jugaban a dominó y bebían té de manzana caliente mientras fumaban. Bastantes de ellos discutían. Le pregunté a Suzy si entendía sobre qué. Ella dirigió mi atención

hacia uno que apuntaba con un dedo a un ejemplar del *Hürriyet* de ese día, cuya fotografía de portada yo ya había visto en el aeropuerto. Aquella imagen se había tomado durante la sesión parlamentaria del día anterior, donde se discutía si debía aprobarse una reforma de la Constitución turca para incluir una «implicación democrática más directa» (dicho de otro modo, para permitir que se siguiera adelante con la erosión del laicismo turco) en las elecciones presidenciales. Lo que la imagen de portada del *Hürriyet* mostraba era a dos diputados de partidos antagónicos debatiendo la cuestión con los puños. (Las cosas aún habrían de empeorar.)

Una de las guías locales que llevaba conmigo se dedicaba a ensalzar la ecuanimidad religiosa de Turquía, y citaba como prueba de ella la protección de que gozaban desde hacía más o menos un siglo los lugares cristianos de Selçuk. Lo que no se comentaba era el periodo, más prolongado, durante el que aquellos lugares cristianos habían sido sistemáticamente ignorados. Un siglo atrás existía poca certeza sobre la localización de la basílica de San Juan. Ninguna otra iglesia cristiana de importancia equivalente llevaba tanto tiempo perdida. Además, el apóstol Juan es el único de los doce de cuyos restos mortales no se tiene constancia. Los musulmanes podían venerar muchos lugares cristianos sin que ello supusiera ningún prejuicio a sus creencias. En cambio, cualquier lugar de importancia para los musulmanes resultaba necesariamente espantoso para los cristianos. Aunque el islam reconocía y admiraba a Jesús, éste no valía más que una medalla de plata. En cuanto a sus discípulos, eran muy poco importantes para los musulmanes, aunque lo cierto es que aparecen en el Corán, en el que se refieren a sí mismos como «ayudantes de Alá» y «sumisos».

Ya nos encontrábamos tan cerca de las ruinas de la basílica que empezamos a ver carteles que nos indicaban el camino, en los que ponía «St. Jean», que también era el nombre de la calle en la que se encontraban. Lo primero que llamaba la atención de aquellas ruinas era su escasa visibilidad. En cambio, la vista se desplazaba de inmediato hacia arriba, más allá del verdor frondoso de la ladera, hasta lo alto del monte Ayasoluk, donde se alzaba el castillo de Selçuk. Gracias a su posición en la cima de una de las mayores elevaciones de la ciudad, la fortaleza constituía uno de los ejemplos más destacados de la arquitectura de su época. También era uno de los menos

reconocibles, pues contaba apenas con un tramo desgastado de muralla grisácea que circundaba sólo parcialmente la cima del monte. Un número exagerado de banderas turcas colgaba de la muralla, lo mismo que un retrato de Kemal Atatürk, enmarcado en seda y de dos plantas de altura, el rostro ondulado por la brisa, como si se tratara de una imagen proyectada en agua.

Tras las murallas del castillo de Selçuk no quedaban en pie muchos edificios: una cisterna, unos baños, una pequeña mezquita, aunque en otro tiempo toda aquella zona había sido controlada desde el monte Ayasoluk, primero por los bizantinos, después por los selyúcidas turcos, posteriormente por los otomanos. Según un arqueólogo, la cisterna que coronaba la colina había sido en otro tiempo «la zona absidal de una basílica bizantina» dedicada a Juan, anterior a la basílica de mayor tamaño construida en la base de la colina. Una leyenda afirmaba que Juan escribió el cuarto evangelio mientras vivía en el monte Ayasoluk. («Ayasoluk» es una derivación turca del griego «Agios Theologos», es decir, «divino sagrado».)

Los vehículos más visibles en las calles de Selçuk, en pleno verano, eran los autocares de los viajes organizados, y por la calle St. Jean se acercaban, blancos como naves espaciales, astronómicamente pesados, rozando el asfalto al llegar a la curva en subida que conducía al aparcamiento de la basílica, apagando los motores con un ruido seco, tras lo que sus pasajeros descendían de sus interiores refrigerados como neveras. Suzy y yo subimos colina arriba detrás de aquellos autobuses. En lo más alto se encontraba el estacionamiento, y algo que se llamaba Tienda de Recuerdos y Librería de St. Jean. Un cartel prometía que EL LIBRO OFICIAL SOBRE SAN JEAN SE ENCUENTRA AQUÍ. Aquello me llamó la atención, como me la llamó el hombre apostado junto al cartel, que nos hacía señas. Nos acercamos a él.

—Ya sé que la gente cree que este cartel es un error muy gracioso — dijo, a modo de saludo—. Ja, ja, ja. San Jean. San Blue Jean. Pero a mí me gusta este cartel. Lo hice yo. Y yo tengo el único libro oficial sobre san Jean. Pero debéis saber que nosotros, los turcos, lo llamamos Yahya. Yahya es lo mismo que Jean. Isa es lo mismo que Jesús. Musa es lo mismo que Moisés. Tenemos muchos iguales amados.



Aquel hombre, que se llamaba Mehmet, nos invitó a echar un vistazo a las bebidas que tenía en su nevera de Coca-Cola, a sus expositores de postales, a sus alfombras enrolladas, a sus pilas de libros, todo carísimo. Pero lo cierto era que su cháchara sobre san Blue Jean nos había hecho entrar allí, que era lo que él sabía que conseguiría.

Mientras yo consultaba el único libro oficial sobre san Jean, al increíble precio de 30 euros, Mehmet fue a por Suzy.

—Tú eres el ángel más bello que he visto nunca —le dijo—. No puedes ser americana. Me niego a creerlo. Las mujeres americanas, te lo digo, son enormes. Tú eres una mujer europea, creo. —Me miró con ojos insistentes, con esa mirada característica del vendedor que no acepta una respuesta por respuesta—. Una mujer mejor no recuerdo haber visto. Si es tu mujer o tu novia, por favor dímelo y dejaré el asunto. Si no, esta noche me la llevaré a cenar.

Suzy y yo habíamos salido juntos una vez, literalmente, es decir, habíamos tenido una sola cita. Nuestro contacto físico más subido de tono se había producido cuando, torpemente, nos habíamos cogido de la mano. Con la alarmante invitación de Mehmet a punto de materializarse, Suzy se agarró de mi brazo, y yo la rodeé con él como si de un salvavidas se tratara.

—Es mi novia, sí —dije.

Mehmet me dedicó una reverencia.

—Entonces eres el hombre más afortunado de Turquía. Ella es el ángel del cielo.

—Gracias.

—No me des las gracias. Es la verdad. —Y, dirigiéndose a Suzy—: Tu pelo rojo... ¡Ése es el regalo que te ha hecho Dios! Y dime, ¿cómo se llaman esas preciosas marcas que tienes en la cara?

—¿Pecas?

—Son la luz del sol. Otro regalo de Dios.

Le pregunté a Mehmet si alguna vez había visitado la tumba vacía de san Jean.

—He visto la tumba, sí —respondió, y levantó la mano en señal de juramento—. Un famoso sacerdote italiano vino una vez a Selçuk, y yo me uní a él en su recorrido bajo tierra hasta san Jean. De eso hace diez años, y

ese día me convertí en un hombre afortunado. Si queréis que os ayude a entrar bajo la tierra en San Blue Jean, llamaré a mi amigo. Si trabaja el director viejo, ningún problema. Pero a veces trabaja el nuevo y monta escándalos. Ya veremos.

Mehmet marcó un número de teléfono a gran velocidad y nos dio la espalda. Segundos después, bajó la cabeza. Ese día el director nuevo montaba sus escándalos.

En el aparcamiento de la basílica, un autocar con turistas dejaba sitio a otro, como ballenas en una manada demasiado concurrida.

—¿Cuánta gente visita la basílica en un día? —preguntó Suzy, demostrando por qué vivía en Estambul con una beca de periodismo y yo no.

—A veces llegan cincuenta o sesenta autobuses en un día —respondió Mehmet—. Dejarme decir que dos mil personas visitan San Blue Jean cada día. Nosotros, los musulmanes, también estamos a favor de san Jean. Es una de las cuatro personas que escribieron la Biblia original. Nosotros creemos en la Biblia original. Creemos en los cuatro libros. Los cuatro libros —empezó a contarlos con los dedos— son el Talmud, la Biblia, el Corán...

El último libro eludía la cuenta de Mehmet.

Suzy dijo:

—¿Los Hadices?

—¡Sí! ¡Los Hadices! Debo preguntarte si eres musulmana. Si es así, me casaré contigo hoy mismo.

### III

Antes de la conquista turca de Anatolia, Selçuk era conocida como Éfeso, ciudad cuyos relatos paganos y cristianos son igualmente notables. Según la tradición cristiana, Pablo fundó la Iglesia de Éfeso, y en algún momento posterior el apóstol Juan, acompañado de la madre de Jesús, se instaló en la ciudad y a partir de ese momento ambos encabezaron la comunidad cristiana.

Otra tradición cristiana sostiene que la Iglesia efesia la fundó Juan, y que fue a él a quien Pablo (o, como cree la mayoría de los expertos, un seguidor de Pablo) escribió su epístola. Ambas opiniones se ven en cierto modo

cuestionadas por el hecho de que Pablo, en sus cartas, no menciona en ningún momento que Juan estuviera presente en Éfeso o tuviera relación con la ciudad. El autor (o autores) de la literatura joánica del Nuevo Testamento (tradicionalmente se considera que se trata de Juan) tampoco menciona a Pablo. Según Eusebio, Pablo hizo de su compañero de viaje (y circundado a la fuerza) Timoteo el primer obispo de Éfeso. Otras tradiciones aportan el dato de que el primer obispo de Éfeso no fue Timoteo sino Juan. ¿Pero qué Juan? ¿El apóstol Juan o, tal vez, Juan el Viejo, al que menciona Papías en el siglo II? ¿O eran esos Juanes la misma persona?

Suzy y yo avanzábamos por el camino bordeado de cactus, hecho de losas de mármol rotas, camino de la entrada a la basílica. Esquivamos el cadáver de una tortuga infestado de hormigas, que tenía el caparazón, de un verde pálido, partido por la mitad. El mármol usado para pavimentar el camino había sido saqueado por los cristianos de las ruinas de Éfeso, a una hora de paseo desde la ciudad. En todo caso, «Éfeso» era un cajón de sastre geohistórico. Varias ciudades se llamaban así, y no todas estaban situadas en el mismo sitio. Las ruinas de Éfeso, cronológica y culturalmente distintas (se creía que sólo el 10 por ciento se había excavado), se hallan distribuidas en seis localizaciones diferentes, en un radio aproximado de quince kilómetros. Los arqueólogos sospechan que la línea de la costa del mar Egeo, que se ha desplazado bastante en los últimos miles de años, es responsable de la negativa de la ciudad a quedarse quieta.

Las ruinas más famosas de Éfeso —las que saquearon los cristianos y aparecen en las postales— pertenecían a la ciudad grecorromana, situada de manera atractiva entre dos grandes montes. Incorporaban una zona comercial (que podía recorrerse a través de una asombrosa galería de edificios romanos restaurados, viviendas, templos, letrinas, al menos un restaurante y un sistema de alcantarillado) y una zona administrativa (donde se encontraba la Biblioteca de Celso, una de las ruinas más admiradas del mundo, así como el teatro de Éfeso, una gran concha de piedra con capacidad para veinticinco mil personas). De una tercera parte de las ruinas de la Éfeso grecorromana, conocidas como el Distrito Portuario, no quedaba casi nada. Aun así, el paseo hasta dicho distrito, que llevaba a los visitantes por la Vía Arcadia —una calle larga en otro tiempo flanqueada por columnas e iluminada de noche por

lámparas de aceite—, era una de las actividades turísticas más agradables. Muchos de los visitantes célebres de la ciudad, entre ellos Pablo, habían pasado por aquella misma calzada.

Otra de las cosas que los cristianos efesios construyeron con el mármol pagano fue el arco de entrada a la basílica de San Juan, llamado la Puerta de la Persecución, nombre no precisamente acogedor. Suzy y yo lo franqueamos. Ese nombre tenía que ver con un friso que ya no se conservaba pero que tal vez representara la persecución de Pablo que, según los Hechos de los Apóstoles, vivió una experiencia claramente desagradable en Éfeso. El patio que quedaba al otro lado de la Puerta de la Persecución estaba dispuesto deliberadamente de un modo que inducía a los visitantes a dirigirse hacia lo que en otro tiempo había sido el altar de la basílica, bajo el que se encontraba la tumba de Juan. Se trataba de un recordatorio de que el templo era, sobre todo, una iglesia de peregrinación, y de que sus puntos más estrechos pretendían guiar y acomodar a grandes cantidades de personas. Aquel patio también servía como lo que según la guía era un área «que normalmente haría las veces de último refugio, si la fortaleza era tomada».

No se trataba de un temor infundado. En distintos momentos de la historia, la basílica de San Juan había sido más fortaleza que iglesia. Éfeso, como ciudad, tenía dos cosas a su favor: su tierra era fértil, y su paisaje, hermoso. El puerto le traía dinero y contactos de todo tipo con el mundo exterior, y ambiciones. El anillo irregular y semiderruido de murallas que recorrían la base del monte Ayasoluk —que no habían sido descubiertas y restauradas hasta la década de 1970— se había construido entre los siglos VIII y IX para repeler las razias de las flotas árabes durante las incesantes guerras marítimas entre el Imperio bizantino y sus enemigos musulmanes.

En el siglo I a.C., Augusto concedió a Éfeso el estatus de capital del Asia romana, y su población no tardó en alcanzar la cifra de veinte mil habitantes. La Éfeso grecorromana era más romana que griega, en gran parte porque Augusto se vio obligado a reconstruirla después de que un devastador terremoto la destruyera casi por completo. En el siglo IV, hasta tres movimientos sísmicos arrasaron Éfeso. La gran población de la ciudad, captando el mensaje, empezó a menguar, y su puerto, abandonado por el Egeo, quedó encenagado. En el siglo V, el cristianismo crecía en Éfeso, y la

ciudad aún se consideraba lo suficientemente importante como para que en ella se celebraran dos concilios cristianos, cuyos asistentes se quejaron del calor, la enfermedad y los aires húmedos, palúdicos. Cuando Éfeso cayó presa de una serie de ataques perpetrados por saqueadores en el siglo VIII, la mayoría de su población se vio obligada a refugiarse tras los muros de la basílica de San Juan. En el siglo XII, los turcos se hicieron al fin con el control de la ciudad debilitada, a la que llamaron Ayasoluk. En el siglo XIV recibió la visita del caballero y viajero inglés Juan de Mandeville,<sup>1</sup> que la definió como «ciudad digna, cercana al mar. Y allí murió san Juan, y fue enterrado detrás del altar, en una tumba. Y hay una hermosa iglesia, pues los hombres cristianos poseían la ciudad. Pero ahora está ocupada por los turcos». Así era. Y así sigue siendo.

Suzy y yo tardamos un momento en darnos cuenta de que, después de pasar por el patio, subir más escaleras y seguir un caminito, nos encontrábamos ya, de hecho, de pie en el interior de la basílica. Un número considerable de las columnas que se alineaba en la nave, hoy fantasma, se habían recuperado y devuelto a sus pedestales, pero aun así aquél era un mundo de ruinas, un cementerio. Exceptuando las columnas, casi ninguna otra parte de la basílica restaurada superaba la altura de mis hombros.

Nosotros éramos dos de los muchos turistas. Un estadounidense flaco, de pelo muy corto, que llevaba un gran crucifijo de plata sobre la camiseta de su empresa de veleros de Massachusetts, se paseaba mascando chicle agresivamente. Varias mujeres asiáticas se protegían del sol con unas viseras de Burberry's parecidas a máscaras de soldar, que les cubrían toda la cara y les daban el aspecto de extraterrestres recién llegadas para tomar una muestra de la superficie de nuestro planeta antes de regresar a la nave nodriza.

Cerca de una de las entradas laterales de la basílica, Suzy se fijó en que se congregaba un corrillo de gente, y me sugirió que nos acercáramos a investigar. Resultó que varios turistas habían decidido que las cigüeñas que vivían en unos nidos medio deshechos, cubiertos de hierba, en lo alto de los muros que rodeaban la basílica, eran más interesantes que la basílica misma. De pronto, como para demostrar que no se equivocaban, dos de aquellas inmensas aves levantaron el vuelo, impulsando el aire hacia los nidos. Después de unos pocos aleteos briosos, contundentes, las cigüeñas planearon

en un silencio inmenso, ultraligero, monte Ayasoluk abajo. Al llegar al alminar de una mezquita cercana se posaron en él, como si quisieran enseñarnos, casi literalmente, de dónde soplan los vientos en Turquía.

#### IV

En el imaginario popular cristiano, Pedro siempre es Pedro el hosco, el tempestuoso; Tomás es siempre Tomás el remoto, el desconfiado. Pero la tradición que explica cómo ha llegado a verse y a entenderse Juan presenta varios saltos conceptuales.

Según los evangelios, Juan quiere inmolar a samaritanos y exige que Jesús ponga fin al trabajo de un exorcista no autorizado. También es el apóstol imberbe, el muchacho que amorosamente se reclina sobre el pecho de su maestro durante la Última Cena. Para algunos, es un discípulo entregado que se mantiene en todo momento a los pies de la cruz del maestro, encarnando todo lo que el cristianismo puede ser, y para otros es un sabio visionario sentado sobre los peñascos de Patmos, encarnando todo lo que el cristianismo puede saber. El místico que lanza las llamas del Apocalipsis también es el teólogo astuto del cuarto evangelio. Entretanto, en la leyenda extrabíblica, Juan es un anciano centenario, encantador, de ojos arrugados, eternamente virgen, que pide a sus discípulos que se quieran siempre unos a otros. Si bien no se trata necesariamente de identidades mutuamente excluyentes, resultan muy marcadas, sobre todo si se comparan con las imágenes más simples, más coherentes, que el Nuevo Testamento y sus desarrollos legendarios nos permiten formarnos sobre otros apóstoles. A pesar de esa naturaleza cambiante, Juan es, para muchos cristianos, tal vez el miembro de los doce que resulta más familiar. Ése es el enigma de Juan, un enigma que la desaparición de su tumba, en el monte Ayasoluk, no ha hecho sino potenciar.

«Juan» deriva del nombre hebreo teofórico común «Yohanan» o «Yehochanan». Significa «Dios ha sido generoso», y aparece en las cuatro listas de los doce apóstoles de los cuatro evangelios. En Marcos, Juan aparece en tercer lugar, después de su hermano Jacobo; en Mateo y Lucas, figura el

cuarto, también después de Jacobo. En Hechos, sin embargo, Juan aparece en segundo lugar, lo que tal vez tenga algo que ver con la representación que se hace en él de Juan como compañero de viaje y aliado de Pedro. (Dos importantes obras apócrifas del siglo II, la Epístola de los Apóstoles<sup>2</sup> y el Evangelio según los Ebionitas, contienen listas de los doce en las que, de modo poco habitual, aparece en primera posición.) El Evangelio según San Juan no hace ninguna mención explícita a Juan ni a su hermano Jacobo. Sin embargo, el capítulo XXI, que es el último y muy probablemente fue añadido posteriormente, se refiere a «los hijos de Zebedeo».

En la tradición sinóptica, Jacobo y Juan son llamados a seguir a Jesús momentos después de que éste llame a Pedro y a Andrés. Como cuenta Marcos (y Mateo le sigue de cerca), Jesús va «un poco más adelante» por la orilla del Mar de Galilea, donde ve a los hermanos «que remendaban las redes» en una barca. Como en el caso de Pedro y Andrés, también se dice que Jacobo y Juan siguen a Jesús inmediatamente. Pero, a diferencia de aquéllos, éstos dejan atrás a otras personas, entre ellas a su padre, Zebedeo, y a los que Marcos denomina «jornaleros». Lucas, en cambio, nos dice que los hermanos Zebedeo eran «socios» de Pedro y Andrés.

Los especialistas han hecho grandes esfuerzos por reconstruir el complejo mundo social de los pescadores galileos del siglo I. Galilea estaba sujeta al gobierno de los Herodes, y éstos habían mantenido muchas de las prácticas administrativas regionales instauradas por dinastías anteriores. Se cree que una de aquellas prácticas era la venta de derechos de pesca a pescadores individuales. Es probable que esos permisos no fuesen baratos, lo que colocaba a quienes los poseían en lo alto de la pirámide ocupacional. Por debajo del propietario de una autorización se encontrarían otros varios trabajadores y sirvientes que se dedicaban, entre otras cosas, a manejar el timón, remendar las redes y rebuscar entre las capturas del día para devolver al agua todos los siluros que, a causa de su ausencia de escamas, no se consideraban *kosher*. El relato de Marcos parece sugerir que Jacobo y Juan trabajaban para su padre, que presumiblemente poseía uno de aquellos permisos. Lucas sugiere que forman parte de una especie de cooperativa en la que se comparten los permisos. Una tradición muy antigua, atribuida a

Orígenes, identifica a los hermanos Zebedeo como «marineros», es decir, que más que dedicarse a pescar, lo que hacían era pilotar una embarcación asignada.

En Marcos y Mateo, cada vez que se menciona a Juan y a Jacobo, éste suele citarse en primer lugar, lo que probablemente transmite la idea que los autores tenían de sus respectivas edades. Sin embargo, como comenta el especialista R. Alan Culpepper, Lucas, en cuatro ocasiones, a lo largo del evangelio y de Hechos, menciona primero a Juan —señal, tal vez, de que «Lucas sabía que Juan era el más famoso de los dos hermanos»—. Gracias a los intentos cristianos de armonizar los relatos de los evangelios en los que al pie de la cruz, durante la ejecución de Jesús, hay mujeres presentes, la madre de Jacobo y Juan, Salomé, se ha identificado tradicionalmente como hermana de María, la madre de Jesús, aunque costaría mucho encontrar esa información en los propios evangelios. Según la visión cristiana común surgida de dicha armonización, acabó suponiéndose que Jacobo y Juan eran primos, no sólo de Jesús, sino también de Juan el Bautista.

Sólo en una ocasión, en el evangelio, Jesús y Juan aparecen relacionándose en privado. La escena aparece tanto en Marcos como en Lucas, aunque la versión de éste ocupa sólo una tercera parte de la de aquél. En el relato de Marcos, Juan se acerca a Jesús y le dice: «Maestro, hemos visto a uno que en tu nombre echaba fuera demonios, pero él no nos sigue; y se lo prohibimos, porque no nos seguía». La respuesta de Jesús resulta extraordinaria tanto por su liberalismo como por su curtido pragmatismo: «No se lo prohibáis; porque ninguno hay que haga milagro en mi nombre, que luego pueda decir mal de mí. Porque el que no es contra nosotros, por nosotros es».

Culpepper cree que la naturaleza de la respuesta de Jesús contradice en algo la creencia, mantenida por algunos especialistas, según la cual la escena se creó en los inicios del cristianismo como guía para tratar a figuras marginales que apelaban a Jesús como fuente de su poder. Si la Iglesia joven hubiese creado esa escena como respuesta a acontecimientos pastorales posteriores, ¿a qué propósito habría servido la aceptación de Jesús?



Gracias a Marcos, y sólo a él, descubrimos que Jesús llama a los hermanos Zebedeo «Boanerges», esto es, «Hijos del Trueno». Las explicaciones etimológicas de esa curiosa frase van desde que en realidad eran «hijos del terremoto» hasta que gritaban al hablar, o al trabajar, pero Culpepper considera que ese «Hijos del Trueno» de Marcos es una traducción más o menos exacta de una expresión aramea que éste transliteró incorrectamente.<sup>3</sup> Ello puede verse en tradiciones posteriores cristianas siríacas, de las que suele creerse que han preservado arameísmos más auténticos que los del griego de los evangelios. En los textos cristianos siríacos encontramos que a Juan y a Jacobo se los denomina *benay regesh*, o «hijos del ruido».

La explicación tradicional de la razón por la que Jesús llamaba a los hermanos «Hijos del Trueno» tiene que ver con su naturaleza temperamental. Sin embargo, la mayor parte de las pruebas usadas para avalar esa creencia provienen de Lucas, que no menciona ese apodo. Una de esas escenas tiene lugar cuando «se cumplió el tiempo en que él había de ser recibido arriba». Jesús, decidido a ir al encuentro de su destino en Jerusalén, envía mensajeros que se le adelanten. Esos mensajeros pasan por un pueblo samaritano, y son de algún modo rechazados. No se explica cómo, pero Jacobo y Juan presencian ese desprecio de los samaritanos y se acercan a Jesús. De un modo bastante chocante, le preguntan: «Señor, ¿quieres que mandemos que descienda fuego del cielo y los consuma [...]?» No está claro por qué los hermanos se creían capaces de activar ese napalm celestial. Pero en todo caso Jesús los reprende.

Ésa es una de las dos regañinas que se ganan los hermanos Zebedeo en la tradición sinóptica. La otra es el resultado de su curiosa petición de sentarse al lado de Jesús en el cielo, petición recogida tanto en Mateo como en Marcos, aunque aquél, tal vez para proteger a Jacobo y a Juan de las críticas, hace que sea su madre la que lo pregunte en su nombre. La reprimenda de Jesús a los hermanos en este caso llama la atención por varios motivos. En primer lugar, Jesús les pregunta si serán capaces de «beber del vaso que yo he de beber». Ellos responden que sí. Entonces Jesús les dice: «A la verdad, de mi vaso beberéis». Jesús parece estar prediciendo que los hermanos Zebedeo morirán como mártires. En efecto, existe una tradición

temprana, que acabó eclipsada por otras posteriores, según la cual Juan, al igual que su hermano Jacobo, fue martirizado. Por ejemplo, Papías, el obispo del siglo II, creía al parecer que el apóstol Juan padeció martirio, y esa tradición sobrevive, además, en varias formas del cristianismo oriental. Culpepper cree que la tradición pudo surgir de combinar su suerte con la de Juan el Bautista.

La relación más interesante de Juan, al menos a medida que fue desarrollándose a través de la tradición cristiana, no es la que mantiene con Jesús, sino más bien con Pedro, el otro apóstol. Muchas de las escenas en las que tradicionalmente se cree que Juan y Pedro se relacionan derivan del hecho de incluir en el cuarto evangelio la expresión «el discípulo a quien Jesús amaba», también conocido como el «Discípulo Amado».

En Lucas y en Hechos, Juan y Pedro aparecen varias veces trabajando juntos. El primer y único ejemplo en que eso ocurre en Lucas tiene lugar durante la fiesta de los panes sin levadura, poco antes de la Pascua, cuando Jesús pide a Juan y a Pedro que vayan a Jerusalén y busquen a «un hombre que lleva un cántaro de agua», que los conducirá hasta lo que Jesús describe como «un gran aposento ya dispuesto» para la Última Cena.<sup>4</sup> En Hechos, Pedro y Juan aparecen camino del templo para rezar, y en la puerta llamada «Hermosa» se encuentran a un cojo que pide limosna. El cojo espera recibir algo de ellos, pero lo que recibe es la orden de Pedro de «levántate y anda». El hombre se pone en pie y se pega a Pedro y a Juan. Al poco tiempo, muy «resentidos», llegan los saduceos y los arrestan. Al día siguiente, de manera informal, los interrogan. El hombre que había sido cojo asiste al interrogatorio, durante el que, según se dice, los saduceos se fijan en el «denuedo» de Pedro y Juan, por lo demás «hombres sin letras y del vulgo». Los saduceos les exigen que dejen de predicar sobre Jesús. A ello Pedro y Juan responden que gracias pero no.

Los saduceos quieren castigarlos, pero «el pueblo», que al parecer estaba de parte de los apóstoles, lo hace políticamente imposible.

Pedro y Juan vuelven a aparecer juntos durante el relato de las aventuras de Felipe en Samaria. Cuando los apóstoles tienen conocimiento del éxito de éste con la evangelización en esas tierras, les piden a Pedro y a Juan que se unan a él. En el Evangelio según San Lucas, Juan pronuncia el deseo de

destruir a los samaritanos. En Hechos, escrito también por Lucas (aunque no sabemos cuánto tiempo pasó entre la redacción de ambos textos), Juan posa la mano sobre los samaritanos en señal de bendición. Cuesta saber exactamente qué dinámicas intervienen en ese viaje desde la ira antisamaritana hasta la preocupación por los habitantes de esa ciudad.

La tradición nos dice que el apóstol Juan es la misma persona que en el cuarto evangelio aparece como «el discípulo a quien Jesús amaba», también conocido como el «Discípulo Amado» —el seguidor más puro, más perfecto de Jesús—, que ocupa el centro de la crisis de identidad más intrigante de todo el Nuevo Testamento: Tomás, Andrés, Felipe, María Magdalena, Matías, Lázaro (el otro único hombre en el Evangelio según San Juan del que se dice específicamente que Jesús lo amaba), Judas el hermano de Jesús, Juan, Marcos y Pablo... Todos se han barajado en uno u otro momento como identidades alternativas del Discípulo Amado, pero al final Juan el Evangelista los desbancó a todos. Una explicación de esa confusión está en el terco empeño del cuarto evangelio por mantener oculta la identidad del Discípulo Amado. El texto se lee como si lo hubiera escrito ese Discípulo Amado, pero sólo en un versículo, muy hacia el final, afirma ser una obra en primera persona bajo la máscara de una tercera persona.

El Discípulo Amado aparece por primera vez con ese nombre en un punto muy tardío del evangelio. Es durante la Última Cena, y Jesús acaba de anunciar, por segunda vez, que sabe que será traicionado. Juan: «Y uno de sus discípulos, al cual Jesús amaba, estaba recostado al lado de Jesús.<sup>5</sup> A éste, pues, hizo señas Simón Pedro, para que preguntase quién era aquel de quien hablaba». Los otros pasajes que mencionan al Discípulo Amado describen el momento en que Jesús está en la cruz («Cuando vio Jesús a su madre, y al discípulo a quien él amaba, que estaba presente...»), el momento en que María Magdalena descubre la tumba vacía de Jesús («Entonces corrió, y fue a Simón Pedro y al otro discípulo, aquel al que amaba Jesús...»), y en dos ocasiones durante la aparición del Jesús resucitado en Galilea («Entonces aquel discípulo a quien Jesús amaba dijo a Pedro: ¡Es el Señor!»; «Volviéndose Pedro, vio que les seguía el discípulo a quien amaba Jesús»).

No cuesta captar un detalle que se repite: en cuatro de las cinco menciones del Discípulo Amado, éste aparece en cierta contraposición respecto de Pedro. El primer ejemplo tiene algo de mezquino: Pedro, a pesar del lugar tan cercano a Jesús que ocupa en la mesa, no puede siquiera hablar con su maestro sin la intercesión del Discípulo Amado. La secuencia de la tumba, por otra parte, parece claramente polémica: después de saber por María Magdalena que la tumba está vacía, Pedro y el Discípulo Amado salen corriendo a verlo con sus propios ojos. «Corrían los dos juntos —nos cuenta Juan— pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó primero al sepulcro.» Una vez en su interior, el Discípulo Amado —y Juan se encarga de hacer hincapié en ello— «vio y creyó». De la credulidad de Pedro no se dice nada.

Ello nos deja con las apariciones del Jesús resucitado en Galilea, durante el capítulo XXI de Juan, que los especialistas consideran un añadido por varias razones. Su postura sobre Pedro y su autoridad parecen más equitativas que en los capítulos precedentes; su lenguaje es distinto; sus dilemas subtextuales tienen menos que ver con Jesús que con la situación a la que probablemente se enfrentaba la comunidad responsable de crear el evangelio; y guarda una relación lingüística clara con el relato de Lucas respecto a la llamada de Pedro, que Juan 21 podría haber reelaborado.

Juan 21 es una escena extensa —bastante extensa teniendo en cuenta el estilo truncado y breve de los evangelios— seguida de un epílogo absolutamente atípico. Tiene lugar en Galilea, concretamente en el lago Tiberíades (nombre por el que también se conoce el Mar de Galilea), e implica a «Simón Pedro, Tomás llamado el Dídimo, Natanael el de Caná de Galilea, los hijos de Zebedeo, y otros dos de sus discípulos». Una vez más, Juan, astutamente, recurre al anonimato estratégico. Sabemos que uno de esos discípulos es el Discípulo Amado, y dado el modo en que aparece referenciado en el resto del evangelio, se diría que se trata de uno de esos «otros dos discípulos». Mientras están pescando, Jesús aparece en la orilla y les dice que lancen sus redes en otro sitio, donde hay más peces. Ellos hacen lo que les sugiere Jesús, y «y ya no la podían sacar, por la gran cantidad de peces». Inmediatamente después de subir la pesca a la barca, el Discípulo

Amado le dice a Pedro: «¡Es el Señor!». Juan: «Simón Pedro, cuando oyó que era el Señor... se echó al mar». Una vez más, Pedro no cree inicialmente que se trate del Señor; tiene que oírsele decir al Discípulo Amado.

La siguiente mención de éste que figura en el capítulo también busca situarlo, pero lo que en ese caso hay en juego va más allá del alcance de lo estrictamente narrado. Jesús le pregunta a Pedro tres veces si alimentará a sus ovejas, y Pedro le responde tres veces que sí. Entonces Jesús predice el martirio de Pedro, que el autor de Juan, al parecer, da por hecho, y entonces Pedro se vuelve hacia el Discípulo Amado y dice: «Señor, ¿qué de éste?». Lo que sigue es uno de los pasajes más inquietantes del Nuevo Testamento:

Si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿qué a ti? Sígueme tú. Este dicho se extendió entonces entre los hermanos, que aquel discípulo no moriría. Pero Jesús no le dijo que no moriría, sino: Si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿qué a ti?

Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y escribió estas cosas; y sabemos que su testimonio es verdadero.

Ésta es la única vez en la tradición del evangelio en que el autor se vuelve hacia su público y dice ser testigo de los hechos referidos.

Se diría que ese párrafo se pensó para afrontar una pregunta que se formulaba la comunidad joánica: su referencia a «el rumor» no tiene demasiado sentido si no es así. Si la comunidad consideraba que su faro era alguien con una relación especial con Jesús, y si al menos parte de esa comunidad creía que esa persona viviría hasta el regreso de Jesús, ¿qué habría ocurrido cuando ese faro hubiera muerto? Evidentemente, la comunidad se habría visto obligada a explicarse a sí misma qué significaba aquello. Y he aquí la explicación claramente decepcionante de la comunidad: todo había sido un inmenso malentendido.

No se pretendía que el Discípulo Amado, fuera cual fuese su identidad, y su suerte, fuese el apóstol Juan. A quienes crean otra cosa les ruego que consulten la obra de tres especialistas que han llevado a cabo trabajos extensos sobre el cristianismo joánico: Raymond E. Brown, R. Allan Culpepper y Richard Bauckham. Los tres eran o son cristianos creyentes, y uno de ellos, Bauckman, es un defensor extremadamente conservador (e

inteligente) de lo que se ha dado en llamar «fundamentalismo elegante». Los tres rechazan que el autor del evangelio quisiera que se entendiera que el Discípulo Amado era el apóstol Juan.

La verdadera pregunta sobre el Discípulo Amado no es si era Juan, sino si el autor del evangelio esperaba que su público conociera su identidad. La manera en que el evangelio se refiere al Discípulo Amado («el discípulo a quien Jesús quería») es claramente una frase-fórmula, casi ritualizada, y podía fácilmente insertarse en tradiciones ya existentes. Es más, el material sobre el Discípulo Amado existe en lo que varios especialistas califican como «tensión» entre el Evangelio según San Juan y los evangelios sinópticos, que no contienen el menor rastro del material relativo al Discípulo Amado.

Para mí, la posibilidad más convincente es que se pretendiera que el Discípulo Amado representara metafóricamente a la propia comunidad joánica. Las metáforas, en el cuarto evangelio, están muy trabajadas, empezando por sus frases iniciales: «En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios». Sin duda, una comunidad inclinada a ver a Jesús como una abstracción de esa magnitud no habría tenido problemas para proyectarse a sí misma, comunalmente, en la historia del evangelio. Así, Juan 21 podría representar una etapa posterior en el viaje de la comunidad en que el impulso original, espiritual de la metáfora del Discípulo Amado fue sustituido por una interpretación literal. A medida que la suerte de la comunidad empeoró, sus escribas pudieron haber tomado la metáfora original de una relación comunal con Jesús y reificarla a través de una dramatización explícita.

## V

Los miembros destacados de los doce estaban, todos ellos, sujetos a un proceso en el que unos recuerdos tal vez históricos se ampliaban de manera legendaria, y en el que algunas de esas leyendas alcanzaban una autoridad casi equivalente a la de las escrituras. Juan presenta un problema apostólico único, en el sentido de que la mayoría de los recuerdos y leyendas asociados

con él dependen de que sea el Discípulo Amado. Lo que ello implica es que una leyenda que originalmente no era sobre Juan le fue atribuida desde muy pronto.

El primer escritor identificable del que se sabe que vinculó a Juan con el cuarto evangelio fue Teófilo de Antioquía, que murió en la década del 180. Contaba a Juan (al que no llama explícitamente «apóstol») entre los «hombres portadores del espíritu», y consideraba su obra (a la que no llamaba «evangelio», aunque sin duda se refería a él) «sagrada». El siguiente cristiano primitivo de importancia en relacionar a Juan con el evangelio fue Clemente de Alejandría, que parece haber tenido conocimiento de una tradición anterior. Tras contarnos cómo y por qué se escribió Marcos, Clemente —o mejor dicho la glosa posterior que Eusebio hace de él, porque el comentario en el que Clemente realiza estas afirmaciones se ha perdido— exponía que «por último, consciente de que los hechos físicos habían sido registrados en los evangelios por sus discípulos e irresistiblemente movido por el Espíritu, Juan escribió un evangelio espiritual». Aquellas escasas líneas parafraseadas enmarcarían durante generaciones la visión que se tendría de Juan.

Los padres de la Iglesia defendieron la autoría de Juan de buena fe. Dentro de la tradición sinóptica y de Hechos —unas bases fácticas de las que esos padres de la Iglesia no tenían por qué dudar—, Pedro y Juan estaban relacionados. Leyeron el cuarto evangelio atentamente, se fijaron en la implicación continua con Pedro de un discípulo sin nombre, y sensatamente dedujeron que ese discípulo debía de ser Juan. Además, creían que el Discípulo Amado tenía que pertenecer necesariamente a los doce, aunque sólo fuera por la Última Cena, cuyo relato en los sinópticos parece implicarlos exclusivamente a ellos. Por último, los hermanos Zebedeo desempeñan unos papeles tan destacados en los evangelios sinópticos que no tenía sentido que el cuarto evangelio los pasara por alto. Así, hacia el siglo IV ya era ampliamente aceptada la idea de que Juan era el autor del cuarto evangelio, como lo era la de que dicho evangelio poseía un carácter distinto al del resto de los evangelios sinópticos, algo que, a su vez, se atribuía en parte a la avanzada edad de Juan cuando lo escribió.

El bisturí de los estudios modernos ya ha reducido todo eso a la nada. Un especialista ha escrito que la dimensión de las diferencias de Juan es tal que «sólo podemos tratarlo como fuente secundaria». Una exageración, sin duda, pero no por mucho. Algo de lo que el lector de Juan se percata al momento es de lo denso que resulta, incluso a nivel rítmico, literario. En tanto que narradores de historias, Mateo, Marcos y Lucas evitan en lo posible la escritura escénica. Su formato preferido es el del esbozo, el apunte. Eso es algo que se nota sobre todo cuando los evangelios sinópticos pasan de los relatos extravagantes sobre el ministerio de Jesús a su Pasión que, en los cuatro evangelios, es una escena larga, continua y profundamente intensa. Y es algo que tiene que ver con el desarrollo de las tradiciones orales sobre Jesús. Si bien los hechos de su ministerio se transmitieron probablemente de una manera dispersa, no lineal, la tradición de la Pasión es siempre una unidad narrativa completa, prefijada.

Juan escribe mediante escenas siempre que puede: el milagro en la boda de Caná, la visita nocturna a Jesús del fariseo Nicodemo, la conversación de Jesús con la mujer samaritana junto al pozo, la confrontación con Jesús de los seguidores del Bautista, la resurrección de Lázaro, la duda de Tomás... Todos ellos son relatos que son únicos de Juan. En las historias que Juan sí comparte con los evangelios sinópticos, suele hallarse algún detalle añadido que resulta decisivo: que los peces que Jesús multiplica son ahumados, por ejemplo, o que el perfume que la mujer vierte sobre los pies de Jesús impregnaba toda la casa, o que la mujer que lo vertió se llamaba María, o que fue Pedro el que atacó a un esclavo durante la detención de Jesús, o que ese esclavo se llamaba Malco, o que Jesús mojó pan en un plato para identificar a quien lo iba a entregar durante la Última Cena.

Otro ejemplo: Marcos describe que Jesús, al poco de iniciar su ministerio, sanó a un cojo en Cafarnaún. Juan nos cuenta una historia similar pero sitúa la sanación en Jerusalén. Y no sólo en Jerusalén, sino en la Puerta de las Ovejas. Y no sólo en la Puerta de las Ovejas, sino cerca de un estanque. Y no de cualquier estanque, sino de un estanque llamado de «Betesda». Además, ese estanque cuenta con cinco pórticos,<sup>6</sup> y situados entre ellos están unos enfermos. Que no son sólo enfermos, sino «ciegos, cojos y paralíticos». El Jesús de Marcos sana al cojo en Cafarnaún, y éste no le dice



nada a Jesús. Pero el cojo de Jerusalén que nos presenta Juan habla, y lo que dice resulta desgarrador: «Señor, no tengo quien me meta en el estanque cuando se agita el agua; y entre tanto que yo voy, otro desciende antes que yo». Marcos esboza el relato vago de un milagro. Juan recrea un mundo concreto, detallado.

Muchos estudiosos han explorado las diferencias narrativas de la tradición joánica respecto de los evangelios sinópticos resaltando la frecuencia con la que esos alejamientos carecen de fuerza dialéctica. Como escribe Raymond E. Brown, «a menos que el simbolismo teológico le impulse en otra dirección, Juan respeta lo plausible, y ese evangelista estaba mucho más próximo que nosotros a lo que habría sido plausible en el siglo I». En algunos casos, sus diferencias parecen detalles recordados. Eso es en gran parte lo que hace que Juan resulte tan fascinante. El evangelio que cuenta con los datos que con más claridad convierten a su autor en testigo presencial es también el que presenta una visión más elevada de la divinidad de Jesús.

Muchos especialistas creen que el Evangelio según San Juan contiene detalles y recuerdos que son históricos, pero una teología que no lo es. Los estudiosos cristianos conservadores han señalado el agnosticismo interesado de esta postura. Pero si el Evangelio según San Marcos fuera nuestro único testimonio del ministerio de Jesús, por ejemplo, la supuesta divinidad de éste sería objeto de duda. Aceptemos que la teología de Juan fue realmente recibida de la fuente, y no desarrollada con el tiempo. Ello implicaría que Marcos tomó la inexplicable decisión de hacer una defensa menos enfática de la divinidad de Jesús. Resulta mucho más probable que el Evangelio según San Juan contenga información histórica posteriormente reforzada mediante una elaboración teológica.

Brown sostiene que la versión sinóptica de la historia de Jesús, con el clímax en su llegada a Jerusalén, resultaba más satisfactoria desde el punto de vista dramático, y seguramente más «fácil de predicar» que el relato de Juan, en el que Jesús va y vuelve de Galilea a Jerusalén todo el tiempo. El Evangelio según San Juan no parece haber sido modelado a partir de las exigencias de la «predicabilidad narrativa». Se trata de un texto con una historia, de un texto que proclama algo y ofrece pruebas de que hay una comunidad que lo está pasando claramente mal. El autor de Juan, por

ejemplo, se extiende lúgubre, frecuentemente, en el tema de lo judaico, y el término «judío» aparece diez veces más que en los demás evangelios. Éste es, sin duda, el legado más lamentable e históricamente más desastroso del cuarto evangelio, aunque conviene no olvidar que la comunidad joánica estaba compuesta en su mayor parte por judíos, al menos inicialmente; ha de entenderse que los ataques en su evangelio emanan desde dentro del judaísmo, no desde fuera. A diferencia de lo que ocurre con los evangelios sinópticos, el Jesús de Juan tiene varios admiradores judíos secretos — Nicodemo, José de Arimatea—, que ocupan posiciones importantes en la jerarquía del templo. Juan llega incluso a comentar que «muchos» entre las «autoridades» del templo, creían en Jesús. El evangelio más antijudío es también el evangelio que muestra una mayor fijación en exponer la aprobación de los judíos a Jesús.

El propio Jesús dice a sus discípulos durante la Última Cena: «Os expulsarán de las sinagogas; y aun viene la hora cuando cualquiera que os mate, pensará que rinde servicio a Dios». Sin embargo, no existe la menor evidencia histórica de que nadie que siguiera a Jesús fuese expulsado de su sinagoga, ni fuese asesinado por las autoridades judías durante los años del ministerio de Jesús, ni en los inmediatamente posteriores. (Las autoridades judías, en tiempos de Jesús, no se dedicaban por lo general a matar a gente por las cosas que pudiera decir.) Los numerosos pasajes de Juan en que se menciona la expulsión de las sinagogas parecen referirse a la Bendición de Prueba, una oración diaria que se rezaba en la sinagoga y que algunos especialistas (no todos) creen que formuló en los años 80 Gamaliel II, uno de los líderes más importantes del judaísmo en el difícil periodo que siguió a la destrucción del templo en el año 70. Al parecer, el propósito de la Bendición de Prueba era excluir de las sinagogas a los cristianos judíos y a otras personas percibidas como herejes. Al tomar unos hechos con los que la comunidad joánica estaba familiarizada y situarlos en el ministerio de Jesús, el autor de Juan presenta la historia como profecía.

Exceptuando a Pablo, «Juan» es el autor más prolífico del Nuevo Testamento, y son cinco los libros que se le atribuyen: el evangelio, tres epístolas y el Apocalipsis. Con todo, esas atribuciones no son en absoluto incuestionables. Se dice que las epístolas de Juan fueron escritas por un

hombre que se refiere a sí mismo como «el viejo», y el autor del Apocalipsis dice que él es «Juan el siervo» de Jesús. La tradición, por lo general, ha considerado que esas dos figuras se correspondían con la de Juan. Pero si el Discípulo Amado no era el apóstol Juan, entonces la relación entre él y «el viejo» de las epístolas se interrumpe. En cuanto al Apocalipsis, varios cristianos primitivos se negaron a identificar a su autor como el apóstol Juan, a pesar de que se trata de la única obra de la literatura joánica cuyo autor se identifica a sí mismo como Juan. Qué Juan escribió las obras que se le atribuían fue una pregunta que varios padres de la Iglesia trabajaron diligentemente para responder. Su empeño hizo que una mera cuestión desconcertante quedase atrapada en una maraña de confusiones en lucha.

A principios del siglo II, Papías escribió sobre la existencia de dos Juanes. Uno de ellos era obviamente el apóstol, y al otro lo llamaba Juan el Viejo, o el «Presbítero». Papías parece admitir que no conoció al apóstol pero sí a Juan el Viejo (o al menos que había oído hablar de él). Juan el Viejo, según Papías, había aparentemente (¿posiblemente?) conocido (¿había oído hablar?) del apóstol Juan. Ni que decir tiene que el párrafo en el que Papías realiza esas afirmaciones resulta extremadamente confuso, y a causa de lo que un especialista llama el «griego flexible» de dicho fragmento, bien podría ser que Papías estuviera afirmando una relación directa no con ninguno de los dos Juanes, sino más bien con personas que los conocieron. Ello lo colocaría a tres niveles de separación respecto del apóstol, y a dos respecto de Juan el Viejo.

Ireneo, el obispo del siglo II e infatigable «heresiólogo», es, que se sepa, el primer cristiano que cuestionó que el cuarto evangelio y las epístolas hubieran sido escritos por el apóstol Juan, que el evangelio se escribió mientras Juan «residía en Éfeso», y que Juan vivió hasta el tiempo del emperador romano Trajano, que accedió al poder en el año 98. El fragmento epistolar en que Ireneo divulgaba cómo tuvo conocimiento de esa información presenta ciertos problemas. Según Ireneo, su fuente era Policarpo de Esmirna, que murió martirizado alrededor del año 157. Ireneo escribe que, «siendo aún un niño» y viviendo en «Asia Menor», había conocido al célebre Policarpo, que hablaba a menudo de su «relación con Juan y con los otros que habían visto al Señor». En otro pasaje, Ireneo

escribió que Policarpo «fue nombrado por los apóstoles para que ejerciera en Asia como obispo de Esmirna». Sin embargo, ni un solo escritor antes de Ireneo mencionó nunca el vínculo de Policarpo con Juan.

Ireneo estaba familiarizado con la obra de Papías, de quien dijo que «había escuchado a Juan y fue después compañero de Policarpo». Pero ¿a qué Juan se refería Ireneo? Dado que Ireneo nunca mencionó a ningún Juan el Viejo, debía referirse al apóstol. Sin embargo, Papías nunca afirmó con claridad haber conocido al apóstol, como Eusebio no tardó en poner en evidencia un siglo después de Ireneo, cuando escribió que el propio Papías «deja claro que él [Papías] nunca oyó ni fue testigo directo de los santos apóstoles». Eusebio atribuye la confusión de Ireneo al hecho de que en Éfeso vivieron y fueron enterrados no un Juan sino dos: el apóstol Juan, que escribió el evangelio; y otro Juan, que escribió el Apocalipsis (obra que Eusebio no aprobaba del todo). Fue a ese último Juan, según Eusebio, al que Papías había conocido. Aun así, la leyenda que creció en torno a Juan se basa en gran medida en la creencia de Ireneo de que Papías había conocido al apóstol, no al Viejo.

Ireneo tenía bastantes motivos para interpretar la relación de Papías con el apóstol del modo en que lo hizo, pues estaba decidido a defender los orígenes apostólicos del cuarto evangelio. Así, a su argumento no le habría venido nada bien reconocer la existencia en Éfeso del otro Juan, no apostólico, de Papías. En poco tiempo se convirtió en uno de los defensores más importantes del cuarto evangelio, y se esforzó mucho por asegurarse su aceptación entre los cristianos protoortodoxos.

El cuarto evangelio necesitaba aquella campaña de Ireneo porque muchos de los pensadores del primer cristianismo que se sentían atraídos por él —y por la figura misma de Juan— eran heterodoxos. Uno de ellos era Montano, que asumió los imperativos del cuarto evangelio, como él los entendía, en el mismo momento en que Ireneo intentaba interceder en favor del evangelio. El cristianismo que Montano forjó era apocalíptico y anticlerical. Es más, en él se permitía a las mujeres participar en los ritos y ejercer como profetisas. El montanismo, además, se hizo muy popular, extendiéndose por toda el Asia romana a lo largo de la segunda mitad del siglo II, y atrayendo hacia sí con el tiempo, desde las filas del cristianismo

ortodoxo, a su primer gran intelectual en lengua latina, Tertuliano. El cuarto evangelio quedó tan connotado por su asociación con diversas formas de heterodoxia que varios primeros autores cristianos y padres de la Iglesia parecían reacios incluso a mencionarlo.

Si el Evangelio según San Juan es la voz de una comunidad cristiana que sufre, sus tres epístolas son la voz de una comunidad cristiana hundida hasta el cuello en la miseria cismática. Leerlas de un tirón puede ser la experiencia literaria más desagradable que ofrece el Nuevo Testamento. Por ejemplo, en 1 Juan 3.6 se lee: «Todo aquel que permanece en él, no peca; todo aquel que peca, no le ha visto, ni le ha conocido». Ése es el non plus ultra del pensamiento joánico y revela su visión pétrea, insobornable, de lo que significa creer en Jesús. Tampoco hay paralelismos en el Nuevo Testamento, que con frecuencia busca consolar a los que pecan.

Dirigida a los «niños pequeños» de la comunidad del autor (que tal vez incluyera otras iglesias cercanas), 1 Juan<sup>7</sup> parece ser un intento desesperado de apoyar y proteger a los creyentes. La voz que recorre toda la epístola es, sin duda, la del líder de una comunidad desesperada que intenta investirse de una autoridad que en otro tiempo todos los miembros de su zozobranante comunidad habían aceptado. Tras una breve nota de felicitación, 2 Juan enseguida pasa a advertir a todos que se aparten de todo el que «vaya más allá» de las enseñanzas de Cristo. Que el autor de 2 Juan se dirige a una comunidad rota y cada vez más en peligro es algo aún más evidente en 3 Juan, que condena las falsas enseñanzas de un hombre llamado Diótrefes, al parecer un líder de la comunidad que se apartó del grupo y se llevó a algunos consigo. Que el autor o autores de las epístolas no mencionen nunca o apelen a la autoridad del cuarto testamento es una pregunta sin una buena respuesta. Si las epístolas son anteriores al evangelio, algo posible pero improbable, podría ser que la falta de una proclamación documental ampliamente aceptada en el caso de los cristianos joánicos contribuyera a desgarrar su comunidad.

El Apocalipsis es la obra más heterogénea del Nuevo Testamento. Thomas Jefferson, como es bien sabido, la rechazaba por considerar que eran «los delirios de un loco, ni más digno ni más capaz de proporcionar explicaciones que las incoherencias de nuestros propios sueños nocturnos».

Contiene un evangelio en miniatura, varios especímenes de consejo epistolar, fantasías, toques de misticismo y una revelación profética, a menudo violenta, de hechos a punto de cumplirse (que en parte podían derivar de reacciones de su época a la erupción del Vesubio que tuvo lugar en el año 79). Cuesta encontrar textos más vívidos de los del Apocalipsis, que sin embargo es una obra asombrosamente esquemática a la hora de explicar qué transgresiones concretas son las que enfurecen tanto a su autor. Entre las ofensas que sí menciona están fornicar, comer carne sacrificada a los ídolos y tolerar las falsas enseñanzas, pero poco más. El resto del Nuevo Testamento suele hacer hincapié en que ser cristiano es aceptar el gobierno exterior, pero el Apocalipsis arde en confrontación y sedición, y maldice tanto a Roma como a su emperador.

Como sucedió con las epístolas, algunos de los primeros cristianos también rechazaron que Juan fuese el autor del Apocalipsis. En la actualidad existe el consenso casi universal entre los estudiosos modernos de que el Apocalipsis no lo escribió ningún seguidor directo de Jesús. El autor apenas menciona el ministerio de éste y se refiere a los apóstoles —entre los que dice no contarse— como pertenecientes a una generación ya remota. Entre los primeros, más notables, clarividentes y firmes escépticos sobre esa cuestión estuvo Dionisio, que se inició como alumno de Orígenes. Si bien Dionisio admitía —se diría que por razones tácticas— que «jamás osaría rechazar el libro que muchos buenos cristianos tienen en tan alta consideración», al mismo tiempo no estaba «preparado para admitir que [el autor] fuera el apóstol, el hijo de Zebedeo y hermano de Jacobo». En una muestra de sensibilidad textual y lingüística adelantada varios siglos a su época, Dionisio basaba su rechazo de la autoría apostólica del Apocalipsis en su uso del griego. Según señalaba, sus otras obras «están escritas no sólo sin ninguna limitación en el uso del griego, sino con notable maestría». En cambio, el autor del Apocalipsis usa «expresiones tan bárbaras» que su lenguaje no es «realmente griego», en absoluto. Después, cuando el canon cristiano empezaba a cobrar forma, Eusebio dio al Apocalipsis un lugar entre los libros aceptados y los disputados del Nuevo Testamento. Sin duda, entre todas sus obras, el Apocalipsis fue el que lo tuvo más difícil para entrar en el canon cristiano: la influencia que desde entonces ha ejercido sobre los cristianos

belicosos y astralmente pesimistas, antiguos y modernos, hace que resulte difícil no desear que quienes en su día dudaron de él, como Dionisio, hubieran ganado la partida.

## VI

Mientras sobrevolábamos Selçuk me había fijado en que las ruinas de la basílica de San Juan se parecían a un microchip, con sus ordenadas cuadrículas y sus circuitos aleatorios encerrados en un sustrato de hierba verde. A ras de suelo, las ruinas no resultaban menos abstractas. Suzy y yo entrábamos en cubículos compuestos sólo por dos paredes, franqueábamos dinteles enmarcados por un cielo azul, pisábamos losas que en otro tiempo fueron de mármol, por entre las que ahora asomaba la hierba. La nave de la basílica se sostenía, en su tiempo, por decenas de columnas monumentales de piedra coloreada. De las cinco que quedaban en pie, sólo dos mantenían los capiteles en su sitio. A ambos lados había habido numerosas capillas, así como un baptisterio. Éste sobrevivía aún, y sus escalones agrietados descendían hacia una pila parcialmente cubierta de arena.

Accedimos a lo que debía de haber sido el patio de la basílica. En los caminos serpenteantes, desgastados por los pasos, unas flores pequeñas, preciosas, moradas, luchaban por crecer. Descansamos un rato junto a unos cimientos bajos, de ladrillo, restaurados. Suzy dio un sorbo al agua de su botella y me la pasó.

—¿Alguien sabe en realidad qué aspecto tenía este sitio, o toda esta restauración es un invento?

Le conté que se conservaba una descripción bastante detallada de la basílica de San Juan en una obra aparentemente inconclusa del siglo VI conocida con títulos distintos: *Edificios*, *De edificios*, o *Los edificios de Justiniano*. Su autor era Procopio de Cesarea, que había vivido aproximadamente entre el año 500 y el 565, y que suele considerarse uno de los últimos intelectuales laicos del mundo grecorromano. La tarea que

Procopio se autoasignó en *Edificios* era visitar tantas estructuras encargadas por el emperador Justiniano como le fuera posible, y escribir panegíricos sobre ellas. Sobre la basílica de San Juan, dijo:

En dicho lugar los nativos habían erigido una iglesia en los primeros tiempos dedicada al apóstol Juan; a este apóstol lo han llamado el Teólogo porque él describió la naturaleza de Dios de un modo que trasciende el poder del hombre. Esta iglesia, que era pequeña y se encontraba en estado ruinoso a causa de su antigüedad, el emperador Justiniano la hizo demoler hasta los cimientos y reemplazarla por una tan grande y hermosa que, para no extenderme, se parece mucho, en todos los aspectos, y es rival del santuario que dedicó a todos los apóstoles en la ciudad imperial.

En gran parte, los especialistas han considerado que se trataba de una descripción fidedigna. Una capilla pequeña, con el techo de madera, erigida sobre lo que se creía que era la tumba de Juan, se construyó en Éfeso — aunque posiblemente no en el monte Ayasoluk—, en algún momento del siglo II. Hacia el siglo IV, la tradición según la cual Juan y María habían estado juntos en Éfeso ya se había desarrollado completamente, y se construyeron iglesias en honor de ambos, seguramente durante el reinado de Teodosio I,<sup>8</sup> el último emperador que gobernó conjuntamente los imperios de Oriente y Occidente.

Como comenta Procopio, la primera iglesia digna de tal nombre dedicada a Juan era una estructura relativamente pequeña. Una serie de bóvedas entrelazadas, o catacumbas, se excavó bajo esa iglesia, en la que se suponía que estaban enterrados los restos del apóstol al que estaba dedicada. Al parecer se trataba de unas reliquias muy visitadas por los cristianos, pero con el tiempo la cripta quedó sellada de un modo u otro. En el siglo V, varios obispos sirios llegaron a Éfeso y expresaron su frustración por no poder presentar sus respetos a los restos mortales de Juan, aunque, según un estudioso, «no se sabe si ese impedimento era de tipo físico, arquitectónico, o bien burocrático, político». En el siglo VI, la primera iglesia de Juan fue destruida por orden de Justiniano y sustituida por una basílica de tres naves, con planta de cruz latina y once cúpulas, de tres plantas y con una longitud de casi ciento treinta metros. Como indicaba Procopio, la basílica de Justiniano estaba inspirada en la iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla.



Ambas se alzaban como emblemas de una fe que de pronto podía recurrir a la ayuda financiera del Imperio romano. Con el paso de los siglos, ambas se convertirían en emblemas de la derrota cristiana. Actualmente, una mezquita se alza sobre los cimientos de la iglesia de los Santos Apóstoles de Estambul.

No existe consenso sobre si la basílica de San Juan fue destruida. A partir del siglo VI, los saqueadores atacaban Éfeso cada vez con mayor frecuencia. En el siglo VIII, los musulmanes ocuparon brevemente la ciudad por primera vez, tras lo que, en el templo, se erigió la Puerta de la Persecución y, alrededor de la colina se construyó una muralla. A medida que las tribus invasoras turcas —que prosperaban militar y culturalmente bajo el liderazgo de una familia conocida como de los selyúcidas— afianzaban su poder en Anatolia, la importancia de ciudades cristianas como Éfeso decaía entre los estrategas bizantinos. La batalla más decisiva entre las tropas bizantinas y selyúcidas se produjo en Manzikert (en la actual Turquía) en 1071, y abrió la puerta a la conquista final de Anatolia por parte de éstos. En el siglo XI está documentada la existencia de monasterios activos en Éfeso y sus alrededores, así como unas mejoras introducidas en la basílica de San Juan, pero en 1090 los conquistadores selyúcidas se instalaron en la ciudad. Siete años después, los cruzados cristianos tomaron el control de Éfeso expulsando a los selyúcidas, y lo retuvieron durante otros dos siglos. Algunos especialistas creen que la basílica de San Juan resultó destruida por primera vez durante la ocupación selyúcida de 1090-1097, pero no es posible saberlo a ciencia cierta.

Sea como fuere, el Éfeso cristiano ya estaba en ruinas en el siglo XII. A principios del XIV, la ciudad se había convertido en una ciudad turca, y ya no dejaría de serlo. Aun así, su comunidad cristiana no desapareció inmediatamente, y hay constancia de que uno de sus obispos, Mateo de Éfeso, siguió en su puesto hasta bien entrado el siglo XIV. En cierto momento es muy probable que la basílica se reconvirtiera en mezquita. Gracias al testimonio directo de un sacerdote alemán del siglo XIV sabemos que las instalaciones de la basílica se usaron durante una época como un bazar. El mismo sacerdote también dejó constancia de que la tumba de Juan estaba

vacía en el momento de su visita, y que llevaba vacía un tiempo. La última mención a un edificio en pie —ya fuese éste iglesia, mezquita o bazar— data de mediados del siglo XIV.

La mezquita de Isa Bey, que se encuentra junto a las ruinas de la basílica, terminó de construirse en 1375. Ello ha llevado a algunos a plantear que la basílica de San Juan, tras su reconversión en mezquita, fue destruida por un terremoto que, según se sabe, afectó a Éfeso alrededor de 1361. De acuerdo a esta teoría, en lugar de reconstruir la basílica reconsagrada, los turcos de Éfeso optaron por construir una mezquita nueva en la misma área. Ello podría explicar la frecuencia con la que los peregrinos cristianos que visitaban la ciudad en los siglos siguientes tomaban la mezquita de Isa Bey por la anterior basílica de San Juan.

Al término de la Primera Guerra Mundial, el ejército griego ocupó partes de la península de Anatolia, y unos cuantos arqueólogos aprovecharon la ocasión para exhumar todos los vestigios posibles de la era cristiana bizantina. Selçuk fue una de las zonas más rastreadas: es posible que las primeras piezas de la basílica de San Juan se descubrieran en esa época. Con todo, el ejército turco reconstituido, ahora bajo el mando de Atatürk, consiguió expulsar a los griegos de lo que pronto sería una Turquía independiente.<sup>9</sup> El empeño arqueológico que se inició con la ocupación griega siguió más tarde, aunque esta vez bajo la dirección de arqueólogos turcos animados por las políticas de Atatürk que propiciaban el estudio, por primera vez, de la historia cristiana de la península de adopción de su pueblo. En la década de 1920 se confirmó que las ruinas existentes correspondían a la basílica de San Juan. En la de 1950 ya estaban en marcha grandes trabajos de restauración. A finales de la de 1970 las columnas de la nave que habían sobrevivido volvieron a ponerse en pie, y salieron a la luz los cimientos. Aunque parte de los trabajos seguía en marcha, la restauración en su conjunto se dio por completada a mediados de la década de 1990. No hay duda de que, en todo ello, parte del mérito debe atribuirse a Turquía. No son muchos los países musulmanes que han tolerado, y mucho menos propiciado, la recuperación de un lugar de culto no musulmán.

Suzy y yo aún no habíamos visitado el coro ni el altar, bajo el que supuestamente los restos mortales de Juan se habían custodiado hasta su desaparición durante la Edad Media. Un abultado grupo de turistas de lengua inglesa, en visita organizada, había empezado a congregarse en la zona del presbiterio a instancias de su guía. Suzy sugirió que nos uniéramos a ellos.

Nos situamos detrás del grupo, y percibí qué era lo que convertía la visita a aquella tumba en algo tan distinto a la de los demás apóstoles. Ante cualquier otro relicario apostólico sentías ráfagas de angustioso anhelo. Los lugares de reposo de los apóstoles eran lugares que te interrogaban sobre lo que no puede saberse, lugares en los que lo aleatorio de los restos terrestres se disponía en coordenadas de fe cósmica. Eran zonas de alto el fuego de la racionalidad. Sin embargo allí, bajo nuestros pies, se encontraba una tumba declaradamente vacía.

Sólo una pequeña parte del presbiterio, que tenía el suelo de tierra, se había recubierto de mármol granate púrpura, en losas talladas con forma de estrella. En su centro se encontraba el altar —que en realidad era poco más que el indicador rectangular del sepulcro—, en cuyos cuatro ángulos se alzaban cuatro columnas finas y blancas. Cerca se encontraban dos rejillas, feas por igual. La más pequeña, situada al lado mismo del borde del altar, estaba cerrada a cal y canto. La mayor, situada a unos pasos de allí, permitía acceder a la cripta, con tal de que convencieras a alguien de que retirara el candado. (Había sido por aquel pasadizo por donde nuestro amigo Mehmet había accedido a la tumba de Juan.) Se decía que la cripta contenía cuatro tumbas dispuestas en forma de cruz, y que la mayor de ellas era la reservada a Juan. Aunque la cripta se descubrió en la década de 1920, las tumbas no se habían excavado hasta la de 1950.

El guía, un hombre calvo, bajito, estevado y con perilla entrecana, se plantó en medio del presbiterio, junto al altar, y levantó la mano para indicar que estaba a punto de iniciar su parlamento. Llevaba al cuello un gran crucifijo dorado. Ese crucifijo, sumado a la piel morena, me provocaron la emoción breve de imaginar que acababa de encontrar esa especie tan rara que es... ¡un turco cristiano! Pero entonces me fijé en el nombre escrito en la chapa que llevaba en la pechera de su camisa de cuadros desabrochada, de manga corta: Godofredo; no era un nombre turco.

—La historia demuestra que Juan fue el Discípulo Amado —dijo Godofredo a modo de introducción—, y hoy ustedes se encuentran sobre su antigua tumba.

Su público se componía de veinte personas mayores, boquiabiertas, dos parejas sin hijos, media docena de familias que emitían una fascinante variedad de sonidos ambientales, y Suzy y yo. Los que no estábamos de pie habíamos convertido unos ladrillos apilados a largo del lado oriental del presbiterio en unas gradas improvisadas. Yo, como mínimo, admiraba el ímpetu de Godofredo. A su alrededor, unos seres humanos dispuestos en corrillo, debilitados por el calor, se encaminaban sudorosos hacia unos estados comatosos causados por la deshidratación, pero las gotas de sudor recorrían su calva como cápsulas por las que escapaba su exceso de vitalidad.

—La tumba de Juan —prosiguió Godofredo— ahora está vacía, y nadie sabe cuándo desaparecieron sus restos mortales, ni por qué. Sin embargo, la historia nos demuestra que los ejércitos turcos capturaron Éfeso en el año 1304. Después, tal vez los restos del amado Juan fueran destruidos. Hay gente que cree que los escondieron antes de que llegaran los turcos, pero yo opino que quien lo hizo se olvidó de decírselo a nadie. —Godofredo hizo una pausa y esperó la risa que había programado como respuesta a su comentario—. Sí, creo que se olvidó de decirlo. Gracias. Sin embargo, si los restos del amado Juan se destruyeron en tiempos antiguos, no culpemos a los amigos de Turquía, que se preocupan mucho por proteger esta basílica.

»Después de que el Señor Jesucristo ascendiera a los cielos, la historia demuestra que Juan y Pedro trabajaron juntos en Jerusalén. En esa misma ciudad, Juan y el apóstol Pablo se conocieron y se hicieron grandes amigos. Pero Juan entendió que no podía quedarse en Jerusalén y decidió irse. Sabemos que Juan poseía una casa en esa ciudad. Sabemos que la Virgen María, madre de Dios, vivía con Juan. Así que cuando se fue de Jerusalén, María se alegró mucho de acompañarlo, ¿no?

»Llegó a Éfeso a propagar la nueva religión, como sus apóstoles hermanos. El viaje a Éfeso empezó hacia el año 48, que fue la última vez en que Juan y María estuvieron en Jerusalén, ya saben. Entre los años 50 y 54,

nuestro amado apóstol Juan fundó la primera iglesia de la ciudad. Después, cuando Pablo llegó a Éfeso, viajaron juntos por Asia para enseñar a la gente la Palabra de Nuestro Señor Jesucristo.

»La historia demuestra que Juan y Pablo fueron llevados a Roma para ser sometidos a castigo. En Roma, Juan estuvo a punto de morir en dos ocasiones. La primera vez le dieron a beber veneno, pero él convirtió el veneno en la serpiente. La segunda vez lo metieron en aceite hirviendo, pero gracias a Nuestro Señor Jesucristo escapó. El emperador romano Domiciano, que odiaba a los cristianos, sabía que no podía hacer daño a Juan, así que lo desterró a Patmos, la isla griega. Y como ya saben en Patmos el amado Juan escribió el Apocalipsis. Tras la muerte del emperador Domiciano, Juan regresó a su gran iglesia de Éfeso y, ya de viejo, escribió su evangelio entre los años 95 y 100. Según los investigadores, el Evangelio según San Juan habla de otro momento en la vida de Jesús, y también sobre muchas cosas sobre el amor divino y el amor humano. Finalmente, el amado Juan, el único apóstol que murió de muerte natural, fue enterrado aquí, en el monte Ayasoluk, como era su voluntad.

Godofredo respondió a varias preguntas. Sus respuestas eran pequeñas anclas de precisa simplicidad. Nadie mostró el menor escepticismo ante aquella Vida de Juan expuesta por Godofredo, pero una persona quiso saber por qué el guía estaba tan seguro de que las fechas que había dado eran correctas. Godofredo las atribuyó, algo fantasiosamente, al Concilio de Éfeso de 431, y a Eusebio, tras lo que la cabeza del interrogador subió y bajó con gesto de satisfacción absoluta.

Cuando el grupo organizado se fue, me acerqué a la rejilla y miré al otro lado de los barrotes, hacia la oscuridad que se extendía abajo, de la que emanaba un olor a guarida de animal salvaje. Algunos hombres —muchos, a juzgar por el olor— habían orinado entre los barrotes de aquella reja, en la cripta.

Agustín de Hipona recoge una leyenda según la cual la tumba de Juan respira en ciertos momentos del día, y durante la Edad Media se creía que el polvo que se acumulaba alrededor de la tumba tenía propiedades curativas. Se vendía como tónico por toda la Europa mediterránea. Ahora, el polvo que rodeaba aquel lugar tranquilo e irrespirable estaba contaminado con sal

inorgánica y urea. Una leyenda surgida en el siglo II del malentendido de un polemista cristiano había sido lo bastante potente como para haber salvado del olvido el cuarto evangelio y para incorporarlo de manera permanente al corazón del pensamiento cristiano. Sin embargo, esa misma leyenda no había podido impedir que la tumba de su supuesto autor se convirtiera en un urinario público.

## VII

Si se me hubiera ocurrido preguntarle algo a Godofredo, mi pregunta habría sido sobre ese cáliz lleno de veneno que, según él, habían obligado a beber a Juan. En algunas versiones de esa leyenda, el sumo sacerdote del Templo de Artemisa de Éfeso es quien le ofrece el veneno al apóstol. En otras, es Domiciano, el emperador de Roma. El Juan de la leyenda transforma el veneno en una serpiente, que salta (o, en otras versiones, despliega unas alas diminutas y sale volando) del cáliz. Esta leyenda —que posiblemente deriva del décimo capítulo de Marcos, en el que Jesús dice a los hermanos Zebedeo que deben compartir con él la copa del martirio— acabó proporcionando a Juan uno de los símbolos más chocantes de todos los asociados a los doce apóstoles: una serpiente.

En todo caso, el símbolo más famoso y constante de Juan es el águila. Otro es la caldera, que puede atribuirse a otra de las leyendas que había mencionado Godofredo, leyenda que sitúa al apóstol en Roma, descendiendo a la fuerza hacia un aceite hirviendo que, milagrosamente, no logra achicharrarlo. Tertuliano fue uno de los primeros promotores de esa leyenda, que con el tiempo llevó a la construcción de una capilla romana pequeña, muy bonita y algo rara conocida como de San Giovanni in Oleo (San Juan en Aceite), que se construyó en el punto en el que los primeros cristianos imaginaron que Juan había sido sumergido.

Una leyenda que Godofredo no mencionó sitúa a Juan como novio en las bodas de Caná, que se describen en el segundo capítulo del Evangelio según San Juan. La novia, en dicha leyenda, no es otra que la mismísima María Magdalena. Tras ver que Jesús transforma el agua en vino durante el

banquete, Juan y María deciden renunciar al matrimonio y dedicarse por completo al vinatero milagroso.<sup>10</sup> Si bien la leyenda de Caná no llegó a generar ningún símbolo asociado a Juan, sí potenció su aura de virginidad ascética que aún, tradicionalmente, se le atribuye.

Algunas de las leyendas más populares referidas a Juan pueden encontrarse en los Hechos de Juan, fragmentos que surgieron, con toda probabilidad, de las tradiciones cristianas de Alejandría, distintas a todas las demás. Muchos especialistas consideran que los Hechos de Juan se cuentan entre los textos más antiguos de los apócrifos, a juzgar por su errática cristología y porque muchos otros Hechos apócrifos parecen tener conciencia de ello. También resulta revelador que el texto no mencione el Nuevo Testamento, lo que habla de un autor alejado del naciente cristianismo institucional y, en consecuencia, más movido por la imaginación pía y por lo que pudiera recordar de las escrituras que hubieran llegado a sus oídos. La Iglesia no lo condenó formalmente hasta el Segundo Concilio de Nicea, a finales del siglo VIII, aunque una condena anterior, menos formal, de esa misma Iglesia, lo juzga algo «merecedor de arder en la hoguera». Las llamas ortodoxas, de hecho, llegaron a quemar una cantidad considerable de Hechos de Juan, y un 70 por ciento de los que han sobrevivido lo han hecho en diversas lenguas y esparcidos en numerosos fragmentos que con frecuencia presentan considerables variaciones entre sí.

Leer obras apócrifas implica abandonar una serie de expectativas. La primera renuncia es espiritual: por más edificantes que esas obras pretendan ser, su consideración no canónica hace que su mensaje resulte curiosamente distante de lo expeditivo de la fe. Para el lector no religioso, esa distancia es similar a la que siente en presencia de cualquier obra religiosa, pero con el añadido de saber que una obra apócrifa es, en cierto sentido vago pero presente, una obra fallida. La segunda renuncia es formal: los evangelios, a pesar de algunas notables deficiencias literarias (al menos desde el punto de vista moderno), resultan encomiables en muchos aspectos. Tienen estructura, detalles a contrapunto, ritmo y estilo. Todo ello contribuye a que sigan atrapando y siendo relevantes para millones de personas, muchas de las cuales no tienen la menor idea de cómo era la vida en la Palestina del siglo I, ni del modo en que los pensamientos judío y griego se enriquecieron

mutuamente en el mundo romano. La confrontación de Jesús con Pilatos, su desesperación con sus discípulos, la agonía de Judas, los milagros... todas destacan, incluso para lectores sin una fe concreta, como historias muy potentes sobre el valor, el miedo, el fracaso, el amor y la muerte. Las obras apócrifas no son así. Resultan torpes, repetitivas, a menudo aburridas, con frecuencia incomprensibles, por lo general feas, extrañamente enrevesadas, y crean unos momentos de trascendencia dramática desconcertantes para todo el que no sea un sectario corto de vista.

Los héroes apostólicos de los apócrifos muestran unas pocas características preciosas: son maestros morales estentóreos, maravillosos obradores de milagros, caminantes novatos, y campeones mundiales a la hora de denunciar a los judíos, los dioses paganos, el matrimonio, la sexualidad y casi todas las demás formas del placer humano. Sin duda, es muy posible asquearse con la lectura de los evangelios, pero resulta imposible cansarse de ellos. En cambio, la lectura óptima de una obra apócrifa exige por lo general una mañana libre de todo compromiso inminente, así como un espacio insonorizado. De todas ellas, ninguna fatiga tanto como los Hechos de Juan.

Éstos contienen el clásico surtido apócrifo de sanaciones, hombres ricos, esposas poseídas por el demonio, bichos controlados por telepatía apostólica, necrofilia y autocastración. En un pasaje célebre se describe el empeño de Juan por destruir el Templo de Artemisa de Éfeso, una de las Siete Maravillas de la Antigüedad. Según todos los indicios, el Templo de Artemisa era el blanco de un odio patológico entre los primeros cristianos. En Hechos de los Apóstoles, Pablo visita Éfeso, critica a quienes veneran en el templo, y al poco tiempo es expulsado de la ciudad. No sorprende, pues, que los cristianos más fantasiosos se pasaran los siguientes siglos imaginando maneras de destruir el templo, casi siempre por obra de Juan, pues el relato de la sagrada destrucción que aparece en Hechos de Juan es uno de varios. Aun así, se trata probablemente de la versión más espantosa de la historia, aunque sólo sea por el momento en que Juan le dice a los seguidores efesios de Artemisa: «Yo sólo llamaré a mi Dios para que os mate por vuestra incredulidad».

El templo fue, de hecho, destruido en la segunda mitad del siglo III durante un fortísimo terremoto. Una parte considerable de la ciudad resultó también destruida, incluida, tal vez, la primera capilla de Éfeso dedicada a



Juan. Después del seísmo, saqueadores godos arrasaron con lo que quedaba del templo. Aun así, los cristianos siguieron sintiendo una mezcla de ira y fascinación por él y por su diosa, lo que dice mucho de la fuerza del culto a Artemisa en Éfeso. A principios del siglo V, Juan Crisóstomo se quejaba de que los cristianos de la ciudad fueran tan blandos que no se decidieran a librar a la ciudad de Artemisa y de sus seguidores. Llamado en ocasiones el «San Agustín de Oriente», Crisóstomo era un pensador relativamente poco sofisticado pero un orador muy hábil. (La palabra «Crisóstomo» viene de *chrisostómos*, es decir, «el de la boca de oro».) También fue uno de los primeros cristianos destacados en defender una lectura literal de las escrituras, lo que lo diferenciaba de otros intelectuales del cristianismo primitivo como Clemente de Alejandría y Orígenes. Es posible que, hacia el año 405, Crisóstomo hubiera encabezado personalmente a la turba que destruyó el Templo de Artemisa por última vez.

## VIII

Suzy decidió regresar al hotel para ver las noticias en la televisión turca, su principal método de aprendizaje de la lengua siempre que se encontraba fuera de Estambul. A las seis de la tarde, las ruinas exhalaban ya la luz solar acumulada durante media jornada, y el calor iniciaba su lenta retirada de todos los días. Arriba, el cielo era todo suavidad de lilas.

Mientras caminaba hacia el hotel para cenar con Suzy, vi que dos turistas inequívocamente occidentales subían por la calle de St. Jean en dirección a las ruinas. Decidí seguirlos. En el interior, una luz muy pálida iluminaba las columnas caídas del patio de la basílica, por el que aquellos turistas caminaban en respetuoso silencio. Fue allí donde los abordé. Se llamaban Isobel y Arthur. Eran madre e hijo y venían de Toe Head, un lugar situado en la costa sur de Irlanda. Isobel llevaba un top tubular sin tirantes y tenía la piel muy roja, salvo por las marcas de las tiras de su bikini. Tenía la cara suave, cubierta de un vello muy blanco. Salvo por las bolsas de los ojos, hinchadas por el calor, no parecía lo bastante mayor para ser la madre de Arthur.

Éste, por su parte, parecía recién salido del Nuevo Testamento y recién aterrizado en un albergue de mochileros: pelo castaño, largo, una barba de loco, ojos de iris inmensos, color avellana, salpicados de manchas rojas. En la camiseta, pirateada, llevaba a Bart Simpson fumándose un porro. Me contaron que el marido de Isobel había muerto el año anterior; Turquía era uno de sus lugares favoritos del mundo. Ella y su hijo habían venido a Selçuk para disfrutar de unas últimas vacaciones en familia. Su marido estaba con ellos. O al menos así lo sentía ella.

—¿Así que ya habéis estado antes en las ruinas de San Juan? — pregunté.

—No —dijo Isobel—. Ésta es la primera vez que vengo. Hace unos años vi la Casa de la Virgen, con mi marido. Regresamos una vez y volvimos a verla, pero por algún motivo nunca nos acercamos hasta aquí.

—¿Por qué?

—La verdad es que no lo sé, de hecho. —Abrió un poco más los ojos, y apartó la mirada, como si quisiera apartar un recuerdo súbito, feliz, de su esposo.

Su hijo, Arthur, se dio cuenta de lo que estaba pasando y le dio la mano.

—Nos alegramos de haber venido —dijo, mientras su madre se recomponía—. Es un sitio conmovedor, muy conmovedor.

—Sí, a mí también me gusta.

Isobel, ya más tranquila, dijo:

—Para mí es interesante ponerlo todo en perspectiva. Conocemos nuestra religión, pero no nuestra historia.

—La historia es muy interesante —dijo Arthur.

—¿Has estado en la Casa de María? —me preguntó Isobel.

—Creo que iré mañana —le respondí.

Lo que no le dije fue que consideraba que la Casa de María — anteriormente conocida como Panaya Kapulu (la Capilla de la Santísima), y hoy conocida como Meryem Ana Evi (la Casa de María)— era uno de los muchos lugares de Selçuk y sus alrededores cuya supuesta conexión con los hechos históricos resultaba aún más engañosa incluso que la de la tumba de Juan. Por ejemplo, hay una torre en la zona administrativa de las ruinas

romanas de Éfeso en la que, según se dice, Pablo estuvo preso. No demasiado lejos de allí se alza una pequeña construcción funeraria que, según se creía en otro tiempo, contenía los restos del evangelista Lucas.

La Casa de la Virgen María se encontraba a unos ocho kilómetros de Selçuk, en la ladera del monte Koressos. Los papas Pablo VI y Juan Pablo II la visitaron en su día —éste llegó a celebrar una misa en el lugar—,<sup>11</sup> y todos los años un millón de personas acude a verla. Fue «descubierta» en 1891, aunque al parecer la tradición local es muy antigua. La primera peregrinación oficial al sitio tuvo lugar a principios del siglo xx, pero el gobierno de Turquía no reconoció oficialmente la Casa de María como lugar legítimo, ni le dio protección turística, hasta la década de 1950.

Muchos de los relatos legendarios sobre la muerte de María reservan un papel destacado a Juan. Esas leyendas, que empiezan a aparecer en el siglo iv, se compusieron en casi todas las grandes lenguas usadas por los primeros cristianos, aunque aún es objeto de debate en qué comunidad cristiana surgió la tradición. Sea como fuere, los cristianos —por no hablar de los musulmanes, en cuyo Corán se menciona a Miriam, como la conocen los musulmanes, más frecuentemente que en el Nuevo Testamento— conservaron dos tradiciones sobre el destino de la madre de Jesús. Las del cristianismo oriental y el islam en general sostienen que María murió en Jerusalén y subió a los cielos a los tres días, aunque muchos cristianos orientales aceptan que María vivió en Éfeso en algún momento. La tradición cristiana occidental sostiene que Juan la llevó a Éfeso y posteriormente ascendió a los cielos sin muerte ni entierro. La primera tradición es más antigua. De hecho, actualmente se puede visitar la tumba de María en el valle de Cedrón, en un lugar mantenido conjuntamente por ortodoxos griegos y cristianos armenios, aunque los musulmanes también acuden hasta allí para rezar. (Hasta hace poco tiempo, los custodios de la tumba eran musulmanes.) La casa turca de María también está parcialmente abierta a peregrinos musulmanes, aunque éstos y los cristianos rezan en salas distintas.

En opinión de Raymond E. Brown, María, como individuo, «no tiene sitio en el pensamiento joánico». No sólo no se la menciona por su nombre en el evangelio que muchos cristianos creen que fue escrito por el hombre que posteriormente la cuidó, sino que en el cuarto evangelio sólo aparece dos

veces. La primera aparición es durante las bodas de Caná, cuando se da cuenta de que nadie bebe vino. Jesús le responde con bastante brusquedad: «¿Qué tienes conmigo, mujer? Aún no ha venido mi hora». La madre de Jesús, como si quisiera provocar a su hijo, se lleva aparte a algunos sirvientes del banquete y dice: «Haced todo lo que os dijere». Jesús, que no sería ni el primer ni el último joven judío en sentirse presionado por la ambición materna, transforma obedientemente el agua en vino. (Se trata de su primer milagro público.) La segunda y última escena en la que interviene la madre de Jesús es la crucifixión, cuando Jesús la encomienda a la protección del Discípulo Amado. Para el autor del Evangelio según San Juan, la madre de Jesús parece servir a un propósito simbólico. Dado que una figura sin nombre confiada a otra figura sin nombre no puede ser historia, tiene que ser teología. Así, la comunidad que se creía más cercana a Jesús, usaba a su madre para atribuirse a sí misma una especie de vaga autoridad dinástica.

—La Casa de la Virgen es un lugar muy especial —dijo Isobel—. Está en un lugar muy bonito, muy sencillito, y en el exterior todo es verdor. Cuando entras y ves todas las velas y las alfombras, tienes una sensación asombrosa. Cada vez que entras dentro, lo sientes.

—¿Qué sensación? —le pregunté.

—Eh... ¿Cómo puedo describirla? —El rostro de Isobel se llenó de alegría, como si pedirle que describiera la sensación equivaliera para ella a volver a experimentarla, que era lo que, al parecer, le estaba ocurriendo—. En primer lugar, claro está, sientes algo parecido a la gracia. Pero una gracia verdadera. La gracia de la Virgen. Sientes el peso de todos esos cristianos que te han precedido.

—Y musulmanes —apunté yo.

—Sí —dijo ella al momento, con brío en la voz—. También están ellos. Y son encantadores, son personas encantadoras.

—Nosotros vamos mañana —dijo Arthur—. Estoy impaciente por verla. Isobel sonrió.

—Ya lleva años oyéndome hablar de la casa de Nuestra Señora. Sólo puedo decir que es un sitio muy, muy especial.

—Qué agradable encontrar a cristianos por aquí con los que charlar — comenté—. La mayoría de las personas que me he encontrado hasta ahora no parecían en absoluto interesadas por Juan, o por María, o por nada, en realidad.

—¿Estás aquí en misión? —me preguntó Isobel.

—Oh, no. Para nada. Sólo estoy aquí como turista.

Isobel pasó por alto mi confesión.

—San Juan cuidó de Nuestra Señora, ¿sabes? Fue la última persona que estuvo con ella. Por eso significa tanto para mí. Bastante. Aunque no hubiera escrito su evangelio, seguiría siendo importante para mí.

—Era amado por Jesús —intervino Arthur—. De todos los apóstoles, era su favorito.

Como si las dinámicas interpersonales de los evangelios fueran tan evidentes... Pero para Arthur, y para muchos creyentes, las dinámicas interpersonales de los evangelios eran, precisamente, así de evidentes. Tanto como todos los milagros, como todas y cada una de las palabras de Jesús. Yo sabía que cuando los estudiosos evangélicos se ponían sus batas de científicos y adoptaban el aire de detectives independientes, los resultados eran a menudo inverosímiles, como cuando Richard Swinburne escribe que las hipótesis alternativas a los milagros de Jesús «siempre me han parecido explicaciones mucho menos satisfactorias de las pruebas históricas que las explicaciones tradicionales». Doctor Swinburne... ¡no me diga! Pasemos por alto que las «pruebas históricas» han estado sujetas al control editorial de personas emocional, espiritual e intelectualmente inclinadas a creer que todo lo que contenían los evangelios era cierto. Pasemos por alto que las «pruebas históricas» que el especialista evangélico compara con la obra de Tácito y Tucídides son de una naturaleza completamente distinta. Aún peores eran los especialistas evangélicos responsables de cosas como ésta: «Los teólogos que trabajaran con una definición humeana de un milagro verían la resurrección de Jesús en la Pascua como un momento en el que Dios suspendería las leyes vigentes de la naturaleza. [...] Una analogía subyacente es la universalidad nomológica. Según el principio de la universalidad nomológica, las mismas

leyes que rigen en el pasado y el presente regirán también en el futuro. También esto debe someterse a crítica». Aquello era como si Michel Foucault acabara de cursar 58 semestres en la Oral Roberts University.

Pero, si creías en los evangelios y creías que Juan era el Discípulo Amado, entonces estaba claro que era el favorito de Jesús, muy claro, además. Y de pronto estaba muy bien que Arthur te recordara que no todos los cristianos eran estudiosos del evangelio, que algunas cosas —de hecho, la mayoría de las cosas— podían ser verdad y no verdad a la vez, que lo que no era verdad podía convivir con lo que era verdad así como el creyente convivía con el no creyente, y que una viuda y un hijo demasiado joven para perder a su padre no tenían por qué optar, de momento, por nada que no fuera la mejor manera de rendir homenaje al fantasma que creían que podía mirarlos desde arriba, desde el paraíso según la concepción que tenían de él.

—A mí me gusta el momento en que Juan apoya la cabeza en el regazo de Jesús durante la Última Cena —le dije a Arthur—. Es un detalle precioso, y muy triste.

—Cuesta creer —dijo él— que estemos aquí de pie, tan cerca de su tumba.

Isobel se mostró de acuerdo al momento.

—Precisamente ahora comentábamos, antes de que subieras, que hay pocos lugares en este mundo nuestro que tengas que ver si eres cristiano. Y creo que éste es uno de ellos.

Caminamos hasta el borde del patio de la basílica, desde donde se veían las laderas del monte Ayasoluk, más allá de las viejas murallas del fuerte. De otro lado quedaba la mezquita de Isa Bey. Y más lejos, pequeños parterres de tierra cultivada en los que crecían hileras de viñas. Donde terminaban los campos se alzaba la única columna que quedaba en pie del Templo de Artemisa, y más allá la iridiscencia tenue, azul, del mar Egeo. Les describí a Isobel y a Arthur lo que estaban viendo, el salto que en un momento nos llevaba del cristianismo al islam, del islam al paganismo, y comenté que los edificios construidos encarados hacia el oeste estaban claramente pensados para reemplazarse unos a otros.

—¿Quién era Artemisa? —me preguntó Arthur.

—La diosa de la fertilidad —le respondí—. Pero no era griega, ni romana. —Artemisa surge de un mito de Anatolia como una diosa madre que se llama Cibele lo que, seguí exponiendo, explicaba que su templo fuera tan majestuoso, a pesar de haber sido construido en lo alto de una ciénaga—. Era una chica del pueblo, una virgen. Su culto se propagó por todas partes, llegó hasta Escandinavia. De modo que tenía cierto sentido que los cristianos efesios se aferraran a María como lo hicieron. Podría decirse que, aquí, María más o menos reemplazó a Artemisa.

—Yo no estoy tan segura de poder decir eso —dijo Isobel educadamente.

—No, no, claro —dije yo—. Podría decirse, alguien podría decir. Pero cuando los griegos se apropiaron de ella, Artemisa se reimaginó como la hija de Leto y Zeus, y se dice que nació cerca de un manantial. Actualmente, la Casa de María se encuentra cerca de ese manantial. ¿No imagináis cómo se llama hoy?

—No lo sé —dijo Isobel—. ¿La fuente de María?

—Pues sí.

—Muy interesante —dijo ella, y se echó a reír—. La verdad es que eso es muy interesante.

Arthur preguntó cuándo se había destruido el Templo de Artemisa. Yo le conté que había sido destruido varias veces, y que algunas de sus partes no se habían descubierto hasta 1869, tras una larga e infructuosa búsqueda por parte de un supervisor británico.

—Me pregunto dónde iría toda la gente de Artemisa cuando destruyeron su templo —comentó Arthur.

Aquella era una buena pregunta. Después de charlar un rato más, Isobel, Arthur y yo nos despedimos. Los tres expresamos el deseo de volver a vernos al día siguiente, mañana, en la Casa de la Virgen. Pero no nos vimos.

Más tarde me planteé si, tal vez, los seguidores de Artemisa habían huido pero no demasiado lejos. Tal vez se hubieran refugiado en alguna cueva, cerca de las ruinas de su diosa. Tal vez se hubieran mantenido en silencio, muy asustados. Contéplalos mirándose unos a otros, muy juntos, intentando entender qué les ha ocurrido, por qué les ha ocurrido. Imagina la historia que uno de ellos, finalmente, empieza a contar.

# Tomás

*Basílica de Santo Tomás, Chennai, India*

CRISTIANOS TOMASINOS · «JESÚS ES  
MUY HINDÚ» · EL GEMELO · LA  
HABITACIÓN CERRADA · INCIDENTE  
EN PARANGI MALAI · LA IGLESIA  
NESTORIANA · LOS HECHOS DE  
TOMÁS · EL REY GONDOFARES ·  
«HACEOS       TRANSEÚNTES» ·  
ALREDEDOR DE LA BASÍLICA DE  
SANTHOME · EUTICO DE TROAS · LA  
INUNDACIÓN

## I

Durante los últimos dos mil años, la característica distintiva del cristianismo ha sido su notable capacidad para adaptarse a las influencias culturales locales. Se trata, simultáneamente, de una religión de Oriente Próximo, de una religión africana y de una religión asiática, lo que la convierte, probablemente, en la forma más diversa de monoteísmo de todo el planeta. Según Platón, «Hallar al hacedor y padre de este universo es difícil; pero es imposible, habiéndolo encontrado, proclamarlo a todos los hombres». El cristianismo se ha acercado más que cualquier otra fe a contravenir esa máxima.

Los cristianos de la India pertenecen a una de las comunidades cristianas más antiguas, más profundamente arraigadas del mundo. Durante siglos han existido dentro de la desconcertante matriz de las religiones vecinas del islam y el hinduismo, que han competido entre sí, en ocasiones de manera hostil. Si bien las religiones védicas que agrupamos bajo el nombre de hinduismo



tienen miles de años de antigüedad, el hinduismo como concepto, identidad religiosa e instrumento de organización cultural surgió en parte como reacción al cristianismo indio a finales del siglo XVIII. La relación del islam con éste resulta igualmente sorprendente: se ha demostrado de manera plausible que la postración ritual, el Ramadán, las esterillas que se usan durante la oración, e incluso los alminares se remontan a la antigua Iglesia siríaca que fue la primera en llevar el cristianismo a la India.



Muchos visitantes occidentales se sorprenden al saber de la antigüedad y la complicada posición cultural del cristianismo en la India, pero ese olvido histórico no es nada nuevo. Cuando los mercaderes portugueses arribaron a la India occidental en 1498, quedaron asombrados al descubrir a unos creyentes

de piel morena aferrados a una forma de cristianismo muy arraigada que se creía desaparecida desde hacía mucho tiempo, y que muchos consideraron herética.

Aunque el cristianismo indio fue modelado y se vio afectado por el colonialismo occidental, resulta fundamental aclarar que no es producto de ese colonialismo occidental. Simplificando mucho las cosas, existen tres tipos de cristianos indios. Los primeros son los cristianos conocidos con diversas denominaciones: ortodoxos, siríacos o cristianos tomasinos, que se proclaman herederos del apóstol Tomás y de la Iglesia siríaca que supuestamente fundó. Después están los cristianos católicos romanos, muchos de los cuales, a partir del siglo XVI, bien por obligación, bien por tacticismo, acabaron poniéndose bajo el paraguas protector de Roma. También hay cristianos protestantes indios, que constituyen la comunidad cristiana de más reciente formación. En 2010 había entre 60 y 70 millones de cristianos viviendo en la India, lo que sitúa al país en séptimo lugar mundial en número de habitantes cristianos.

Los primeros cristianos tomasinos fueron expulsados de Siria y llegaron a Persia, Asia Central e India a causa de unas persecuciones a menudo fomentadas por otros cristianos. Después, la persecución zoroástrica empujó otra oleada de cristianos tomasinos hasta la India. La agresión musulmana condujo a otro paroxismo, y obligó a los cristianos tomasinos a dispersarse por el interior de la propia India. Éstos mantuvieron poco contacto con el cristianismo ortodoxo, ya fuera occidental u oriental, hasta finales del siglo XV. Incluso la Iglesia siríaca que dio lugar a los cristianos tomasinos perdió gradualmente el contacto con su rebaño indio. Ningún otro grupo de cristianos de un tamaño similar se ha desarrollado nunca de manera tan independiente.

## II

A todo el que viaja a la India le advierten que puede tener problemas intestinales. A mí me lo advirtieron, y yo no hice caso. Había tenido giardiasis en una zona en guerra, me habían tenido que llevar a urgencias en

Francia, y había pasado una Navidad en una clínica vietnamita. En mi caso, viajar equivale a ponerme enfermo, estar enfermo o recuperarme de una enfermedad. Siempre y cuando disponga de una habitación de hotel en la que pasar mi día (o mis cuatro días) de diarrea, y lleve un buen libro, sé que podré resistirlo. Los problemas intestinales en la India no me preocupaban.

Ya había empezado a vomitar cuando mi Airbus A380 entró en el espacio aéreo indio. Cuando iniciamos el descenso a Chennai, uno de los asistentes de vuelo tuvo que aporrear la puerta para conseguir que saliera del baño y regresara a mi asiento. El causante de mis males era una de estas dos cosas: o bien la (deliciosa) barbacoa mogol que había consumido durante una escala en Dubai, o bien unas furias diarreicas preventivas que viajaban a treinta y ocho mil pies de altura. Puse el pie en el Aeropuerto Internacional de Chennai a treinta y ocho grados de fiebre, con salpicaduras de ácido gástrico decorando mi camiseta. Desorientado, perdido, escrutando con la mirada las aproximadamente dos mil caras de los indios que había plantados en el exterior del aeropuerto, ya no me acordaba del nombre del alojamiento en el que iba a instalarme. Al final, el caballero que había venido a recogerme desde mi hotel me encontró apoyado contra una valla, a la entrada de la terminal. No sé si cuando me vio yo estaba llorando en silencio. Tal vez sí. Llevó mis bolsas hasta el coche.

Camino del hotel, el conductor, que sólo hablaba un poco de inglés, no dejaba de volver la cabeza hacia atrás para mirarme. Cuando llegamos, entró corriendo para comunicar mi estado al personal. En el mostrador de recepción me dijeron que podían organizar muy fácilmente una visita con un médico indio. Tonterías, dije yo. Un botones indio excesivamente amable me ayudó a llegar a la habitación. En el ascensor, no dejaba de repetirme lo importantísimo que era que bebiera té. Mucho, mucho té. De acuerdo, dije yo. Té. En la habitación, atacé como pude cinco medicamentos empaquetados a prueba de niños y, cuando conseguí abrirlos, me metí en el cuerpo todo lo que llevaba conmigo. Me desplomé. Cuando desperté, ocho horas después, vi que me habían dejado junto a la puerta dos jarras de té.

Al día siguiente decidí empezar a conocer la India un poco mejor. En aquel contexto, «India» eran las personas sentadas a mi lado en el comedor que ocupaba la primera planta del hotel mientras yo, tembloroso, ingería un

poco de mango de un plato pequeño. Después del desayuno, pregunté en recepción si algún trabajador del hotel era, por casualidad, cristiano. La recepcionista no estaba segura; además, mi pregunta pareció desconcertarla un poco. Históricamente hablando, los cristianos en la India procuraban ser discretos y solían aconsejarles que no se casaran fuera de su comunidad, e incluso que no salieran a cenar con no cristianos. Al parecer, para proseguir con mi investigación iba a tener que aventurarme al exterior.

En la India hacía demasiado calor. Aquélla fue mi primera impresión. Mi segunda impresión, también muy clara, fue que podría pasar un año entero en Chennai y seguiría sin entender el país mejor de lo que lo entendía en ese momento. Es tan inmenso... tan complicado desde el primer momento... En el país se hablan más de doscientas lenguas, y sólo en Chennai hay unas veinte que son de uso corriente.

Me dediqué a pasear. Las callejuelas olían como si las hubiera rociado el entusiasta de los espárragos más hambriento del mundo. En las calles, basura que embozaba las alcantarillas. Si había algún lugar en el que fuera físicamente posible que hubiera basura, la había, y en grandes cantidades. La basura de la India parecía algún tipo de abstracción filosófica sobre la futilidad. Pero también por todas partes veía señales de la vida india normal, atractiva: niños que hablaban con niñas, gente camino del trabajo, hombres con sus teléfonos móviles, cines con carteles coloridos escritos en tamil y madres que abrazaban a sus hijos en las puertas de las casas. Sólo había dado una vuelta a la manzana, pero la realidad de la India, que me impregnaba las fosas nasales, me atraía intensamente.

Cuando los primeros exploradores occidentales llegaron a América del Norte y del Sur y la llamaron «India», tal vez con su error estaban creando, para las generaciones futuras, un término útil para definir lo extranjero de manera genérica. Esa idea de «India» es lo que cierto tipo de viajero busca sobre todas las cosas: un lugar en el que la vida es más colorida, la espiritualidad, más elevada, y todos los animales se llaman Babar. Era la ilusión de haber llegado a algún lugar, de percibir algo más intenso que uno mismo.

Aquella tarde salí de nuevo y encontré a un hombre indio de treinta y tantos años frente a mi hotel, junto a una moto. Llevaba pantalones vaqueros y una camisa blanca, de lino, desabrochada, que dejaba al descubierto su pecho adolescente, lampiño. Tenía los brazos cruzados, y era tan cejijunto que su aspecto era el de alguien muy enfadado, lo que resultaba cómico. Pero cuando levanté la mano sonrió y vino hacia mí. Le dije que mi intención era visitar un poco la ciudad, pero que no quería alejarme demasiado. Él me señaló el sidecar y, mientras me montaba, me dijo cómo se llamaba: Dave. Me eché a reír. Él sabía muy bien por qué me reía.

—Mi verdadero nombre es demasiado difícil de pronunciar —dijo.

Ante mi insistencia, me dijo cómo se llamaba en realidad, un nombre que tendría unas dieciocho sílabas. De modo que sí, se quedó con Dave, y empezamos a circular por el barrio. Siempre que nos deteníamos, le preguntaba qué eran las personas que veíamos: ¿tamiles, telugus, hindúes, musulmanes, cristianos? A veces Dave lo sabía, pero en la mayoría de los casos no aventuraba ninguna respuesta. Yo me dedicaba a estudiar los asombrosos rostros de las personas con las que nos cruzábamos en busca de las dolorosas historias de la India, historias de conflictos étnicos y emigraciones.

A pesar de ser una fortaleza casi inexpugnable por su posición geográfica —protegida por aguas infestadas de tiburones al sur, y por algunas de las montañas más altas de la Tierra al norte—, la India ha atraído a un gran número de pueblos, algunos de ellos llegados de grandes imperios (persas, macedonios, griegos, sirios, árabes, mogoles, turcos, hunos, chinos) y otros procedentes de imperios largamente olvidados (bactrianos, sogdianos, escitas, kushanos, partos). Históricamente, dos clases de indios han dominado la vida cultural del subcontinente: los arios del norte, que suelen ser altos y de piel más clara, genéticamente caucasoides, y los dravídicos del sur, que se componen de grupos más antiguos, más indígenas, de pueblos genéticamente australoides, de menor estatura y piel más oscura. Los arios han tendido a dominar a los dravídicos, tanto en sentido literal como figurado. A lo largo de la historia, a los miembros más subyugados de éstos se los ha llamado pueblo *dasya* o esclavo, y actualmente se los conoce como *dalit*, los parias.

Los arios han transmitido a la India gran parte de su herencia cultural en forma de sánscrito (que, en sentido estricto, significa «sonido perfecto»), una lengua indoeuropea que se convirtió en el griego o el latín del subcontinente: el hindi, el punyabí, el nepalí y el bengalí se desarrollan a partir del sánscrito, así como muchas otras lenguas. Sin embargo, Chennai se encontraba en uno de los reductos de la cultura dravídica, y su lengua predominante era el tamil (cuyo extraño alfabeto había pasado infructuosas semanas intentando, sin éxito, memorizar). Otra lengua dravídica era el malayalam, que se habla sobre todo en la costa malabar, al oeste de la India. Esa zona, que actualmente pertenece al estado de Kerala, es donde el cristianismo tomasino empezó a desarrollarse, seguramente a causa de los puntos comerciales que allí existían, que atraían a mercaderes judíos (y posiblemente a cristianos judíos). El primer contacto del cristianismo tomasino con la India se dio a través de la cultura dravídica. El lugar de reposo eterno, en Chennai, del apóstol del que ese cristianismo tomaba el nombre, al otro lado de la India, mantenía esa antigua conexión cultural.

En ninguna de las lenguas autóctonas de la India existe una palabra que signifique «religión». La que «más se aproxima», según el historiador Robert Eric Frykenberg, es *sanskriti*, que no describe unas prácticas espirituales sino que se refiere más bien a «el conjunto de la alta civilización clásica y sus literaturas». *Sanskriti*, en ese sentido, tiene muy poca repercusión en el sur dravídico de la India, cuyo periodo «clásico» está vinculado al tamil. Según Frykenberg, los grupos étnicos en la India «nunca perdieron sus identidades elementales porque desde el principio y durante la mayor parte del tiempo, nunca permitieron a sus miembros casarse con miembros de otros grupos étnicos, culturales y/o de clase». Así, los indios entienden el lugar que ocupan en la sociedad con un grado atípico de precisión cosmológica. Es algo que afecta por igual a cristianos indios, hindúes y musulmanes. Cuando oleada tras oleada de gente llega a un lugar en el que existe un temor muy profundo a la mezcla, se desarrollan de manera natural varios medios de recuento humano que permiten a esos grupos seguir la pista de los demás. La realidad más desafortunada que surge a partir de ese modo de contabilización social ha sido, sin duda, el sistema de castas indio.

El sistema de castas indio es antiguo, tan antiguo que parece no haber habido un tiempo en el que no se aplicara de un modo u otro. En todo caso, se normalizó y se intensificó durante la Antigüedad india, cuando los poderosos *arya* del norte empezaron a esclavizar a numerosos *dasya* del sur. Como comenta Frykenberg, la mayoría de las sociedades humanas han adoptado la esclavitud en uno u otro momento. «Pero de ninguna otra sociedad de la tierra —prosigue— podría decirse que hasta una quinta parte de la población se consideraba subhumana de manera innata y, por tanto, relegada a un estatus permanente, hereditario, de sumisión, una sumisión sancionada por la religión.» Frykenberg se refiere sin ambages, y acertadamente, a la visión sistematizada de la subyugación que aplica el hinduismo «como tal vez la doctrina más sofisticada y razonada jamás ideada para ensalzar las virtudes de la desigualdad intrínseca de toda humanidad».

Resulta útil comparar el pensamiento espiritual indio, y cómo afectó a los cristianos indios, con las zozobras a las que se enfrentaron los primeros cristianos romanos, que en su mayoría eran, también ellos, esclavos. Aun así, en cuestión de trescientos años, los cristianos romanos habían accedido a los escalafones más altos de su sociedad. Entretanto, los cristianos indios seguían siendo menos del 1 por ciento de la población india (aunque en Chennai constituyen casi el 8 por ciento). El cristianismo indio, hasta el punto en que demostraba poder moverse de modo ascendente, no desafiaba a menudo ni cuestionaba la estructura de poder establecido. Ello le confiere un carácter y un imperativo cultural claramente diferenciados.

Históricamente, la mayoría de los cristianos tomasinos han procedido de entornos de castas altas, alfabetizadas desde antiguo. De ese modo pudieron alcanzar la prominencia social en el seno de una cultura académica. Aun así, todo cristiano en la India, ya sea local o extranjero, ya en el pasado como en la actualidad, ha tenido que luchar contra el sistema de castas, pues éste entra en contradicción directa con el mensaje central de la fraternidad cristiana. Tomemos, por ejemplo, la comunión, que de manera ritualista vincula a unos cristianos con otros. El sistema de castas indio, por el contrario, está plagado de temores de «polución» y a pocos integrantes de una casta superior se les ocurriría siquiera beber de la misma copa de la que hubiera bebido el integrante de una casta inferior.



Como Dave, mi guía, me dijo que era hindú, le pedí si podríamos visitar algún templo de su religión que a él le gustara. Él me dijo que obtendría una explicación mejor de sus creencias si leía un número de *The Hindu*, un periódico indio de amplia difusión, más bien de izquierdas y no abiertamente religioso, que llevaba editándose en Chennai, de manera ininterrumpida, desde hacía más de cien años. Interpreté que Dave no era un hombre religioso, pero él me aclaró que de hecho sí lo era. Yo ya sabía que el hinduismo era un complicado conjunto de codificaciones que intentaban explicar todas las facetas de la existencia —todo lo que crece, vive y se mueve queda cubierto por algún aspecto del hinduismo, e incluso muchos hindúes consideran que los lagos y los ríos tienen propiedades divinas—, y que a pesar de su inquietante núcleo de exclusión social, pocas fes dominaban como aquélla el escolasticismo por el escolasticismo. Así que seguí presionando, y al final Dave cedió a mis deseos.

En el exterior del templo, cuya fachada y conjuntos escultóricos parecían (a mis ojos no hindúes) el anuncio de una película de animación ambiciosa y surrealista, Dave me explicó sin inmutarse lo que el hinduismo significaba para él. Por desgracia, la relación que mantenía con su fe no era fácil de entender para mí. El hinduismo es, de todas las religiones, la que más depende de la vivencia directa.

—¿Conoces a cristianos? —le pregunté.

—Sí, claro.

—¿Y qué opinas de ellos?

—Pienso que son personas, señor.

—He venido a la India para escribir sobre los cristianos de la India. Sobre santo Tomás.

—Espero que sea interesante para usted.

—¿Tienes alguna opinión particular sobre Jesús?

—Nosotros tenemos muchas historias que son iguales, ¿sabe? ¿Vencer la muerte? Ésa es una preocupación hindú. La vida contiene la muerte, y nosotros somos piezas de la vida. —Dave se fijó en que yo anotaba lo que decía, y sonrió—. Así que yo creo que Jesús tiene mucho sentido para mí, como indio, si quiere que le sea sincero.

—Sí, por favor.

—Nuestra meta como indios es escapar del ciclo de la vida y la muerte. Hay algo más allá de esos ciclos, algo más... ¿eterno?

—Sí.

—Así que para mí, como indio, Jesús es muy hindú.

—¿Jesús es hindú?

—Eso creo, sí.

—¿Con eso quieres decir que Jesús... logró con éxito la transmigración de su alma?

Dave soltó una carcajada.

—Tal vez eso es lo que quiero decir, sí.

De pronto, cerca de donde nos encontrábamos explotaron diez o doce petardos. Los diminutos gamberros que nos los habían arrojado salieron corriendo, riéndose como gremlins.

—Dave, ¿por qué los niños nos tiran petardos?

—Diwali —dijo él.

El Diwali, la fiesta de las luces. Aquél era el primer día de esa celebración tan ruidosa, que a la manera típicamente hindú celebra tantas cosas en una sola que lograr definir qué era el Diwali parecía imposible. A lo que se parecía, desde el punto de vista de un estadounidense, era a un Cuatro de Julio al que le hubieran sumado una semana más de fiesta y al que le hubieran puesto 750 millones de petardos y fuegos artificiales más. (La creencia popular era que tirar petardos a los pies servía para ahuyentar a los demonios.) Dave me contó que el lanzamiento de cohetes a gran escala, por toda la ciudad, empezaría esa tarde, sobre las cuatro, y terminaría pasada la medianoche.

—¿Y los petardos? —le pregunté.

—Los petardos no terminan —dijo, mientras iniciábamos el regreso al hotel—. Mientras dura el Diwali.

El apóstol conocido como Tomás aparece en todas las listas apostólicas del Nuevo Testamento. Su nombre griego, Dídimos, que significa «gemelo», deriva de la palabra aramea *te'oma*, que significa lo mismo. «Dídimos» era un nombre que usaban los griegos en el siglo I, pero al parecer no se usaba en Palestina y, por lo que se sabe, no lo usaban los judíos. Existe un uso confirmado del nombre «Tomah» en Palestina durante el siglo II, pero se trata de un nombre que, aunque suena igual, tiene una raíz etimológica distinta. Lo que significa todo eso es que con el nombre de Tomás se pretendía algo.

Juan, el único autor de un evangelio que da a Tomás algo que decir y que hacer, se muestra curiosamente insistente sobre el significado del nombre de Tomás: que significa «gemelo» es algo que menciona tres veces a lo largo de su evangelio: «Tomás, llamado Dídimos»; «Tomás (llamado Dídimos)»; «Tomás al que llamaban Dídimos». Con este triple énfasis, el autor de Juan parece estar sugiriendo algo a su público original.

Algunos especialistas creen que Tomás/Gemelo podría tener su origen en un apodo, algo que no era excepcional entre los doce; en varios evangelios se comenta que Simón, Jacobo y Juan se ganaron el suyo. Resulta que los cristianos siríacos, que se atribuían a Tomás, parecían creer que sabían el nombre «verdadero» de su apóstol-guía: el Evangelio de Tomás, apócrifo, se refiere a su héroe como «Dídimos Judas Tomás», y en los Hechos de Tomás, también apócrifos, conocemos a un «Ioudas ho kai Thomas», es decir, «Judas, alias Tomás». Pero es sólo la tradición siríaca la que deja constancia de este nombre para Tomás.

Si éste existió realmente y su nombre semítico era Judas, ¿por qué, entonces, se escogió «gemelo» como apodo para llamarlo? Una posible respuesta es que necesitaba un apodo, pues entre los doce ya había al menos otros dos Judas: además de a Judas Iscariote, el Evangelio según San Lucas menciona al «Judas de Jacobo» donde los otros evangelistas colocan a Tadeo, y el Evangelio según San Juan contiene una referencia a otro posible Judas, «Judas (no el Iscariote)» (a quien en algunas traducciones siríacas antiguas de Juan se le llama «Judas Tomás»). Otra respuesta sostiene que Tomás era, en efecto, el hermano gemelo de alguien, que unos pocos primeros cristianos creían que era el mismísimo Jesús. Como propuesta, es menos demencial de lo que parece: Marcos y Mateo dejan constancia de los nombres de los

hermanos de Jesús, uno de los cuales se llamaba Judas. Evidentemente, la Iglesia cristiana en conjunto ha hecho todo lo posible por erradicar esta tradición, que contradice prácticamente todo lo que el cristianismo ortodoxo acepta sobre María, el nacimiento virginal y el propio Jesús. Pero también es posible, como han defendido otros, que el sobrenombre de Tomás derivara de su parecido físico con una persona sin relevancia histórica. Como expresa un especialista, «cuesta imaginar que la idea de un hermano gemelo de Jesús haya podido tomarse en serio en círculos en los que la tradición del nacimiento virginal estaba vigente».

Aun así, la idea de que Jesús tuvo un gemelo, o al menos de que hubo alguien en su círculo que se parecía a él, aflora una y otra vez en varios textos de las escrituras heterodoxas (y en ocasiones protoortodoxas) cristianas.<sup>1</sup> Una versión ligeramente distinta de esa «figura del gemelo» aflora en las historias heterodoxas sobre la crucifixión, algunas de las cuales imaginan que el que murió en la cruz no fue Jesús, sino alguien que se le parecía. En el heterodoxo Apocalipsis de Pedro, Jesús le dice a éste que «un ser sustituto» fue crucificado en vez de él y que el «Jesús viviente» al que Pedro «también vio en el árbol» está «contento y se ríe». Una versión menos ambigua de la misma idea puede encontrarse en la literatura del cristianismo setiano, que imagina que Simón de Cirene (que en los evangelios sinópticos carga con la cruz de Jesús) fue crucificado en lugar de Jesús; se trata de una treta pergeñada con la malvada complicidad del Jesús setiano, que se ríe de la desgracia de Simón. El motivo del «otro crucificado» ha llegado espectacularmente hasta nuestros días gracias al Corán, en el que se halla el pasaje siguiente: «Y no lo mataron [a Jesús] sino así se hizo que pareciera ante ellos, y aquellos que difirieran están llenos de dudas, sin ningún conocimiento (cierto), sino tan sólo siguen conjeturas, porque ciertamente no le mataron [a Jesús]».

Queda bastante claro que los cristianos cuyas creencias conformaron los malentendidos de Mahoma sobre la teología cristiana eran cristianos heterodoxos, muy probablemente de Siria. Esas historias posteriores según las cuales Jesús tenía un gemelo o alguien muy parecido que fue crucificado en su lugar parecen estar relacionadas en cierto modo con la idea de que entre los doce había un apóstol apodado Tomás/Dídimo/Gemelo, y conviene

recordar que Tomás ocupa un lugar destacado en el cristianismo oriental en general, y en el siríaco en particular. Que Jesús evitó la crucifixión con la ayuda de un «gemelo» sin nombre puede ser una elaboración teológica de una idea heterodoxa anterior según la cual Jesús tenía un gemelo real, o tal vez «espiritual», llamado Judas, alias Tomás.

En numerosas culturas antiguas, los gemelos se consideraban la consecuencia probable de la magia, el adulterio, la maldición divina, o todas esas cosas juntas. La Palestina del siglo I, según todas las evidencias, no era una excepción. Como expone el especialista en estudios clásicos Glenn W. Most en su brillante obra *Doubting Thomas*, cualquier hombre que se hubiera ganado el sobrenombre de «Gemelo» habría de ser, casi con total seguridad, el hermano menor, o el peor considerado. En muchos idiomas, «duda» y «gemelo» son términos que guardan una relación etimológica, lo que se observa en griego (*distazein* y *dis*), en latín (*dubitare* y *duo*), en alemán (*Zweifeln* y *Zwei*) y en inglés (*doubt* y *double*).

Así pues, tiene sentido y, a la vez, resulta algo raro que cuando nos refiramos a Tomás le añadamos «el dubitativo», que es como se lo conoce tradicionalmente. Ese apelativo de Tomás deriva de una anécdota que figura en el Evangelio según San Juan, en la que Tomás, y sólo Tomás, se niega a creer en la realidad de la resurrección de Jesús. Ese epíteto lo deja perpetuamente varado en la duda, a pesar de que el sentido de esa anécdota es demostrar que Tomás la abandona definitivamente. Tomás llamado el Gemelo. Un gemelo llamado el Gemelo. El dubitativo Tomás. El dubitativo doble. Se diría que Tomás no es tanto un apóstol como un laberinto semántico.

#### IV

En distintos puntos de su evangelio, Juan intenta establecer el carácter de Tomás y tender las líneas narrativas que explican por qué más tarde dudará de la resurrección de su maestro. En el capítulo 11, Jesús anuncia a sus discípulos que le gustaría regresar a Judea. A éstos el anuncio les resulta preocupante. ¿Acaso los judíos no lo habían amenazado con apedrearlo? No

importa, les dice Jesús. «Nuestro amigo Lázaro duerme; mas voy para despertarle.» Lo que sigue son unas cuantas frases atípicamente secas del Nuevo Testamento: «Dijeron entonces sus discípulos: Señor, si duerme, sanará. Pero Jesús decía esto de la muerte de Lázaro; y ellos pensaron que hablaba del reposar del sueño. Entonces Jesús les dijo claramente: Lázaro ha muerto». Casi parece oírse el suspiro de decepción de Jesús al tener que rebajarse a explicar una vez más a sus discípulos una de sus metáforas poéticas.

Tomás se muestra particularmente lento. Cuando Jesús sugiere que vayan de todos modos a ver a su amigo muerto, dice: «Vamos también nosotros, para que muramos con él». Ningún otro discípulo, en Juan, habla con semejante abnegación; ningún otro discípulo dice estar dispuesto a pagar el precio máximo por Jesús. Tomás vuelve a aparecer, en Juan, durante la secuencia de la Última Cena, cuando Jesús promete que pronto se irá. Tomás le dice entonces: «Señor, no sabemos a dónde vas; ¿cómo, pues, podemos saber el camino?». Ha vuelto a malinterpretar lo que Jesús intenta decirle, y una vez más esa incapacidad tiene que ver con la naturaleza de la muerte y la resurrección.

En los evangelios se duda de Jesús muchas veces. En Juan encontramos a unos judíos que en otro tiempo creyeron en Jesús y que se vuelven contra él cuando parece proclamarse a la par con Dios —en un pasaje revelador que sugiere que Juan sabía (y temía) que un discípulo puede creer sinceramente en Jesús y al mismo tiempo dudar de su afirmación más importante—. También en Mateo aparece una frase muy curiosa hacia el final del evangelio con la que descubrimos que los «once discípulos» van a Galilea a encontrarse con Jesús: «Y cuando le vieron, le adoraron; pero algunos dudaban». Esa críptica frase, situada tan cerca del final del Evangelio según San Mateo, tiene una fuerza rara e innegable. Mateo, como Juan, parece reconocer que creencia y duda no son siempre emociones enfrentadas, sino relacionadas dentro de la misma lucha interior. Nótese también que los que dudan, en Mateo, no son unos fariseos que pasan por ahí y sienten curiosidad, sino los elegidos de Jesús. El argumento académico clásico sostiene que esos pasajes

existen porque los autores del primer cristianismo sabían que sus relatos eran puestos en cuestión, y estaban obligados a reconocer aquella duda como estrategia retórica de defensa.

La frase breve, contundente, de Mateo sobre las dudas que sentían algunos miembros sin especificar de los once pasa a ser una escena, breve pero dramáticamente emocionante, en Juan.<sup>2</sup> Se nos presentan «los discípulos» —no se dice cuántos son exactamente, ni quiénes— inmediatamente después de la resurrección de Jesús, encerrados en una casa de Jerusalén, cuya puerta está cerrada con llave «por miedo de los judíos». Ese mismo día, más temprano, María Magdalena había visitado a los discípulos y les había descrito su encuentro con el Jesús resucitado junto a su tumba. Durante ese encuentro, Jesús le había dicho a María: «No me toques, porque aún no he subido a mi Padre». Juan no aclara por qué Jesús no quiere que le toquen, ni si puede ser tocado. Aun así, su evangelio deja claro que Jesús entra de manera sobrenatural en la habitación en la que sus discípulos están escondidos. Tras saludar a sus discípulos, Jesús los bendice con el Espíritu Santo y les promete que todos los pecados que ellos no perdonen a otros, les serán «retenidos». Dicho esto, al parecer, desaparece.

Entonces Juan revela algo interesante, que es que «Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando Jesús vino». Dónde se encontraba, y qué estaba haciendo, son cosas que tampoco se revelan.<sup>3</sup> Los discípulos le cuentan a Tomás qué ha ocurrido («Al Señor hemos visto»), pero Tomás no se lo cree. «Si no viere en sus manos la señal de los clavos —dice—, y metiere mi dedo en el lugar de los clavos, y metiere mi mano en su costado, no creeré.» En griego, esas palabras, y el sentimiento que hay tras ellas, resultan aún más vívidas y desagradables. Según Glenn W. Most, la palabra que usa Tomás para indicar su deseo de «meter» la mano en el costado de Jesús tiene una connotación mucho más fuerte en griego: el verbo significa algo así como «lanzar» o «arrojar». Por no hablar de la visión espantosamente pornográfica de un hombre violando la herida abierta de su amigo con los dedos, que Most, restándole importancia, describe como «una imagen inolvidable y a la vez intolerable».

Las ideas que entran en juego aquí tienen sin duda algo que ver con la admonición anterior a María Magdalena de que no le tocara, pero la dialéctica más básica parece ser el deseo de Tomás de convencerse de que Jesús no es un fantasma, sino algo tangible, alguien que podría ser abrazado si uno quisiera abrazarlo, o ser tocado si uno quisiera tocarlo.

A lo largo de toda la historia del cristianismo, innumerables obras de arte y exégesis se han basado en ese momento en que Jesús se encuentra con Tomás y, según la visión tradicional de lo ocurrido, le permite que éste le toque las heridas. Tal vez la imagen más famosa dedicada a revivir ese instante sea la pintura de Caravaggio titulada *La incredulidad de santo Tomás*, en la que éste aparece insertando un dedo en la herida sin sangre, casi labial, del costado de Jesús mientras éste sostiene con firmeza la mano extendida del apóstol, por la muñeca. Como tantas otras obras de Caravaggio, se trata de una imagen de un erotismo deliberado, un caso de estudio en la barra de equilibrios de lo sagrado y lo profano. Uno de los problemas del lienzo es que contribuyó a popularizar la idea de que Tomás llegó, de hecho, a tocar las heridas de Jesús. Entre los intelectuales cristianos, la idea de que Tomás tocó las heridas de Jesús lleva circulando desde el siglo II, siendo Tertuliano de los primeros en defenderla. Orígenes, que posteriormente fue considerado hereje, en parte, por sus ideas sobre la materialidad del cuerpo resucitado de Jesús, parece haber creído que la carne ectoplasmática de Jesús podía tanto resistir el contacto con la mano de Jesús como atravesar puertas cerradas. Agustín de Hipona también creía que Tomás tocó a Jesús, y la inmensa mayoría de los exégetas cristianos han seguido su estela.

Sin embargo, así es como el Evangelio según San Juan describe realmente el regreso de Jesús, una semana después, para convencer a Tomás de que ha resucitado:

Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro, y con ellos Tomás. Llegó Jesús, estando las puertas cerradas, y se puso en medio y les dijo: Paz a vosotros. Luego dijo a Tomás: Pon aquí tu dedo, y mira mis manos; y acerca tu mano, y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente. Entonces Tomás respondió y le dijo: ¡Señor mío, y Dios mío! Jesús le dijo: Porque me has visto, Tomás, creíste; bienaventurados los que no vieron, y creyeron.



Evidentemente, imaginar que Tomás tocó las heridas de Jesús entre estas frases no es nada difícil. La mente casi quiere o desea que ocurra, dados los términos tan descarnados en que Tomás, anteriormente, formuló sus dudas.

Aun así, Most señala que «al aportar esa clase de material ahí, esos lectores pasan por alto un hecho textual pequeño pero decisivo», que es que se dice que la reacción de Tomás es específicamente una «respuesta» a la invitación de Jesús. Puede parecer un matiz insignificante, pero la construcción gramatical usada en esta escena está, según Most, bastante clara. Según explica, el Nuevo Testamento contiene más de doscientos ejemplos en que «una réplica citada B pronunciada por una persona» viene después de «una interpelación citada A pronunciada por otra persona». En todos los casos que aparecen en el Nuevo Testamento de esa construcción gramatical, «la réplica B es una respuesta directa e inmediata de la interpelación A; la réplica B está causada directamente por la interpelación A, no por ningún otro evento acaecido entre las dos partes del discurso». Juan nos presenta una escena en la que Jesús le ofrece a Tomás el lujo de tocar sus heridas, pero Tomás está demasiado anonadado para hacerlo. Tomás, que ha exigido cierta clase de prueba, se arredra.

Lo que resulta tal vez más destacable de toda la escena es la astucia con la que Juan parece haber escapado de la encerrona narrativa en la que se ha colocado a sí mismo, por más que el núcleo de lo que Tomás quería determinar —la naturaleza del cuerpo resucitado de Jesús— siga siendo una pregunta abierta. ¿Podía el Jesús resucitado ser abrazado, tocado? El ofrecimiento de Jesús a Tomás («Pon aquí tu dedo») sugiere que sí. Pero, al no representar a Tomás tocándole las heridas, Juan, enigmáticamente, no llega a zanjar la cuestión.

La historia de Tomás y del Jesús resucitado no aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento (aunque existe un eco de una herida tocada en Lucas), y Tomás no ocupa ningún otro lugar en la tradición del evangelio. La mayoría cree que Juan, al revisar las listas de los doce, se fijó en la riqueza etimológica —la «duplicidad»— del nombre de Tomás, y decidió usarlo como recipiente perfecto en el que explorar la naturaleza de la creencia en la resurrección de Jesús, que sabemos por algunos apartes del evangelio que estaba siendo atacada por escépticos desde el principio: Juan nos presenta a

un Jesús que, al salir de la tumba, es tomado por un jardinero; Lucas nos muestra a un Jesús que no se parece al hombre que todos recuerdan; y Mateo describe una historia alternativa ideada por judíos en la que los discípulos roban el cadáver de Jesús de su tumba al tiempo que afirman que éste ha resucitado de entre los muertos. De todo ello cabe deducir que los diversos relatos de los evangelios sobre la resurrección eran, al menos en parte, escritos defensivos.

En el momento en que se escribió el Evangelio según San Juan existía poquísimo consenso sobre el significado y la mecánica de la resurrección. Los primeros cristianos no estaban para nada seguros de qué implicaba el proceso, ni para Jesús ni para ellos. En el Evangelio según San Juan, Tomás quiere tocar el cuerpo corpóreo de Jesús; quiere asegurarse de que el cuerpo que murió es el mismo cuerpo que ha resucitado. Seguramente eso era lo que muchos cristianos de la época querían saber.

Juan parece sugerir que los cristianos podían esperar una resurrección literal, corpórea, pero también que el cuerpo resucitado de Jesús no acaba de ser un cuerpo literal. El cuerpo resucitado de Jesús puede comer y (al parecer) ser tocado, pero también es un cuerpo que puede aparecer y desaparecer, y atravesar paredes. Resulta significativo que el Evangelio según San Juan contenga otra escena de resurrección, en la que interviene Lázaro. ¿Había alguna diferencia entre el cuerpo resucitado de Lázaro (que, se nos asegura, «hiede ya») y el cuerpo resucitado de Jesús? En caso afirmativo, ¿cuál de las dos resurrecciones puede esperar el cristiano para sí? ¿Una resurrección «apestosa» como la de Lázaro, o una resurrección presumiblemente prístina como la de Jesús?

Los amigos cristianos de Pablo en Corinto se formulaban sus propias preguntas sobre la resurrección. Antes de conocer a Pablo, muchos, si no la mayoría de los cristianos corintios, habían sido paganos. Cuando se trataba de inmortalidad, las ideas paganas tenían menos que ver con el cuerpo que con el alma. La resurrección corpórea de los muertos era un concepto totalmente ajeno al pensamiento pagano, en tanto que derivaba de ideas relativamente nuevas surgidas del judaísmo farisaico. A pesar de los denodados esfuerzos de Pablo, que había sido fariseo, para comunicar sus ideas sobre la resurrección del cuerpo, los corintios seguían desconcertados.

En su Primera Epístola a los Corintios, Pablo cita a unos de los que dudan: «Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo vendrán?». Que Pablo considere un «necio» a la persona que ha formulado esa pregunta dice sin duda algo sobre su frustración. Para Pablo, la resurrección de los muertos es el cimiento del credo cristiano. «Pero si se predica de Cristo que resucitó de los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe.» Al lector atento de Pablo no se le escapa que cada vez que enciende los motores de la formulación circular es que ha entrado en un agujero negro filosófico y está intentando desesperadamente salir de él.

La mayor parte de los pensamientos de Pablo sobre la resurrección de los muertos se encuentran en 1 Corintios, y tanto a los estudiosos como a los exégetas del cristianismo les ha desconcertado desde hace mucho tiempo lo que intentaba decir. La idea principal de su argumento parece ser que el cuerpo resucitará pero en una forma distinta: «No toda carne es la misma carne, sino que una carne es la de los hombres, otra carne la de las bestias, otra la de los peces, y otra la de las aves. Y hay cuerpos celestiales, y cuerpos terrenales; pero una es la gloria de los celestiales, y otra la de los terrenales». En este punto, tanto su astronomía como su zoología están, como mínimo, equivocadas,<sup>4</sup> pero al menos podemos apreciar el celo metafórico de Pablo: «Se siembra en deshonra, resucitará en gloria; se siembra en debilidad, resucitará en poder. Se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual. Hay cuerpo animal, y hay cuerpo espiritual». En un punto posterior de la epístola, Pablo sostiene que Adán, el primer hombre, y Jesús están unidos para siempre en el pecado y la resurrección: «Porque por cuanto la muerte entró por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos. Porque así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados».

Pablo no podía negar, por su fe, que lo que resucita es algún tipo de cuerpo, pero también era demasiado listo como para mantener que lo que resucita es meramente un cuerpo. Así pues, creó una especie de tercer cuerpo, terrenal y familiar y a la vez elevado y dotado de espiritualidad. Evitar todo

argumento que pasara por alto la importancia de un cuerpo terrenal perjudicaba gravemente el entusiasmo de los primeros cristianos por la resurrección, área en la que necesitaban (y los cristianos de hoy siguen necesitando) grandes dosis de reafirmación.

La resurrección de los muertos es el punto en que el cristianismo ofrece la mayor esperanza y la guía menos evidente. Tal como establecen la Epístola a los Hebreos de Pablo y el Evangelio según San Juan, la resurrección, seguramente, no puede expresarse de modo convincente, ni dramatizarse, ni conceptualizarse en ningún lenguaje para el que los seres humanos estén capacitados. Aquello que hizo dudar a Tomás es lo mismo de lo que nosotros seguimos dudando; la prueba que Tomás quería es la prueba que nosotros seguimos queriendo. De acuerdo con el Evangelio según San Juan, Tomás no llegó a obtener su prueba en los términos que originalmente deseaba. Si Tomás, el dubitativo, dudaba, era por algo.

## V

Había reservado mi habitación por teléfono, asegurándome bien de preguntar al encargado de recepción si se podía ir a pie desde el hotel a la basílica de Santo Tomás, el lugar en el que se suponía que se custodiaban los restos mortales del apóstol. Éste me dijo que se alegraba mucho de informarme de que, en efecto, la basílica de Santo Tomás se encontraba a poca distancia, lo mismo que el monte Santo Tomás, donde al parecer éste había recibido martirio. Así que reservé la habitación. Y después empecé a consultar diversos mapas de Chennai.

Al día siguiente llamé al hotel y le expliqué al encargado que me costaba entender que lo que me había dicho pudiera ser cierto. Pero él me lo confirmó: «Señor, se puede ir a pie a los dos sitios». Y resultó que tenía razón, al menos en el sentido de que, en efecto, es posible ir a pie de Nueva York a Filadelfia. La basílica, que se encontraba en un barrio llamado Mylapore, se encontraba a un paseo de más de seis kilómetros desde mi hotel. El monte Santo Tomás, por su parte, quedaba a trece kilómetros, y en la

dirección contraria. Meses después, una vez instalado ya en el hotel, pregunté si podía mantener un cambio de impresiones con el encargado que me había informado mal. Pero me dijeron que ya no trabajaba allí.

Intenté familiarizarme un poco con el distrito comercial, contaminadísimo, de Chennai al que mis problemas intestinales me habían confinado. Hasta 1996, cuando muchas ciudades indias fueron rebautizadas a partir de un renovado sentimiento nacionalista, Chennai se llamaba Madrás, y son muchos los que aún la llaman así. (Chennaipatnam y Madraspatnam son los nombres de los pequeños pueblos adyacentes a partir de los que creció la gran ciudad. Se creía que Chennai era el nombre históricamente más auténtico de los dos.) Capital del estado de Tamil Nadu y cuarta ciudad en tamaño de la India, Chennai se conoce como «la Puerta del Sur» y, en efecto, todos los turistas no indios con los que me encontraba se dirigían al sur (o al norte, o al este, o al oeste) lo más deprisa que podían. ¿Por qué? «Porque — me decían— Chennai es la ciudad más aburrida de la India.» Un mochilero con el que me tropecé me dijo que también se iba de Chennai porque no era «la India real».

Durante mi segundo día en la ciudad, construí en mi tracto gastrointestinal una represa de Imodium y salí en busca de comida india, que, supuse, venderían alegremente en todas las esquinas. Caminé veinte minutos y pasé por delante de algunas panaderías y dos Domino's Pizza antes de dar con un restaurante indio que prometía comida «de primera clase, sólo vegetariana». La oferta parecía fantástica; la larga cola de vecinos no hacía sino reforzar la buena impresión. Tras una espera de media hora, llegué frente al mostrador y descubrí que no había menú. Todo el mundo pedía sus platos favoritos y se los comía con las manos directamente de las cestas en que los servían. Acabé por pedirle al hombre del mostrador que me preparara el especial de la casa. Al cabo de un momento ya me estaba comiendo una cosa que se llamaba «chile de requesón», directamente de una cesta. Delicioso. Tres horas después volvía a estar en la habitación de mi hotel: mi dique de Imodium había sufrido graves daños estructurales. Aquella noche, para cenar, disfruté de una simple porción de pizza cortesía de Domino's, cuyos clientes eran los únicos indios gordos que vi durante mi estancia en Chennai.

Lo que a la ciudad le faltaba en restaurantes indios lo compensaba en hospitales con servicios de urgencias abiertos las veinticuatro horas. Cuando volvía de Domino's, pasé por delante de varios establecimientos de aquella categoría, entre ellos uno que se anunciaba como Clínica para Fracturas y Heridas Pectorales. Lo que a mí me hacía falta era una Clínica para Diarreas Incesantes. Empezaba a preguntarme, bastante en serio, si llegaría a curarme algún día. Entonces, durante mi tercera mañana en Chennai, me adentré en la ciudad por primera vez sin llevar en mi organismo un solo medicamento intestinal.

Hacía un buen día. El calor era infernal sólo hasta cierto punto, y el cielo, de un azul tan denso que parecía un techo abovedado, suave y fresco que habría podido tocar con sólo levantar la mano. Había planeado salir a dar un paseo corto, pero de pronto me dije: «¿Por qué no te vas caminando hasta el monte Santo Tomás, que está a doce kilómetros?». En el siglo XVI, unos misioneros portugueses habían construido una iglesia pequeña, bonita (para entonces yo ya había visto muchas veces su imagen en internet), en lo alto de un monte ante cuya visión, los portugueses, al arribar en sus barcos, disparaban salvas de alegría con sus cañones. En la actualidad la iglesia albergaba un museo con una desacomplejada colección de supuestas reliquias. Entre sus tesoros estaba la cruz sobre la que santo Tomás se desplomó al morir, que había sido «descubierta» por un sacerdote portugués durante una restauración temprana, y que había llorado copiosas lágrimas de sangre y agua el décimo octavo día de diciembre todos los años, desde 1558 hasta 1704. («Resulta extraño —escribe un cristiano del lugar— que esos hechos maravillosos dejaran de producirse en seco».) Sobre el altar de la iglesia colgaba una de las ocho pinturas de la tradición mariana atribuidas al polifacético evangelista Lucas; los cristianos indios creen que Tomás, no se sabe cómo, fue el que se llevó consigo el retrato de María hasta la India.

Un aspecto curioso del cristianismo indio es la absoluta seriedad con que se toma su material legendario. Los cristianos indios son fundamentalistas por lo que respecta a las leyendas. La cruz no se convirtió en un objeto de devoción común hasta el siglo IV, por lo que la idea de que uno de los doce llevara una cuando murió resulta, desde el punto de vista histórico, risible. Pero todos los cristianos indios con los que hablaba me decían: eso no puede

ser cierto, ésa es la cruz que sostenía Tomás cuando murió, ésa es nuestra tradición, y nuestra tradición es cierta.<sup>5</sup> También es bien sabido que María suscitaba poco interés entre los primeros cristianos, y no existe la menor constancia de culto devocional a ella hasta mediados del siglo II. La idea de que Lucas pintara un retrato de María es, claramente, ahistórica, una elaboración de tercera o cuarta etapa en las leyendas que surgieron en torno a ella. De todos modos, si uno le dice eso a un cristiano indio serio, intelectualmente sofisticado, que se prepare para que le suelten toda una lección demostrando lo contrario.

En 1955, Rajendra Prasad, hindú y primer presidente de la India, dijo algo muy revelador durante una festividad dedicada a Tomás en Nueva Delhi: «Santo Tomás llegó a la India cuando muchos países de Europa aún no eran cristianos, así que esos indios que remontan hasta él su cristianismo tienen una genealogía más larga y más elevada que la de los cristianos de muchos países europeos. Y sin duda para nosotros es todo un orgullo que así fuera». El cristianismo llegó pronto a la India, de ello no hay duda. Es incluso posible que alguien llamado Tomás fuera el responsable de llevar hasta allí el cristianismo. La idea de que ese hombre hubiera nacido en la Palestina romana, en el siglo I, y hubiera sido uno de los seguidores originales de Jesús, no es probable. Pero los cristianos indios<sup>6</sup> quieren algo más que poder alardear de haber encontrado la fe cristiana seiscientos años antes que Rusia, novecientos años antes que Suecia o mil años antes que Lituania.

La mayoría de las comunidades cristianas han imaginado para sí mismas pasados fantasiosos: podría decirse que se trata de una característica muy cristiana. Sin embargo, ni siquiera el Papa de Roma asegura con total certeza que los restos mortales de Pedro se encuentran bajo el Vaticano. Aun así, un libro publicado recientemente, por todo un doctor, nada menos, contiene la siguiente frase: «El año 52 d.C. es aceptado actualmente por la mayoría de los especialistas como la fecha que marca la llegada de santo Tomás al bien conocido puerto de Cranganore, en Malabar». Ningún especialista que no sea indio acepta tal cosa. La fecha, como ocurre con todas las fechas relacionadas con los doce, resulta históricamente inverificable.

Eran las ocho y media de la mañana. Si llegaba al monte Santo Tomás en tres o cuatro horas podría tomar un auto-rickshaw de vuelta y estar en el hotel a primera hora de la tarde. Llevaba un buen mapa. Ése no era el problema. ¿Acercarme caminando hasta el monte Santo Tomás? Sí. Me iría bien para conocer la India real.

Problema 1: Chennai no es una ciudad pensada para caminar. Muchas aceras de las calles principales (o de las que yo había decidido transitar) terminaban sin previo aviso, es decir, que de pronto me encontraba caminando por una carretera sin marcas, y había bocinas que pitaban por todas partes, y los coches no me atropellaban por los pelos, y los conductores de rickshaws se cubrían los ojos para protegerse del polvo y la gravilla que levantaban los neumáticos. Tras estar a punto de acabar por quinta vez en la Clínica para Fracturas y Heridas Pectorales, intenté cambiar de ruta para llegar al monte Santo Tomás, momento en el que me di cuenta del

Problema 2: Un gran número de calles de Chennai no tienen carteles con el nombre, y muchas de las que lo tienen no incluyen traducción inglesa. En realidad, aquello no importaba demasiado porque

Problema 3: A mí casi todo me parecía idéntico en Chennai. Debería haber estado preparado para ello. Cuando mi chófer, Dave, me iba mostrando la ciudad hacía dos días, me decía, por ejemplo, que nos encontrábamos en una zona rica, o en el distrito universitario, o en un barrio malo, y a mí todo me parecía exactamente igual. Eso es algo que se ve en algunas ciudades asiáticas. A veces no estaba claro si una construcción era un granero sin techo o una mansión señorial hasta que franqueabas los muros externos. En casi todos los casos, salvo en los más ostentosos, la riqueza personal en muchos países asiáticos no era algo que se distinguiera desde una acera. Tenías que entrar. Se trataba de algo interesante, pero no podía planteármelo en ese momento, porque en ese momento mis problemas intestinales estaban regresando, lo que, por desgracia, ponía de manifiesto el

Problema 4: En Chennai no hay lavabos públicos, a menos que se consideren lavabos públicos las callejuelas poco transitadas. (Al parecer, para mucha gente, lo eran.) Unos retortijones cada vez más fuertes recorrían mis intestinos mientras yo me metía primero en una panadería, después en una tienda de muebles, y preguntaba si tenían baño. Nadie tenía. Al final encontré



uno, en un Domino's Pizza, claro está, del que salí tristemente resignado a seguir mi excursión hasta el monte Santo Tomás en auto-rickshaw, lo que me llevó a enfrentarme al

Problema 5: Los conductores de auto-rickshaws de Chennai parecían no saber dónde estaba nada. «Santo Tomás», le dije al chófer, un señor mayor, adormilado, cuyo rostro se había convertido en una armadura reptiliana bajo el sol indio. Él me miró con timidez. Con su gran mostacho blanco, poblado, parecía la imagen en negativo de un cazador de tigres británico en el ocaso de su vida.

—El monte Santo Tomás. ¿Lo conoce?

—Sí, sí. Conozco.

Avanzamos un rato. Yo veía a lo lejos lo que creía que era el monte. Nosotros nos movíamos en la dirección contraria.

—Disculpe —le dije, señalando—. ¿No es eso de ahí el monte?

—Viene iglesia —dijo él.

La montaña se alejaba cada vez más. Cuando nos detuvimos frente a algo que se llamaba Capilla de Nuestra Señora, el conductor dijo que eran trescientas rupias, por favor.

—Señor —le dije yo—. Esto no es un monte. Es una capilla.

El hombre se bajó del auto-rickshaw y abordó la cuestión con el conductor de otro auto-rickshaw. El suelo estaba lleno de cristales rotos y piedras puntiagudas sobre las que el chófer caminaba sin reacción aparente. Cuando regresó, asintió, convencido, y puso en marcha su vehículo. Diez minutos después nos detuvimos frente a la iglesia de la Nueva Vida, un edificio blanco, sencillo, de madera. A la puerta había unos indios jóvenes que repartían folletos, en uno de los cuales ponía: «¿Cómo podéis vosotros creer, pues recibís gloria los unos de los otros, y no buscáis la gloria que viene del Dios único? Juan, 5.44». La cita parecía ser un torpedo cristiano dirigido directamente contra el acorazado del hinduismo. Así pues, los parroquianos de la iglesia de la Nueva Vida eran indios protestantes de línea dura instando tanto a hindúes como a musulmanes y a otros cristianos a hacer caso de las palabras que ofrecían los misioneros extranjeros representantes de la rama más inflexible y caricaturesca del cristianismo. Por lo que se veía, aquellos misioneros estaban teniendo bastante éxito en la India: el

cristianismo evangelista es una de las sectas que más crece en el país, y actualmente hay un número de misioneros diez veces superior al que ha tenido en cualquier otro momento de su historia.

La iglesia de la Nueva Vida tenía algo a su favor: su lavabo impoluto, que yo ensucié con gran placer. Después salí, hablé con otro conductor de auto-rickshaw y le dije dónde quería ir. En cuestión de minutos ya estaba llevándome las manos a la cabeza otra vez al constatar que nos estábamos alejando del monte Santo Tomás. Por suerte, el conductor dio media vuelta.

La descripción más destacada del supuesto martirio a santo Tomás se encuentra en los apócrifos Hechos de Tomás, pero no especifica en cuál de los dos montes de Chennai el apóstol fue al encuentro de su final. La tradición se ha desarrollado hasta situar su muerte en el mayor de ellos, que, con una cima a unos cien metros sobre el nivel del mar, no podía decirse que resultase extraordinariamente elevada. En tamil, el monte Santo Tomás se llama Parangi Malai. Es un nombre que deriva de *pfarangi*, un término usado en la India para describir a los portugueses. *Pfarangi*, o «franco», fue usado al parecer por primera vez por musulmanes de Oriente Próximo para describir a los cruzados cristianos, y su empleo, por parte de los indios, sugiere hasta qué punto los patrones de pensamiento y las designaciones musulmanas alcanzaron las lejanas tierras por las que el islam se propagó. El monte se llamaba Parangi Malai a causa del número de portugueses que en un tiempo se instalaron ahí y lo usaron como base; ellos lo llamaban Monte Grande. En un tiempo ya remoto, se trataba de una zona densamente arbolada en la que abundaban los tigres y las cobras, pero ahora presentaba el aspecto despejado de un parque público. En la calle principal que recorría el monte se encontraba una de las principales academias militares del país.

Le pedí al conductor que se detuviera al pie del monte, en lo que me pareció un barrio pobre. Pensé que sería agradable, o más agradable, subir a pie. Vi que al conductor le parecía una petición que se salía de la norma. Sólo cuando insistí en pagarle se encogió de hombros y se alejó. Había dado tal vez cien pasos cuando otra punzada me atenazó el estómago, tan intensa que avancé tambaleándome hasta un puesto de fruta cercana y me apoyé en su estructura azul, oxidada. Estuve ahí un rato, respirando hondo, contemplando a unos cerditos negros que se revolcaban en un montón de basura fragante

lista para ser incinerada. Si aquellos cerdos se revolcaban de alegría o de locura, yo no era capaz de determinarlo. No estaba solo en mi contemplación: allí cerca había cuatro jóvenes indios que, al ver que los miraba, se acercaron a mí.

Era consciente de que yo sólo podía imaginarme —y seguramente con no demasiada exactitud— la irritación que debían de sentir los indios jóvenes, pobres, que vivían a los pies del monte Santo Tomás, al ver los rickshaws y los taxis que llevaban a occidentales y a cristianos tomasinos ricos por su barrio, que pasaban bajo el arco monumental por el que se accedía a él. Y ahí estaba yo, doblado de dolor, apoyado en aquel puesto de frutas, haciendo lo posible por no mirar a aquellos cuatro jóvenes, por no provocarlos. Sus sonrisas malvadas lo decían todo sobre lo que sentían por mí y sobre lo que yo representaba para ellos. Busqué con la mirada los ojos de la vieja frutera en cuyo tenderete oxidado me apoyaba. Pero ella no respondió a mi sonrisa tímida, suplicante, con otra sonrisa. Uno de los cuatro jóvenes dijo algo en tamil, y los demás se echaron a reír de esa manera rara, sincronizada, en que se ríen los jóvenes cuando se unen con malas intenciones. Los miré.

Iban descalzos. Llevaban los pantalones muy desgastados a la altura de las rodillas, sucios los cuellos de las camisas abiertas, sin botones. Les faltaban dientes. Dos de ellos habían conseguido dejarse crecer unos bigotillos finos. Hablaban en tamil. Esperé a que se fueran; me lo tomaría con deportividad. Unos chicos pobres, sin ningún poder, riéndose. Que tuvieran al menos derecho a eso... Además, la imagen que yo proyectaba no era precisamente elegante. Estaba sudoroso y pálido. Llevaba una semana sin afeitarme. Demasiado viaje, demasiada comida, demasiados hoteles, poco ejercicio físico. Yo siempre había pensado que el desafío de unos jóvenes, cuando viajaba, era el típico gesto bravucón pero inofensivo del autóctono contra el forastero. Pero ya no tenía veinte años. Hacía tiempo que los había dejado atrás. Y hacía tiempo también que la lógica cavernícola había dejado de tener el menor sentido emocional para mí.

No planteaba el menor riesgo para aquellos jóvenes indios: tenía el pelo entrecano, pesaba más de la cuenta y físicamente no impresionaba lo más mínimo. Debía de tener la misma edad que sus padres. Muy bien. Que me vieran sufrir. Que me vieran luchando por controlar mis tripas. Cuando el

dolor pasó y yo ya me había incorporado, los jóvenes se situaron de manera que yo no pudiera avanzar hacia el arco que daba acceso al monte sin tener que rozar al menos a uno. Y resultó que aquello fue lo que me sacó de quicio.

—Idiotas, ¿alguno de vosotros podría apartarse, por favor?

La vieja frutera les dijo algo en tamil, y se dispersaron al momento. Yo me alejé del puesto, camino del arco. Los jóvenes, por su parte, cruzaron la calle a la vez, sin alejarse mucho unos de otros. Estaba casi seguro de que se reagruparían y volverían a abordarme cuando yo subiera por aquella cuesta, lejos ya de la mirada de la mujer del puesto de frutas. Y eso fue exactamente lo que hicieron. Oí que se situaban detrás de mí, murmurando, riéndose. El arco que daba la bienvenida al monte quedaba a apenas treinta metros.

Aquella noche yo dormiría en una cama con sábanas blanquísimas; ellos conciliarían el sueño entre vapores apestosos de basura quemada. Intentaba no perderlo de vista. No para consolarme, sino para recordarme a mí mismo por qué mi evidente malestar podía proporcionar tanto placer a otros.

El arco ya se encontraba sólo a veinte pasos. Sobre él habían escrito las palabras del Salmo 23: EL SEÑOR ES MI PASTOR. Me detuve, me volví y me planté en medio de la calle. Los jóvenes parecieron sorprenderse al ver que les plantaba cara. Escruté sus rostros, intentando encontrar al líder. Nada. Ninguno. Eran un tetravirato de iguales sin jefe.

—A ver —les dije—. ¿Qué queréis? —Extendí los brazos—. ¿Qué queréis? Yo aquí soy un huésped, un visitante. He venido a visitar este monte, que es importante para muchos indios. ¿Qué queréis?

Ninguno respondió. Menos de una cuarta parte de los indios hablaba inglés, según recordé haber leído. Así que, sin pensarlo demasiado, pensando solamente en mi frustración, le di un puntapié al suelo y les lancé un poco de tierra. Para entonces ya había algunos indios de más edad que nos miraban, aunque sin demasiado interés ni preocupación. Uno de los jóvenes hizo lo mismo que yo y me tiró tierra con el pie. Yo di un paso adelante, lo que hizo que dos de ellos se echaran a reír a carcajadas. Los otros dos se sumaron al momento. Derrotado, miré a mi alrededor. En el barrio, dentro de unas casuchas cercanas, oscuras, vi que se movían seis, siete personas. Había pollos caminando nerviosos de un lado a otro, transportando consigo

excrementos y criaturas microscópicas. Y unas vacas inmensas, con cara de tontas, que no dejaban de cagar. Los indios, en ese y otros barrios, usaban aquellas boñigas para encender fuego.

Me volví. La carretera serpenteante estaba flanqueada por palmeras y arbustos llenos de espinas, peligrosos como armas medievales. Pasé bajo el arco del monte —los jóvenes no me siguieron—, y caminé hasta llegar a una zona pequeña, vallada, que habían bautizado como «Jesús en Getsemaní». La estatua que acogía era una representación de Jesús absolutamente hortera, pintada en colores chillones, con una barba poblada, de casi cuatro metros de altura. Seguí subiendo por la carretera. A medida que lo hacía, iban apareciendo ante mí unas vistas cada vez mejores de Chennai. Los edificios, en su mayoría bajos, parecían agazaparse bajo una capa protectora de contaminación. Por primera vez percibía lo grande que era la ciudad, lo mucho que se parecía a un inmenso mar de humo. Un taxi que bajaba pasó por mi lado y vi que llevaba una pegatina que rezaba: ALABADO SEA EL SEÑOR. Por fin, en lo alto de la montaña, había un gran estacionamiento cubierto de tierra rojiza, flanqueado por árboles tropicales. Había conductores de rickshaw por todas partes, y más allá una escalinata de piedra que conducía a la iglesia.

Volví a tener retortijones, pero seguí subiendo hacia el templo blanco, no hace falta que lo describa, una iglesia blanca en lo alto de un monte, por todas partes venta de libros cristianos, folletos llenos de fotos borrosas y fascinantes faltas de ortografía, decidme dónde diablos hay un baño, el sudor me resbalaba por la espalda, guarda tu cuaderno de notas, ya no te hace falta, deja de preocuparte por Tomás, no lo enterraron aquí, por favor, India, dame un respiro, por favor, India, alabado sea el Señor, cierra la puerta, pasa la balda, ponte de cuclillas, ¿en serio son lágrimas? ¿De verdad estás llorando? ¿Eso son lágrimas? Pues sí que te encuentras mal, ¿no estás llorando, niño querido, en el baño de la iglesia donde a tu tocayo lo atravesaron con una lanza?

A finales del siglo I, lo que los estudiosos llaman movimiento tomasino ya operaba en Siria; en el siglo III estaba activo en la India. Actualmente, la mayoría de las comunidades cristianas no europeas del mundo se consideran herederas, total o parcialmente, de Tomás. El gran filósofo cristiano del siglo XIII, Gregorio Bar Hebreo, obispo de la Iglesia ortodoxa siríaca, llegó a considerar a Tomás «el primer Papa de Oriente». Que Tomás viajó a tierras orientales y tuvo en ellas un gran éxito misionero es uno de los primeros y más ampliamente aceptados elementos de la tradición apostólica.

El movimiento tomasino fue, al menos en parte, un empeño misionero en nombre de la Iglesia oriental, que ha sobrevivido hasta nuestros días en forma de Iglesia asiria de Oriente, cuyo patriarca, curiosamente, vive exiliado en Chicago, Illinois. Esa Iglesia teológica y culturalmente diferenciada considera que sus fundadores son Pedro (porque supuestamente éste fundó la Iglesia en Antioquía y porque en 1 Pedro se menciona que escribió desde «Babilonia»), Tomás, Bartolomé, Tadeo y María (a quien la tradición considera como uno de los setenta discípulos de Lucas). Aun así, su teología se ganó un nombre distinto en la Antigüedad: Iglesia nestoriana.

Nestorio, obispo de Constantinopla en el siglo V, no formuló la postura teológica a la que sin saberlo dio nombre, pero su importancia, así como su naturaleza argumentativa e inflexible, lo han convertido en uno de los mayores villanos de la historia a ojos de la ortodoxia cristiana. La cuestión problemática era la naturaleza de la humanidad de Jesús. Nestorio sostenía que María, a la que consideraba falible, pecadora, humana, había sido incapaz de dar a luz a un Jesús plenamente divino. Así, Nestorio consideraba que Jesús era, de hecho, humano por parte de madre y que aquellos yoes humano y divino eran entidades separadas dentro de él. La humanidad de Jesús (o su ausencia de ella) llevaba siglos preocupando a los intelectuales cristianos; la formulación del credo niceno en 325 hizo poco por aclarar los términos. Al argumento de Nestorio se opusieron los defensores del culto a María, de rápido crecimiento, y Cirilo, obispo de Alejandría, encabezó una campaña contra lo que ya empezaba a conocerse como nestorianismo, a pesar de que Nestorio no era ni mucho menos su único valedor.

El emperador Teodosio intentó solucionar la cuestión en el Concilio de Éfeso de 431. Pero, por desgracia, cuando llegó Nestorio no le dejaron intervenir, así que allí no se aclaró nada, y simplemente se alcanzó un compromiso según el cual Jesucristo era a la vez totalmente divino y un ser humano perfecto. Todos los participantes en el debate abandonaron el concilio insatisfechos. A Nestorio lo apartaron de su obispado y lo desterraron a Egipto.

El tema de la coexistencia de lo humano y lo divino en Jesús volvió a abordarse en el Concilio de Calcedonia de 451. (Convocaron a Nestorio, pero éste murió días antes de recibir la invitación.) El edicto del concilio —uno de los más importantes de la historia de la ortodoxia cristiana— sostenía que Jesús era «perfecto en la divinidad y él mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y él mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y él mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad». Esa definición de compromiso sigue siendo la postura principal para los cristianos ortodoxos orientales, católicos romanos y protestantes, pero causó el alejamiento de muchos antiguos creyentes en Jesús. Entre ellos estaban quienes creían que la naturaleza de Jesús era la de un ser plenamente divino (los monofisitas), quienes defendían que la humanidad y la divinidad de Jesús eran de una única naturaleza insalvable (los miofisitas), y quienes creían que en Jesús existían dos yoes separados, humano y divino, atribuibles a su complejo linaje (los diofisitas). Después de Calcedonia, esos cristianos (armenios, coptos, nestorianos) se liberaron de la Iglesia imperial. En muchos casos, también se separaron unos de otros: aun hoy muchas iglesias no calcedonias se niegan a mantener contacto formal. Para propagar su buena nueva, el «nestorianismo» viajó a otras latitudes, mucho más allá de los confines del mundo romano y de quienes, en él, imponían su visión teológica. Hacia el siglo VII u VIII, toda forma de cristianismo que entrara en conflicto con la ortodoxia cristiana se consideraba «nestoriana».

La Iglesia más poderosa y numerosa no calcedonia fue, durante siglos, la Iglesia de Oriente. El cristianismo siríaco tuvo una gran influencia en la Iglesia de Oriente, y los cristianos siríacos, claro está, consideraban al apóstol Tomás su fundador y legitimador. En el capítulo cuarto de Mateo, leemos

sobre Jesús que «se difundió su fama por toda Siria», lo que nos recuerda lo fácilmente que el cristianismo habría podido seguir siendo una fe predominante en Oriente Próximo o Asia, y que su capital podría haber sido Babilonia o Edesa, y no Roma. Los misioneros cristianos siríacos llevaron la fe a Asia Central, China, las islas del golfo Pérsico, las laderas del Himalaya y Sri Lanka. La Iglesia de Oriente consiguió incluso atraer a la fe cristiana a una familia de mogoles, entre ellos a una princesa que se casó con uno de los hijos del Gengis Kan.<sup>7</sup> Al menos inicialmente, esos cristianos se encontraron con poca hostilidad; los partos, en concreto, parecían anormalmente abiertos al pensamiento cristiano. Pero en su ruta hacia el este los cristianos gozaban de poca protección y apoyo institucional, y quedaban en gran medida aislados del resto de la cristiandad. La suya era a menudo una forma profundamente monástica y combativa de su fe, y libraban lo que un especialista describe como «guerra cristiana contra el mundo». Pero la Iglesia de Oriente, que en un determinado momento estuvo bien posicionada para presidir una gran parte del mundo cristiano, se vio inexorablemente afectada, y perjudicada, por la aparición del islam.

Cuando, en el siglo II, el cristianismo llegó por primera vez a Edesa, capital del minúsculo reino independiente de Osroene (actualmente situado en Turquía, unos seiscientos cincuenta kilómetros al noreste de Palestina), ésta era una ciudad-estado independiente, relativamente poco tocada por la influencia filosófica del helenismo, así como por la cívica de Roma. Es más, el siríaco, la lengua que se hablaba tanto en Edesa como en todo Osroene, estaba estrechamente relacionado con el arameo, el idioma de Jesús y sus seguidores originales, lo que permitía a quienes lo hablaban sentir cierta dosis de orgullo lingüístico (discutiblemente justificado).<sup>8</sup> Los fundadores originales de Osroene eran árabes nabateos. No tenían un lugar natural en el Imperio romano, al oeste, ni en el Imperio parto, al este, y los dos, periódicamente, aplastaban la región y su capital. En ese difícil clima religioso y geopolítico, Edesa, de algún modo, consiguió convertirse en uno de los mayores centros de difusión cristiana de su tiempo.

Eusebio, en su historia de la Iglesia escrita en el siglo IV, no decía casi nada sobre el cristianismo siríaco. Con todo, sí contaba una historia sobre Edesa que tiene que ver con Tomás. Según el relato de Eusebio, un «monarca



de fulgurantes éxitos» llamado rey Abgaro V Ukkama «se estaba muriendo a causa de una dolencia física espantosa» en Edesa. Pero Abgaro oía «menciones continuas» a un sanador galileo llamado Jesús, al que envió un mensajero real. Abgaro, que quería que Jesús se desplazara hasta Edesa y lo sanara milagrosamente, concluía así su carta: «Podría añadir que también me doy cuenta de que los judíos murmuran en contra de Vosotros, y Os persiguen... Poseo únicamente una pequeña ciudad, pero es bella, y lo suficientemente grande para que nosotros dos vivamos en paz». La primera frase de la respuesta de Jesús a Abgaro es: «Feliz seáis, vos que habéis creído en Mí, sin haberme visto». (Esto es, claro está, una réplica de lo que Jesús le dice, en el Evangelio según San Juan, a Tomás en la habitación cerrada: «bienaventurados los que no vieron, y creyeron».) Jesús, según Eusebio, «no accedió de inmediato a la petición [de Abgaro]», explicándole que «debo terminar todo lo que me han enviado a hacer aquí». Aun así, Jesús le aseguraba a Abgaro que una vez que «suba de nuevo a mi Padre», enviaría a un discípulo escogido para sanarlo. «En muy poco tiempo —escribió Eusebio—, la promesa se cumplió. Tras su resurrección y su ascensión a los cielos, Tomás, uno de los doce apóstoles, sintió la inspiración de enviar a Tadeo, que también formaba parte de la lista de los setenta discípulos de Cristo, hasta Edesa como predicador y evangelista de las enseñanzas sobre Cristo.»

Eusebio aseguraba a sus lectores que «la evidencia escrita de estas cosas está disponible, tomada de los archivos de Edesa», y defendía, además, haber resumido otros varios documentos sacados de allí, entre ellos un texto siríaco en el que se describía la visita de Tadeo y que empieza: «Después de ascender Jesús, Judas, también conocido como Tomás, le fue enviado como apóstol Tadeo, uno de los setenta». En este punto nos encontramos con un previsible asunto espinoso apostólico; sin embargo, una vez más, el confuso nombre de Judas complica el avance. En el Nuevo Testamento Tomás nunca aparece mencionado como Judas, y Tadeo —cuyo lugar entre los doce Eusebio no aclara (es posible que se esté refiriendo a otro Tadeo)— se ve sustituido por «Judas de Jacobo» en las listas de apóstoles de Lucas y de Hechos. Así pues, ¿quién es quién exactamente? Algunos relatos posteriores que referían la misma tradición resultan altamente confusos sobre si el que le entregó la carta a Abgaro fue Tadeo, Judas, Tomás o Judas Tomás.

Aunque Abgaro fue una figura histórica, la anécdota de su intercambio de cartas con Jesús es legendaria. Ya muchos cristianos en la Antigüedad la ponían en duda, entre ellos Agustín de Hipona y Jerónimo, que se negaban del todo a aceptar que Jesús hubiera escrito nada. Por más que Eusebio hubiera estado mintiendo sobre el hecho de haber tomado «personalmente» los documentos de los archivos de Edesa, una explicación más razonable es que esos documentos sí existieron, y que Eusebio, de hecho, dio con ellos, pero que eran invenciones escritas por cristianos siríacos deseosos de dotarse a sí mismos, y a su Iglesia, de autoridad eclesiástica.

Edesa, que se creía a sí misma la Roma de la región, acogía a un grupo muy ocupado de narradores y fabuladores cristianos cuyos relatos consiguieron pasar al acervo cristiano más general, por más que los responsables de esas historias en lengua siríaca fueran considerados herejes nestorianos por muchos otros cristianos. La ciudad también era el centro de un movimiento evangélico misionero enfocado hacia Oriente, sobre todo hacia Partia (noreste de Irán), que es donde Eusebio y muchos otros primeros cristianos situaron sobre todo las actividades misioneras de Tomás.

Gran parte de esa historia se cuenta en los Hechos de Tomás, que un especialista describe como «el relato más antiguo de todos los que han llegado hasta nuestros días de una congregación situada más allá de las fronteras del Imperio romano en su límite oriental». Es bastante probable que los Hechos de Tomás se escribieran originalmente entre los siglos II y III, en Edesa. Su popularidad desde antiguo es evidente: han aparecido versiones del texto en árabe, copto, griego y otras lenguas. Aunque los cristianos occidentales veían con desconfianza muchos aspectos de los Hechos de Tomás, la denuncia oficial de la Iglesia no se produjo hasta el siglo XVI.

Uno es consciente de que se dispone a vivir una extraña experiencia de lectura —incluso para lo que es habitual en los apócrifos— cuando, en las líneas inaugurales de los Hechos de Tomás, Jesús vende a Tomás como esclavo. A Jesús no le queda más remedio que hacerlo así porque Tomás acaba de soltarle: «No pienso irme con los indios». Desgraciadamente para Tomás, un mercader que responde al nombre de Abban pasa por allí. Lo ha enviado un rey de nombre Gondofares para que busque a un carpintero o constructor adecuado para erigir su nuevo palacio. Jesús se acerca a Abban,

se presenta, astutamente, como «hijo del carpintero José» y le dice que Tomás es su esclavo y además un buen carpintero. Jesús añade que está dispuesto a venderle a Tomás si Abban así lo desea. Éste acepta el trato, se acerca a Tomás y le pregunta si Jesús es, en efecto, su señor. Tomás dice: «Sí, es mi señor», cayendo así en la trampa semántica que Jesús le ha tendido.

Al final Tomás conoce a Gondofares y acepta construirle un palacio grande y magnífico. Tomás informa al rey de lo que necesita («madera, arados, yugos, poleas y palancas, y barcos, y remos, y mástiles») y Gondofares, impresionado, le entrega al momento el dinero para que inicie las obras. Pero Tomás se lo gasta todo en los más pobres y necesitados de las aldeas vecinas. Cuando Gondofares se entera, empieza a pensar en la manera de matar a Tomás. Pero antes de poder llevar a cabo su plan, Gad, hermano del rey, cae gravemente enfermo y tiene una visión del palacio de Gondofares, que en efecto ha sido construido por Tomás, pero en el cielo y no en la Tierra. Cuando Gad vuelve en sí de su sueño, le cuenta a su hermano lo que ha visto. Poco después, las almas de los hermanos quedan «en paz» con Tomás, y los dos reciben el bautismo.

Es posible, por supuesto, que Tomás, o alguien como él, llegara a la India en el siglo I. Se sabe con seguridad que Roma comerciaba con sus territorios en esa época. También es cierto que el judaísmo había formado una pequeña parte de la vida del subcontinente ya desde el siglo V a.C., poco después del fin del cautiverio judío en Babilonia. Las antiguas ciudades y pueblos comerciales de la India, situadas en la costa malabar, que en muchos casos se asocian hoy a la actividad misionera de Tomás, eran conocidas en otro tiempo por sus comunidades de mercaderes árabes y judíos. Una de las primeras iglesias supuestamente fundadas por Tomás, en una localidad portuaria conocida como Niranam, dice dar servicio a la comunidad cristiana más antigua del mundo ininterrumpidamente operativa, según una tradición local, desde el año 54. Lo que ya parece bastante menos posible es que los Hechos de Tomás tengan algo que decirnos sobre lo que le ocurrió al apóstol Tomás en la India. Varios especialistas sostienen que cuando los antiguos cristianos escribían que Tomás viajó a «La India» podían referirse, literalmente, a cualquier parte. En todo caso, ciertos hallazgos históricos han

llevado a un pequeño grupo de estudiosos, casi todos indios, a defender con más ahínco aún que lo que se relata en los Hechos de Tomás es cierto en términos generales.

Tomemos, por ejemplo, el caso del rey Gondofares. A mediados del siglo XIX, cerca de Kabul se encontraron varias monedas con su nombre en griego (Gondophares). Actualmente se exhiben en un museo de Lahore, Pakistán. Parece que Gondofares, o Gundafar, lejos de ser el producto de la imaginación de un fabulador de Edesa, gobernó sobre un reino del Imperio parto, cerca de la actual Peshawar, entre los años 19 y 55 de nuestra era, y su nombre podría guardar cierta relación con el actual bastión talibán de Kandahar, en Afganistán.<sup>9</sup> Del gusto del rey parto por la construcción queda constancia en una de las monedas que lleva su nombre, lo que entusiasma enormemente a quienes desean creer que el Tomás histórico tuvo tratos con él. En todo caso, es un hecho que todos los reyes tienden a ser constructores, porque las construcciones son lo que asegura el legado de un monarca. Probablemente sería más difícil encontrar, a lo largo de la historia, a un rey que no se hubiera mostrado inclinado a construir cosas. Seguramente, las noticias del Gondofares real llegarían fácilmente a oídos, y por consiguiente, a la imaginación del cristiano o los cristianos sirios anónimos que escribieron los Hechos de Tomás. Para esos autores, encontrar el nombre del rey que vivió aproximadamente en el sitio exacto, aproximadamente en el momento exacto, habría sido tan fácil como pasarse por los «Archivos» de Edesa que menciona Eusebio.

Sean fantasía, realidad o una mezcla de ambas cosas, los Hechos de Tomás no son un documento indio; no los escribieron cristianos indios. De hecho, no existe ninguna fuente hindú ni dravídica que diga nada sobre cristianos o cristianismo hasta el siglo IV. Pero las historias que se cuentan en los Hechos están claramente relacionadas de algún modo con las primeras sagas y canciones que las familias cristianas indias comparten unas con otras como mínimo desde hace diecisiete siglos.

Dos historias rivalizan en la India sobre la llegada de Tomás. Una tradición «septentrional», u «occidental» (que parece tener sus orígenes en las historias contadas por misioneros cristianos de Persia y Siria), sostiene que Tomás llegó a la India por tierra, a través de Persia y Asia Central. Otra

tradicción, «meridional» u «oriental» (favorecida por fuentes indias internas y casi exclusivamente derivada de lenguas locales), defiende que Tomás llegó por mar y arribó a la costa occidental malabar. Más allá de eso, las dos tradiciones presentan algunas similitudes, entre ellas la historia según la cual Tomás construyó un palacio para un gobernante local, y la manera en que murió. Si bien la primera manifestación de la tradición septentrional sigue siendo desconocida, los Hechos de Tomás constituye su apoteosis literaria.

La tradición meridional, en cambio, se ejemplifica en canciones y tradiciones orales del cristianismo indio. La *Thomma Parvam*, o «Canción de Tomás», es el relato interno más antiguo de la llegada del apóstol y aún se canta en algunas ceremonias matrimoniales de los cristianos tomasinos. En ella se establecen los elementos clave de la tradición meridional: Tomás arribó a una isla situada frente a la costa malabar, navegó por la India y se detuvo en Mylapore (la actual Chennai); se fue a China, regresó a Malabar, se instaló en Thiruvanchikulam (cerca de la antigua ciudad de Muziris), y supervisó las siete comunidades cristianas con las que se relacionó; con su rectitud, atrajo a indios de castas superiores; volvió a partir hacia Mylapore; y recibió martirio de brahmanes encolerizados. Las diversas tradiciones locales que sitúan a Tomás en la India no se ordenaron hasta el siglo xx, y el primer libro importante sobre el tema apareció en 1905. La mayoría de los autores que desde entonces se han fijado en esas tradiciones han sido obispos, vicarios, reverendos, sacerdotes o estudiosos pertenecientes a (o relacionados con) varias sectas tomasinas. Esos cristianos han buscado preservar la integridad histórica de las historias de Tomás, destacando las numerosas similitudes entre las líneas competidoras de la tradición sobre el apóstol. Dichas similitudes existen, pero los Hechos de Tomás tienen mucho más en común con otros Hechos apócrifos: se abren con un apóstol que lamenta el lugar escogido para llevar a cabo su actividad misionera, incluyen un periplo naval detallado, describen la detención y la tortura del apóstol a manos de un rey extranjero cuya esposa se revela receptiva a las enseñanzas apostólicas, etc. Está muy claro que en la narrativa del cristianismo primitivo se desarrolló una útil plantilla que permitía intercambiar a un apóstol por otro.

Sin duda, el texto más conocido de la literatura cristiana heterodoxa relacionada con Tomás es el Evangelio de Tomás, que se descubrió, en una traducción copta, en 1945 en el pueblo egipcio de Nag Hammadi. Una vez publicado, los especialistas reconocieron que era similar a fragmentos de un texto griego anterior hallado en un antiguo vertedero cercano a la ciudad egipcia de Oxirrinco, en la década de 1890.

Los estudiosos, en su mayoría, creen que el Evangelio de Tomás se escribió originalmente en griego, y se calcula que la fecha de su composición está entre las décadas del 50 y el 150. Aunque el autor del texto se presenta como Judas Tomás (de hecho, Judas Tomás el Gemelo), lo mismo que el autor de los Hechos de Tomás, y aunque dice haber recibido conocimientos secretos de Jesús, igual que el autor de Hechos, no se cree que ambas obras guarden relación literaria entre sí, aunque tal vez sí exista cierta relación teológica lejana. Lo cierto es que el Evangelio de Tomás no es en absoluto un evangelio: se trata, más bien, de una serie de dichos sin ilación narrativa, algunos de ellos bastante raros. (¡Uno particularmente curioso compara el reino de Dios con un asesino!) Muchos maestros respetados del mundo antiguo veían sus palabras «veneradas» en libros de «dichos» de ese tipo. Y aunque un círculo de ávidos discípulos podía sumirse con gusto en la perplejidad ante los dichos contenidos en el Evangelio de Tomás, cuesta imaginar que éste inspirase un movimiento de tipo religioso o social.

La mitad de ese Evangelio de Tomás, aproximadamente, resultará familiar al lector atento de los evangelios canónicos. Por ejemplo, en éste aparece Jesús despreciando abiertamente la circuncisión, en un tono similar al que usa en los evangelios canónicos para despreciar la ley: «Si [la circuncisión] fuera útil, los padres de los niños ya se los producirían directamente circuncidados a sus madres». Un dicho descarado corresponde a la descripción que hace Juan de Jesús como raíz de toda creación terrenal: «Yo soy la luz que está sobre todas las cosas. Yo lo soy todo. De mí ha surgido todo, y a mí todo ha llegado. Cortad una madera: ahí estoy yo. Levantad la piedra y me hallaréis en ella». Entre las correspondencias más interesantes está la versión del Evangelio de Tomás de lo que en rigor corresponde al César. «Dad al César lo que es del César —pronuncia el Jesús del Evangelio de Tomás—, dad a Dios lo que es de Dios, y dadme a mí lo

que es mío.» La frase final, que es única del Evangelio de Tomás, contradice por completo lo que se cree que, de manera muy astuta, Jesús quiso decir en su respuesta a los fariseos de los evangelios canónicos, y es como un puñetazo en la cara de cualquier lector mínimamente conocedor de ellos. Pero ¿quién es ese Jesús?

Algo de lo que el Evangelio de Tomás carece por completo, comparado con los evangelios canónicos, es lo que el profesor Marvin Meyer llama «espiritualización», es decir, un contexto dramático o escénico que enriquece o desafía nuestra comprensión de lo que Jesús dice realmente. Un ejemplo revelador se da en el Dicho 9:

Jesús dijo: He aquí, el sembrador salió, tomó un puñado [de semillas], [las] esparció. Algunas en verdad cayeron en el camino, vinieron los pájaros, las recogieron. Otras cayeron sobre la roca-madre y no arraigaron abajo en el suelo y no brotaron espigas hacia el cielo. Y otras cayeron entre las espinas; ellas ahogaron las semillas y el gusano se las comió. Y otras cayeron en la tierra buena, y produjo fruto bueno hacia el cielo arriba, rindió sesenta por medida y ciento veinte por medida.

Hallamos pasajes paralelos en el capítulo 13 de Mateo, y en el capítulo 8 de Lucas, pero la historia del sembrador aparece como una alegoría que se relaciona con el reino o la palabra de Dios. Según Meyer, la historia del sembrador en el Evangelio de Tomás es «más original» que la versión «alegorizada» de los evangelios canónicos. El abierto giro de la historia hacia la parábola, prosigue Meyer, sugiere que la Iglesia primitiva usó detalles «sobre la agricultura en la Palestina rural» para explicar a cristianos posteriores cómo podría resistir la fe en tiempos hostiles.

El dicho más breve y enigmático atribuido a Jesús en el Evangelio de Tomás es el siguiente: «Haceos transeúntes». Si bien esa máxima, probablemente, guarda relación con la recomendación que en los evangelios canónicos Jesús hace a los discípulos para que viajen mucho y acepten la «generosidad» de desconocidos, «haceos transeúntes» tiene ese carácter inaprehensible de ciertos apotegmas. Al parecer tiene que ver con mantenerse al margen del mundo, con mantenernos solos. (Por algo la palabra «monje» deriva del término griego *monachos*, que significa solitario.) Esas dos palabras no llegaron nunca a incorporarse a las escrituras canónicas

cristianas, pero es evidente que llamaron la atención de algunos en el mundo antiguo, hasta el punto de considerarlas dignas de ser immortalizadas. Un dicho prácticamente idéntico atribuido a Jesús y escrito en árabe puede leerse en una mezquita india del siglo X.

## VII

Un día después de mi apocalíptica visita al monte Santo Tomás, por la mañana, estaba leyendo un libro en uno de los patios descubiertos de mi hotel y bebiendo agua mineral de una botella que me había costado seis dólares. Me encontraba algo mejor: mi cuerpo era una ciudad limpia de peste. Mi único mal era el dolor de cabeza causado por la deshidratación, que me retumbaba en el cráneo y, tal vez, un poco de fiebre. En todo caso, ése era el día en que debía visitar la basílica de Santo Tomás.

Ya en el taxi que me llevaba sentía un vaivén líquido en el estómago. Miraba por la ventanilla, entrecerrando los ojos para ocultar el mundo tras un velo borroso, intentando no concentrarme en las tiendas oscuras llenas hasta arriba de lo que parecían ser cajas de detergente; en el ir y venir colorido, fantasmagórico, de mujeres vestidas con sari; en la bicicleta volcada y metida debajo de un coche aparcado en diagonal, en la muchedumbre congregada a su alrededor, en los dos hombres que discutían acaloradamente. Sudaba a mares, no con el sudor bueno, firme, del ejercicio, sino con un sudor que notaba acre, contaminado.

El conductor no tuvo problemas para encontrar la basílica de Santo Tomás, o la Santhome Basilica, como se la conocía en la ciudad. Débil, falto de fuerza calórica, me bajé del taxi y miré a mi alrededor. Ése era uno de los barrios más limpios y frondosos que había visto en todo Chennai. Ya había empezado a relacionar aquellos barrios con dos cosas: baños higiénicos y Domino's Pizza. Empecé a caminar en busca de lo segundo, dejando atrás la basílica y el cartel que la anunciaba, montado sobre un obelisco de mármol negro, kubrickiano, en el que se leía INTERNATIONAL SHRINE OF ST. THOMAS BASILICA. No encontré ningún Domino's Pizza. Pero sí me tropecé con un lugar llamado Instituto de las Artes, la Animación y la



Tecnología, que ofrecía cursos en desarrollo de juegos, diseño de juegos y periodismo de juegos. Encontré también el elegante edificio colonial que alojaba al arzobispo de la diócesis. Encontré un hogar de clérigos jubilados, y vi a uno de ellos asomado, sonriente, a una ventana del segundo piso, regando sus flores. Encontré varios colegios religiosos alrededor de patios en los que correteaban unos niños indios muy escandalosos, vestidos con sus uniformes católicos. Vi a dos niños chutándose una pelota hasta que una monja los llamó para que entraran.

Aunque varios de los sacerdotes que había conocido en mi vida eran cristianos indios de Goa, sabía que jamás me acostumbraría a ver chapiteles alzándose sobre palmeras tropicales, ni uniformes escolares con el calor de aquellas latitudes. Por más anacrónico que pudiera parecer a veces, el cristianismo había llegado a la India discretamente y, en gran parte, adaptándose. No puede decirse lo mismo del islam, que llegó al país en tres oleadas. Los primeros musulmanes árabes no llegaron blandiendo espadas. En tanto que mercaderes cultos, los primeros visitantes musulmanes de la India sentían una gran curiosidad por el mundo, y consiguieron que muchos se convirtieran a su religión a lo largo de las costas indias. Los musulmanes chiíes de Persia se adaptaron menos, pero tuvieron más éxito e influyeron en la vida religiosa y burocrática de la India de un modo aún hoy perceptible. Sin embargo, en el siglo XIII, los últimos mensajeros de Alá llegaron desde las estepas de Asia Central, privadas de recursos. Brutales y eficaces, esos musulmanes túrcicos no eran mercaderes, ni eruditos, ni cronistas, ni místicos, sino guerreros inveterados que consideraban infieles a los pueblos del Indostán. Los turcos establecieron el primer imperio islámico en la India, a causa, en parte, de su éxito para convertir a indios de castas inferiores, a los que comprensiblemente interesaba la demolición del sistema de castas que al parecer prometía, que exigía espiritualmente el islam. Si bien varios de los primeros gobernantes musulmanes del Imperio mogol de la India demostraron un sabio respeto público hacia el hinduismo (uno dejó de comer ternera como deferencia, por ejemplo), su gobierno acabó caracterizado por la inestabilidad interna, la ambición geopolítica y la dureza fundamentalista. Hacia el final del siglo XVI, muchos cristianos e hindúes colaboraban ya activamente con los más que dispuestos colonizadores europeos.

Por desgracia para los cristianos indios, los cristianos europeos que los redescubrieron eran marineros portugueses —por una parte fanáticos católicos y, por otra, profundamente desconfiados ante cualquier cosa que pareciera mora, musulmana o «herética» en general—. Menos de doscientos años antes de su llegada a la India, los portugueses habían vivido bajo el yugo humillante del islam. De aquella experiencia surgió un cristianismo airado, agresivo, con estrés postraumático, y una «actitud de cruzada e intolerancia religiosa tan extrema como en cualquier otra parte de la Europa occidental», en palabras de un historiador. Los indios, entretanto, carecían de marco de referencia para lo que los portugueses representaban en realidad. Las anteriores incursiones cristianas en la India habían sido pequeñas y en su mayor parte, pacíficas, y si bien muchos visitantes cristianos veían con malos ojos las tendencias «nestorianas» del cristianismo indio, nunca habían sido lo bastante numerosos para hacer nada al respecto.

Y sin embargo, el primer contacto entre portugueses e indios, en 1498, también fue pacífico. En un principio, los portugueses trabajaron con los cristianos tomasinos locales, que a menudo eran oprimidos por los que no eran cristianos. Por suerte para los portugueses, el comercio local de las especias, que éstos buscaban controlar, estaba sobre todo en manos de cristianos tomasinos, por lo que ambas partes firmaron un tratado de cooperación formal en 1503. En 1510, los portugueses ya habían construido una fortaleza en Goa (que con el tiempo se convirtió en la mayor catedral cristiana de Asia), y algunos cristianos tomasinos se acercaron al catolicismo. La alianza se resquebrajó tras cinco décadas a causa de la naturaleza fanática del catolicismo portugués y de la resistencia arraigada del cristianismo indio.

En 1550, los portugueses habían causado la muerte de miles de musulmanes, prohibido la práctica del hinduismo en las tierras que controlaban, y se habían enemistado con casi todos los cristianos tomasinos. A pesar de ello, también convencieron a la Iglesia católica romana para que concediera al arzobispo de Goa «derecho de patronato» sobre la India. La actividad misionera que promovió la Iglesia de Goa fue una de las más destructivas y agresivas de la historia cristiana. Con el tiempo, Roma acabó

lamentando la carta blanca que había otorgado a sus mensajeros portugueses, pero hasta la década de 1830 no volvió a ejercer su autoridad sobre el catolicismo indio.

A los cristianos de la India nunca les habían dado motivos para pensar demasiado en las disputas doctrinales que habían separado a unos cristianos europeos de otros. Al carecer, ellos mismos, de historia del evangelismo, muchos cristianos tomasinos veían el afán de conversión de los europeos como comportamientos más acordes con los musulmanes que con cristianos declarados. Hacia finales del siglo XVI, unos misioneros frustrados, financiados por portugueses, empezaron a subvertir y en ocasiones a destruir los legados y las tradiciones de los cristianos tomasinos. En torno a 1560, los portugueses llevaron una Inquisición en miniatura al subcontinente. Textos sagrados siríacos muy antiguos y reverenciados fueron «limpiados» de pensamiento «nestoriano»; se destruyeron muchos otros textos; se prohibió todo contacto con los patriarcas cristianos de Siria; se quemaron varias bibliotecas. El cristianismo indio se atrincheró contra aquellas incursiones, y en el siglo XVII, los cristianos de las tierras controladas por portugueses vivían ya en un estado de abierta animadversión hacia éstos.

Los portugueses no eran los únicos cristianos europeos en la India. En 1639, no demasiado lejos de la basílica de Santo Tomás, una confederación formada en su mayor parte por mercaderes ingleses arribó a una playa de ocho kilómetros de longitud y empezó a construir una «factoría», o puesto comercial. A lo largo de la costa había cuatro pueblos, a cuyos cristianos los ingleses recurrieron enseguida en busca de ayuda y alianzas. Como los portugueses, con quienes competían, los comerciantes ingleses también construyeron un fuerte, al que dieron el nombre de su santo patrón, Jorge. Con otro puesto comercial ya establecido en Surat, en la costa occidental india, la Governor and Company of Merchants of London Trading into the East Indies —nombre que por suerte fue abreviado enseguida hasta quedar en East India Company [Compañía de las Indias Orientales]— iba camino de convertirse en la primera auténtica empresa multinacional de la historia de la humanidad.

En una medida que superaba en mucho la de los portugueses, la Compañía de las Indias Orientales se apoyaba en el conocimiento y las aptitudes de los habitantes de la zona. También explotaba por sistema y en ocasiones atormentaba a los autóctonos, pero Frykenberg sostiene que la naturaleza de ese equilibrio de poder era mucho más compleja que la de la mayoría de las relaciones coloniales. En muchas localidades de la región, la población se quintuplicó en un decenio. Si bien la ciudad-estado de Madrás/Chennai la supervisaba el administrador del fuerte de San Jorge y era defendida por la fuerza naval inglesa (y, posteriormente, británica), «el dinero, la mano de obra y los métodos indios de colaboración» resultaron igualmente vitales para su éxito. El componente básico y definitorio de Madrás, según escribe Frykenberg, fue que «permitía y alentaba la libre entrada y el comercio. [...] Todo el que acudía intramuros en busca de protección hallaba refugio y oportunidades».

El fuerte de San Jorge se construyó sólo diez años después de que los portugueses erigieran la basílica de Santhome. El chapitel del templo, que podía contemplarse desde los muros del fuerte, debía de constituir una visión tranquilizadora para los mercaderes ingleses. Sin embargo, a medida que Madrás crecía, el número de iglesias y mezquitas aumentaba al mismo ritmo. En el siglo XIX, la ciudad fue un bastión del nacionalismo hindú y una ciudad favorita de los indios musulmanes. También acogía a numerosas comunidades armenias y judías, así como a un creciente movimiento evangélico anglicano y a una comunidad de cristianos tomasinos con una sensación de agravio cada vez mayor.

Los misioneros anglicanos intentaron adaptar las peculiaridades doctrinales de los cristianos tomasinos. Al fracasar en su empeño, ellos también recurrieron a la alteración y la profanación de sus Sagradas Escrituras. Con todo, algún grupo pequeño de cristianos tomasinos acabó convirtiéndose al anglicanismo, y hubo incluso quien llegó a romper el tabú cultural de officiar los servicios religiosos a personas de castas inferiores. Una herencia de ello fue el rápido empeoramiento de las relaciones entre hindúes e indios cristianos, pues aquéllos veían a éstos como herejes sociales por relacionarse con personas que literalmente se consideraban «aplastados». A mediados del siglo XIX, Madrás ya había adquirido fama «por la vehemencia

de sus conflictos entre hindúes y cristianos», según Frykenberg. La élite de los brahmanes atacaba con frecuencia a los cristianos tomasinos, y algunos llegaron al punto de celebrar misas satíricas. Un movimiento consolidado de los brahmanes y sus aliados maniobraba para excluir a todos los cristianos indios de las posiciones del poder local y, como los brahmanes eran poderosos, y fundamentales para el negocio británico, se convirtió de facto en política británica apaciguarlos en todo momento, incluso si ello implicaba apartar a los indios cristianos, algo que escandalizaba a muchos británicos dentro y fuera del país.

No todo en la historia de la dolorosa reintroducción del cristianismo indio en el mundo moderno tiene que ver con la fragmentación y la suspensión. A pesar del daño causado en la India por agentes del catolicismo, la Iglesia, en 1894, santificó finalmente el uso del rito siríaco para muchos católicos indios, y posteriormente aseguró a los cristianos tomasinos representación por medio de obispos propios. Hoy, las diversas iglesias tomasinas de la India, la Iglesia católica oriental y la Iglesia católica romana coexisten en un estado de respeto relativo. Durante más de un siglo, la Iglesia católica se ha encargado del funcionamiento y el mantenimiento de Santo Tomás, que elevó a estatus de basílica menor a mediados de la década de 1950.

## VIII

Lo primero con lo que se encontraban los visitantes cuando abandonaban la San Thome High Road y entraban en el recinto de la basílica era con una agradable y frondosa hondonada que reseguía el perímetro del muro. Tras ella brotaba serenamente una cascada artificial. Entre enredaderas y plantas destacaba una estatua blanca de la Virgen María, que según los cristianos indios se le había aparecido al apóstol en varios puntos del país y que era, tal vez, descontando a Jesús, la única rival de Tomás como figura cristiana más amada.<sup>10</sup>

Dos mendigos silenciosos, cabizbajos, se habían instalado en el jardincillo. Uno de ellos llevaba una camiseta en la que se leía AT LEAST LIFE SUCKS FOR FREE [Al menos la mierda de la vida es gratis], lo que me hizo darle cien rupias, no tanto por iniciativa propia sino más bien por reacción. Una vez los mendigos quedaron atrás, accedí a un lugar radiante y ordenado que se parecía más a Florida que a la India. Volví la cabeza y me fijé en la carretera por la que había venido, que quedaba a escasos siete metros, y vi pequeñas pero trágicas manifestaciones de la catástrofe cotidiana india: un niño mugriento que caminaba solo por la calle, un hombre medio desnudo que pasaba bajo un árbol, un auto-rickshaw que petardeaba con estridencia. La calma comparativa del patio de la basílica parecía de pronto como la de esos niños malos cuando se portan bien.

Indios y occidentales se paseaban sobre las losas blancas, cegadoras, aquéllos con aspecto de estar muy frescos con su ropa holgada, de lino y con sus saris, mientras que los occidentales se veían sobre todo empapados, con los rostros húmedos, marcas de sudor bajo las axilas, secándose la frente. El jardín, con su tapia alrededor, era más pequeño de lo que esperaba, pero la basílica propiamente dicha era mayor.

La catedral gótica que se alzaba ante mí se había construido en 1893, en una tierra que antes había ocupado una iglesia portuguesa del siglo XVII. Aquel templo anterior era uno más en la larga lista de iglesias dedicadas a Tomás, muchas de las cuales habían acabado mal. Como se lee en una guía local: «A lo largo de los siglos, este santuario sagrado había sufrido unos daños incalculables». A finales del siglo XVIII, por ejemplo, la iglesia portuguesa estuvo once años ocupada por musulmanes, y durante ese tiempo a los cristianos se les prohibió la entrada. Antes, el templo de Tomás había sido atacado e incendiado durante diversos estallidos de violencia religiosa. A pesar de lo turbulento que había sido el siglo XX en la India, la basílica de Santhome había llegado hasta nuestros días prácticamente intacta. El diseño limpio, gótico —sobre todo el del chapitel principal de la basílica— parecía, como mínimo, fuera de lugar allí, en el trópico, como si un pedazo puntiagudo de la Europa occidental hubiera caído del cielo y se hubiera clavado de manera permanente en suelo indio. Lo que más sorprendía era el blancor grisáceo, trasplantado, de la basílica, un blanco que parecía haber

sido atacado y saqueado en busca de nutrientes, aunque el tejado naranja proporcionaba algo de color. La basílica de Santhome era la cosa más limpia que yo había visto en la India exceptuando los sanitarios de Domino's Pizza. Pensé que debían encalarla una vez cada hora. Como si me hubieran oído, aparecieron dos operarios y empezaron a pasar sus fregonas de palos largos por la fachada.

Durante más de mil años, los cristianos no indios han acudido al santuario de Tomás y a las varias iglesias construidas a su alrededor, y sobre él. (Se cree, cómo no, que la primera iglesia de Mylapore fue construida por el propio apóstol.) Hay constancia de que dos monjes británicos visitaron el templo de Tomás en el siglo IX. Quinientos años después, un misionero franciscano lo visitó y acabó instalándose ahí durante trece meses. Más o menos en la misma época, el santuario de Tomás dio la bienvenida a uno de sus visitantes occidentales más célebres: Marco Polo.

Aunque éste no llegó a especificar el nombre de la localidad en la que se custodiaban las reliquias de Tomás —la describió como «ciudad pequeña no muy frecuentada por mercaderes» en la «provincia de Ma'abar», que al parecer es como los indios musulmanes llamaron durante un tiempo al actual estado de Tamil Nadu—, es evidente que se refería a Chennai. Polo explicaba que algunos santones indios, en tanto que «descendientes de aquellos que habían matado a santo Tomás el Apóstol», sentían una aversión sobrenatural a entrar en la tumba de éste. También comentaba que «cristianos y sarracenos» veneraban por igual al apóstol, y que el comercio local de especias estaba en manos de los cristianos. En el siglo XIV, un fraile poco afable se quejaba de «los herejes viles y pestilentes», es decir, de los cristianos tomasinos encargados del funcionamiento del templo. Poco después de que los portugueses llegasen a la India en 1498, un veneciano algo más misericordioso visitó el templo y se fijó en que «el cuerpo de santo Tomás yace honrosamente enterrado en una iglesia grande y hermosa», donde lo veneraban «mil nestorianos que se identificaban con el apóstol».

El tal vez ficticio viajero del siglo XIV Juan de Mandeville también decía haber visitado la «hermosa» tumba de Tomás en una ciudad a la que llamaba «Mailapur». Los restos del apóstol, según Mandeville constataba lleno de asombro, se mantenían incorruptos, y describía que el brazo de Tomás —que,

cómo no, se creía que había tocado a Jesús— se mostraba en el exterior del relicario: «Los hombres del país juzgan quién tiene razón por la mano [de Tomás]. Pues si hay un litigio entre dos partes y ambas afirman tener razón, se escriben ambas razones en sendos rollos y se colocan en la mano de santo Tomás; al momento, la mano rechaza el rollo que contiene la pretensión falsa».

Entre las construcciones que se alineaban alrededor del patio de la basílica había una tienda de recuerdos, un centro litúrgico y una oficina de administración. Me fijé en que junto a todas las puertas había pequeñas pilas de zapatos indios, aunque también vi que algunos indios entraban en aquellos edificios sin descalzarse. No estaba seguro de si se trataba de una cuestión cristiana, o de castas, o hindú, o sencillamente algo que cada quien decidía hacer o no hacer, pero para no meter la pata me descalcé antes de entrar en las oficinas del templo. Una mujer india, de ojos oscuros, con papada, estaba sentada a un escritorio sencillo, escribiendo en un cuaderno. Alzó la vista cuando me oyó entrar. Le pregunté si la basílica contaba con algún historiador residente, o alguien encargado de las relaciones públicas con quien pudiera hablar de su historia y sus reliquias. No, dijo ella, aunque había un sacerdote al que normalmente le gustaba conversar con los visitantes sobre aquellas cosas. Genial, le dije yo. ¿Estaba disponible? No lo estaba. Qué lástima. ¿Cuándo estaría disponible? En una semana. Arrugó la frente. Yo también. Su despacho era pequeño, asfixiante, impregnado de un olor recalentado, como de fruta que empieza a pudrirse.

—¿Qué opina usted de las reliquias que contiene su santuario? —le pregunté.

Ella dejó sobre la mesa el lápiz.

—Señor, creo que son las que nos dan nuestra Iglesia y nuestra fe.

—¿Puedo preguntarle algo?

—Por favor, adelante.

—Para usted, ¿hay alguna duda de que el apóstol Tomás viniera a la India?

—Hay muchos estudiosos que lo dicen, señor.

—¿Que Tomás vino a la India?

—Muchos estudiosos, señor.



—Entiendo. Gracias.

—Gracias a usted, señor.

Una vez más me descalcé antes de entrar en la tienda de recuerdos, como hacían todos los clientes indios, pero una monja también india, muy simpática, vino y me dijo que no hacía falta que me quitara los zapatos. Volví a ponérmelos. Sin embargo, otro occidental entró, y a la vista de la misma monja, se descalzó. Me alarmó constatar que a él no le decía nada. Aquello acrecentó mi angustia al pensar que ese gesto de quitarse los zapatos era otro aspecto de la vida india gobernado por una serie de reglas invisibles que yo había violado no una vez, sino dos. Me puse a repasar los estantes de la tienda.

Los libros, muchos de ellos criptocristianos, tenían títulos como *31 consejos para la juventud: cómo desarrollar una personalidad agradable; Saca el máximo partido a tu empresa; Aceptar las críticas (guía fácil); y Estrategias para un liderazgo eficaz... ¡en casa y en el trabajo!* Ahí, tal vez, había un indicio de que el cristianismo indio, al fin, empezaba a ser tolerante ante los intentos de conversión (y vulnerable a ellos). Aquella mezcla de beneficios y espiritualidad no era muy distinta a versiones más conocidas del protestantismo estadounidense en las que la fe en Jesús y el éxito económico se veían como clases similares de inversión acreditadas. El modelo adquisitivo, acético, del cristianismo expuesto en aquella tienda de recuerdos resultaba evidente en otras partes del país. Una iglesia de Kokkamangalam, fundada supuestamente por Tomás, contiene una reliquia a la que, según se dice, los indios rezan los viernes por la tarde para «aspirar a empleo, sobre todo en el extranjero». Mis ojos recorrían los estantes de la tienda de recuerdos, y mi mirada se detuvo en un título que sugería otra similitud entre el cristianismo indio con tendencias a la autoayuda y el cristianismo norteamericano del canal de noticias de la Fox: *Los medios de comunicación indios, ¿son creíbles?*

Le pregunté a la monja de la librería si podía sentarme un momento. Sólo un momento, le dije. «No me encuentro bien.» Ella asintió, se puso en pie y me trajo una taza con agua. Tenía los ojos redondos, amables, y una boca pequeña, seria.

Yo no estaba seguro de si aquella agua era potable. Ella se dio cuenta de mi vacilación.

—Beba el agua, señor. Parece tener fiebre.

Después de beber, ella volvió a asentir y me dijo:

—Ahora puede ir a la iglesia y rezar, señor.

Atravesé el patio hacia la basílica, me quité los zapatos y fui en busca de un banco vacío. Notaba el suelo fresquísimo en contacto con mis pies, pero los bancos vacíos no abundaban entre tantos fieles presentes. Y eso que era un día laborable. El interior de la basílica estaba tan bien cuidado como el exterior. El techo y las paredes eran blancos; el suelo, los bancos, las lámparas y los elementos de madera, de un marrón coco. Las ventanas con vitrales tenían unas manchas rojas, azules, anaranjadas, como salpicaduras de caramelo. Sobre las catorce estaciones de la cruz, un ventilador gigante giraba en silencio, lo que obraba el milagro de mantener fresca la iglesia. Ante algunas de aquellas estaciones había caballetes con retratos grandes, coloridos, de los doce apóstoles. Resultaba evidente que aquellos retratos estaban sacados de internet, que habían sido ampliados e impresos en papel de póster, que habían pintado encima de ellos y se habían fijado a los caballetes. Bastantes apóstoles parecían chicos de mediados de la década de 1980. Tíos buenos de alguna serie de televisión americana. Santiago el Menor se parecía un poco a Thomas Magnum, y Juan lucía un tupé idéntico al de Greg Evigan, de la serie *Mis dos padres*. Cuanto más me fijaba, más probable me parecía que, en efecto, se tratara de fotografías recicladas de Thomas Magnum y del personaje interpretado por Greg Evigan en aquella serie.

Jesús estaba en su cruz al fondo de la basílica, tras el altar, distante, lánguido, profanado, como siempre. ¿Alguna otra religión del mundo se había basado en un símbolo tan pesimista, pero a la vez tan constatablemente cierto, del funcionamiento real de los mecanismos del poder terrenal? Cerca, bajo la sexta estación de la cruz —donde Verónica le seca el rostro a Jesús, en una escena sin base en las escrituras—, había un retrato de Tomás, que parecía ser uno de los pocos apóstoles para los que no se habían basado en ningún actor de *Muelle 56* o *Simon & Simon*. La imagen resultante, mortecina y no del todo conseguida, era la de un hombre calvo que sostenía una lanza.

Apoyé las rodillas sobre un reclinatorio mullido, cómodo —sensación que no había experimentado en dos décadas—. Las dos últimas veces que había asistido a misa con mi padre, durante mi último año de instituto, me había negado tanto a arrodillarme como a rezar. Ya no era creyente, le había dicho a mi padre, así que ¿por qué debía reproducir los movimientos de la obediencia celestial? Muchos miembros de mi familia consideraron inicialmente mi pérdida de fe como parte de mi «viaje». Estaban seguros de que mi viaje acabaría por devolverme a mi sitio. Allí arrodillado, recordé dos cosas de cuando asistía a misa con mi padre: él nunca comulgaba, porque mi madre y él se habían divorciado; y siempre se daba tres golpes en el pecho, con solemne insistencia, tras la recitación del credo de los apóstoles. En una ocasión le pregunté por aquel ritual. Puso tal cara de susto que supe al momento que aquellos golpes tenían que ver con alguna pérdida o devastación: la muerte prematura de sus padres, su divorcio, sus heridas en Vietnam. Yo no tenía ningún motivo para invadir aquel espacio. Tal vez aquélla era la mejor explicación simple de la religión: llenaba nuestros espacios.

Contemplé a aquel Tomás calvo con su lanza, al que había acudido a ver, por el que había enfermado. Me golpeé el pecho tres veces, como en una ocasión había visto hacer a mi padre. Tomás, estoy enfermo. Tomás, te pido aquí, hoy, ¿son creíbles los medios de comunicación indios? Tomás, ¿dónde está el Domino's Pizza más cercano?

Para mi absoluta sorpresa, una parte de mí deseaba rezar allí mismo, pero rezar sin un objeto directo era solamente pensar. Me levanté del reclinatorio y me apoyé en el respaldo duro, bien tallado, del banco, y cerré los ojos. Cuando volví a abrirlos, vi que mi cuaderno de notas y mi lápiz estaban en el suelo. Al parecer me había quedado dormido durante treinta minutos. Quedarse dormido en la iglesia era una tradición venerable que se remontaba a los Hechos de los Apóstoles cuando, en Troas, un joven llamado Eutico se queda traspuesto mientras Pablo habla, se cae de una ventana y muere, pasando a convertirse, así, en lo que un especialista considera como «el primer cristiano del que se tiene constancia que se durmiera durante un largo sermón».

La única construcción que me quedaba por visitar era la cripta de Tomás situada bajo el altar de la basílica. Aun así, para llegar hasta allí tenías que trasladarte hasta un edificio separado, que en una de sus partes acogía un museo, y en la otra un centro de bendiciones, comunión y consejo administrado por un sacerdote. Antes de acceder al santuario me bebí seis vasos de un té helado exageradamente dulce que vendían en un puesto de la basílica, donde a pesar del calor hacían un gran negocio vendiendo vasos y más vasos de papel con café y té calientes a indios sedientos.

Me quité los zapatos al llegar a la puerta del museo, que era pequeño, como lo era la sección de objetos: una pintura de Chennai en el siglo XVII, otra pintura de la antigua iglesia de Santo Tomás de Chennai, otra pintura de la basílica moderna de Santhome. Varios relieves de bronce conmemoraban la historia cristiana de la India. Se exhibían algunas reliquias de más que dudosa autenticidad, entre ellas la punta de la supuesta lanza que había matado a Tomás.

Bajé al santuario, donde me recibió una placa con la siguiente inscripción: SÓLO TRES IGLESIAS EN TODO EL MUNDO SE HAN CONSTRUIDO SOBRE LA TUMBA DE UN APÓSTOL DE JESUCRISTO. Allí dentro olía como si, a lo largo de los años, allí se hubieran quemado muchas varas de incienso: bastaba con aspirar dos veces, y no muy hondo, para tener un principio de dolor de cabeza. En medio de la primera sala por la que pasé había un cuenco de latón lleno de agua, del tamaño de una rueda de camioneta; flotando en la superficie, dos docenas de claveles blancos y rojos. Dos puertas laterales, una para entrar y otra para salir, se disponían en ángulo en el acceso al santuario propiamente dicho.

Junto a la entrada, la recreación de una escena en diorama, como esas que se ven en los museos de historia natural, con personas de escayola, vegetación falsa, saltos de agua de cera y vistas apagadas en la pared del fondo, demasiado poco profunda. La acción representada era la de un hombre de piel oscura y nariz inmensa que se preparaba para clavarle una lanza a Tomás por la espalda. Ese agresor, una bestia asesina de ojos saltones, llevaba turbante y lucía el tatuaje de un escorpión en un antebrazo. La figura santa, arrodillada ante él, no se parecía a un judío palestino del siglo I, sino más bien a un inglés del XIX.

La reverencia vulgar de aquel espantoso diorama me preparó adecuadamente para el santuario mismo, que era aún peor. Techos bajos. Una iluminación agresiva, sin gracia. Suelo sucio de formica. Paredes revestidas con madera barata. Altavoces polvorientos clavados en las esquinas, de cubiertas desgastadas y llenas de telarañas. Las patas de un teclado (sin teclado) arrimadas a una pared. El lugar se parecía a la sala de exposiciones de unos veteranos de guerra que se dedicara a mostrar objetos supervivientes de alguna contienda olvidada. Según uno de los libros que había adquirido en la tienda de recuerdos, el santuario de Tomás se había construido en 1906 y estuvo en su día revestido «de precioso mármol, para que los peregrinos pudieran acceder fácilmente al fondo de la cripta y la misa pudiera celebrarse adecuadamente sobre el sepulcro». El mármol ya no estaba, pero los peregrinos seguían presentes en abundancia.

Tomás se custodiaba en una urna de cristal, al fondo, sobre la que se había dispuesto un manto. Las famosas palabras del apóstol: «Mi Señor y mi Dios» estaban escritas en una franja. Aquél era el santuario apostólico más lleno de gente, más congestionado, de todos los que había visto hasta entonces. Dos mujeres indias rezaban en silencio, arrodilladas ante la urna, y de vez en cuando besaban el cristal. Unos veinte o treinta indios más se encontraban en aquel espacio, la mayoría de ellos sentados, inmóviles, en sus bancos. Regresé a la antesala y le pregunté a la mujer del mostrador de información (una mesita plegable) si la cantidad de visitantes era la de un día normal. Ella meneó la cabeza y dijo que sí, que eso creía.

Lo que el santuario indio de Tomás contenía exactamente era asunto de confusión histórica. Al menos desde el siglo XIV, los cristianos indios han manifestado creer que los restos mortales de Tomás se encuentran en ese lugar de Chennai. Pero las tradiciones asociadas a dichos restos resultan equívocas incluso para lo que se considera normal cuando se trata de apóstoles. Clemente de Alejandría, uno de los primeros cristianos en discrepar sobre la muerte de Tomás, creía que éste había muerto por causas naturales en un lugar sin especificar, información que atribuía a un cristiano heterodoxo llamado Heracleón. Otras fuentes tempranas sitúan su muerte en Edesa, y no en la India. Posteriormente se desarrolló una tradición distinta en relación con su muerte, y de ésta surgió otra según la cual en el siglo III los

restos mortales de Tomás fueron llevados por cristianos sirios desde la India hasta Edesa un 3 de julio, que desde entonces es el día de la festividad del santo.<sup>11</sup> Al parecer, sus reliquias se custodiaron en una imponente cripta de Edesa hasta 1258 (un visitante del siglo IV la describió como «muy grande, muy hermosa, de nueva construcción, bien merece ser la casa de Dios»), tras lo cual se trasladaron a Ortona, Italia, con escala en la isla griega de Quíos, por temor a que los musulmanes acabaran con ellas. En la Concattedrale di San Tommaso Apostolo<sup>12</sup> de Ortona, siguen exhibiéndose y venerándose reliquias de Tomás. Uno de los brazos del apóstol, supuestamente, se trasladó desde Italia hasta Kerala, en la costa occidental de la India, en 1953, donde aún se expone en una iglesia. Entretanto, en una iglesia romana, la de la Santa Croce in Gerusalemme, dicen poseer un dedo de Tomás, que se conserva en un recipiente de plata sobre el que un sello de cera da fe de su autenticidad: de ese modo, hoy, aquel que dudaba se ve protegido de la duda ajena. Así pues, ¿qué fragmento de Tomás le quedaría a Chennai? ¿Un dedo del pie? ¿Una pestaña? Según la tradición local, el relicario de Tomás en Chennai se ha abierto en cuatro ocasiones: una vez, en la Antigüedad, sobre la que nadie se pone de acuerdo; en el siglo XIII, en el siglo XVI, cuando los portugueses construían la iglesia; y a principios del siglo XVIII, a instancias del obispo de Mylapore, que roció a los cristianos del lugar con un puñado de polvo sacado del mismísimo sepulcro. Tal vez aquello fuera lo único que quedara de Tomás en la India. Polvo.

Cuando regresé al santuario, la mitad de los visitantes dormitaban en sus bancos. A mí me habría encantado sumarme a ellos, pero no lo hice y me acerqué al relicario. Tras el cristal había una imagen de Tomás tendido, cubierto con una túnica roja. En paralelo, pegada al brazo, reposaba una lanza. Mientras anotaba mis impresiones en el cuaderno, dos estadounidenses, un hombre y su hija, llegaron hasta allí y se situaron a mi lado. El hombre tenía unos cincuenta años, sobrepeso e iba demasiado abrigado, calzado con mocasines marrones, caros, con borlas. Su hija era una niña menuda, pálida, con el pelo negro, liso, como el de esas niñas indias que salen en los cuadros de Acción de Gracias. Supuse que no debían de llevar demasiado tiempo en Chennai, porque se les veía relativamente alegres.

—Espantoso —dije, mientras garabateaba una diatriba enérgica en mi cuaderno—. ¿A que sí?

El hombre suspiró.

—No es gran cosa, no.

—Ésta es la peor tumba apostólica que he visto hasta ahora.

El hombre me miró.

—Y ha visto muchas, ¿no?

—No sabe cuántas.

Su hija se fijó en el relicario, al otro lado del cristal, y ahogó un grito de sorpresa.

—Uno de los huesos de Tomás —dijo.

Yo también eché un vistazo. El fragmento no era mayor que el pedacito de papel que quedaba cuando se perforaba un sello de correos.

## IX

Un joven que trabajaba en el hotel me puso en contacto con un amigo de su familia, un escritor indio, me dijo, que sabía un poco sobre Chennai y su culto a Tomás, y sobre lo que la Iglesia india obtenía de predicar sus invioladas tradiciones tomasinas. Cuando llamé a aquel hombre le pregunté si creía que Tomás había llegado hasta la India. Él se echó a reír y me respondió: «No, claro que no».

Quedamos en vernos en la basílica un día antes de que yo me fuera de la ciudad, para caminar un poco y comer juntos. Yo le haría una entrevista. Aquella mañana me encontraba lo bastante bien como para desplazarme a pie. Había recorrido tal vez una parte del camino hasta Mylapore cuando el cielo se puso muy negro y descargó sobre Chennai una tormenta violentísima. Las calles se llenaron de lluvia casi al instante, y el aire se impregnó de olor a desperdicios. Las nubes parecían expulsar la luz de la mañana, y los árboles se agitaban como si una mano gigante los zarandeara por su base. Todo el mundo corría y se ponía a cubierto. Yo fui a refugiarme en el vestíbulo de una clínica de depilación, donde se me sumaron al menos veinte indios. Al principio, la enfermera se enfadó, pero entonces miró afuera

y suspiró. La tormenta duró noventa minutos y dejó gran parte de la ciudad inundada y sin electricidad. Mientras esperaba allí de pie, entre otros dos buscadores de refugio, en el vestíbulo de aquella clínica de depilación, supe que ese día no llegaría a ver a aquel indio escéptico, ni a entrevistarlo. Que no lo conocería nunca. Mi estancia en la India acabaría en desastre, como había empezado.

A mi lado, un joven del país hojeaba el *Chennai Chronicle*, y las gotas de lluvia que le caían del pelo chocaban contra sus páginas. Por encima de su hombro yo leía en la página de cotilleos algo sobre la estrella de un *reality show* de la tele a la que un futbolista inglés acababa de dejar embarazada. No sé por qué, pero me tranquilizó constatar que las páginas de cotilleos en la India eran igual de abominables que en cualquier otra parte del mundo. Pasó a la sección local. La noche anterior, la hija de un cineasta de la ciudad había muerto a unas pocas calles de mi hotel al caerse de un balcón. El artículo explicaba que era frecuente que los jóvenes que asistían a fiestas en los terrados de los edificios se cayeran de ellos y encontraran la muerte. No era la primera vez que ocurría, ni sería la última. El joven pasó entonces a la sección internacional. El presidente Obama, que había visitado el país hacía poco tiempo, había declarado en el Parlamento que la India no estaba emergiendo: había emergido ya.

El mundo, al otro lado de la ventana de aquella clínica de depilación, no parecía estar emergiendo ni haber emergido. El mundo y sus ríos de basura flotante parecían devastados. Como si aquello fuera el diluvio universal, sobre todo cuando un coche pequeño pasó flotando frente a los ventanales, calle abajo, girando lentamente en el sentido de las agujas del reloj, sus dos pasajeros sonriendo de impotencia. Dios mío, pensé. Dios mío.



## *Christos: sobre Jesucristo*

EL UNGIDO · «RECONCILIANDO  
CONSIGO AL MUNDO» · OTRO JESÚS ·  
ADOPCIONISMO · CARTA A LOS  
HEBREOS · ÚLTIMAS PALABRAS · «EN  
UN TIEMPO NO ERA» · EL CREDO ·  
SOBRE LA ENCARNACIÓN · JULIÁN EL  
APÓSTATA · «EL SOL NO ES ANTERIOR  
A SU LUZ» · LAS MENTES MÁS  
PRECLARAS

### I

Las enseñanzas morales de un hombre llamado Jesús no son ni han sido nunca el componente definitorio del cristianismo. Algunas de las cosas que decía Jesús resultaban sin duda chocantes, pero otros antiguos filósofos de la ética ya habían expresado cosas similares. Jesús instaba a sus seguidores a «poner la otra mejilla», pero, como Sócrates le dijo a Critón, «No debemos vengarnos nunca ni causar mal a nadie, aunque nos los haya causado a nosotros». Dejando a un lado cualquier cuestión sobre su originalidad, las enseñanzas morales de Jesús resultaban con frecuencia muy poco prácticas. Como comenta la especialista en estudios religiosos Paula Fredriksen: «Ninguna sociedad humana normal podría regirse durante mucho tiempo según los principios enunciados en el Sermón del Monte». Seguramente es por eso por lo que, para que la mayoría de los cristianos nos consideren cristianos, debemos aceptar que Jesús fue el Mesías; que resucitó de entre los muertos; que era a la vez hombre y Dios; y que su muerte tuvo una inmensa importancia cósmica.



Todos esos postulados están contenidos, de un modo u otro, en la palabra «Cristo», de amplio significado, transliteración del griego *christos*, que a su vez es una traducción literal del término hebreo *meshiah*. En su contexto judío original, «mesías» significaba «el ungido». Se trataba de un vocablo sin connotaciones místicas ni cósmicas, y se aplicaba con prodigalidad a los reyes de todas las escrituras hebreas —incluso el rey pagano Ciro recibe ese apelativo en Isaías 45.1— y se basaba en lo que un estudioso describe como «la aprobación continuada del pueblo». Para un grecoparlante cualquiera del siglo I, *christos* era la palabra usada para

referirse a «ungüento». Que esos conceptos judío y griego se fusionaran y pasaran a referirse a la presencia inexplicable de un Dios que intervenía y aparecía entre sus criaturas terrenales fue, como no podía ser de otro modo, un proceso complejo.

Incluso para las mentes cristianas primitivas más protoortodoxas, los enigmas filosóficos que planteaba Jesucristo eran profundos. ¿Cómo podía algo divino descender hasta lo humano y seguir siendo divino, sin alteraciones? ¿Qué parte de Jesús exactamente era la divina? ¿Cómo podía el hijo de Dios ser también Dios? ¿De qué servía que las escrituras judías describieran o anticiparan a Jesucristo? ¿Por qué era necesario Jesucristo, y qué se conseguía exactamente con su muerte? ¿Cómo puede el amor que siente por nosotros Dios (o su hijo) expresarse mediante la tortura? Durante los siglos I y II, no todos los que se planteaban esas cuestiones llegaban a las mismas conclusiones. Algunos de quienes se consideraban a sí mismos cristianos sinceros y bien pensantes creían que Jesucristo no era el Dios de los judíos ni tenía nada que ver con él; que era sólo humano; que era sólo Dios; que el «dios» que había en él era meramente un espíritu enviado a la tierra por Dios; que nunca fue crucificado en realidad; que fue crucificado pero que no sufrió.

Que los primeros seguidores de Jesús nunca lo llamaron «Jesucristo» mientras vivió es casi una certeza, o algo tan próximo a una certeza como nos permiten las conjeturas sobre el siglo I. No se sabe con exactitud cuándo Jesús se convirtió en «Jesucristo» en las mentes de sus seguidores, pero es algo que se dio muy pronto en la tradición cristiana, como confirman las epístolas de Pablo. Los evangelios sinópticos casi siempre anteponen el artículo determinado al término *Christos*: el Cristo. Para Juan y Pablo, se trata menos de un título que de algo parecido a un nombre propio.

Una vez que Jesús pasó a ser Jesús el Cristo (mucho menos Jesús Cristo) surgieron difíciles cuestiones filosóficas. La primera, que los autores de los evangelios se esforzaron con todas sus fuerzas por responder, era en qué medida rendir culto a Jesucristo mantenía la continuidad con el dios de los judíos. La segunda, que se mantuvo entre los pensadores cristianos hasta bien entrado el siglo III, era si Dios y Jesucristo eran un Dios. La tercera, que ocupó a los pensadores cristianos hasta el siglo V, era de qué manera,

exactamente, Dios y Jesucristo eran el mismo Dios. De la tenacidad del cristianismo dice mucho que esas cuestiones acabaran respondiéndose de manera satisfactoria para una mayoría de cristianos; de la opacidad de las escrituras dice mucho que las respuestas tardaran tanto en llegar.

## II

Cronológicamente, la primera mención a la muerte de Jesús aparece en 1 Tesalonicenses, escrita por Pablo alrededor del año 50, probablemente en Corinto. En la epístola, Pablo asegura a su público que «habéis padecido de los de vuestra propia nación las mismas cosas que ellos padecieron de los judíos, los cuales mataron al Señor Jesús y a sus propios profetas, y a nosotros nos expulsaron». Que Pablo identifique a los judíos, y no a los romanos, como principales responsables de la muerte de Jesús significa que la atribución de una culpa colectiva a los judíos formó parte de la tradición relativa a Jesús desde el principio. Con todo, Pablo también escribe que aquellos que, en Tesalónica, se entristecen acerca de los que han muerto deben tener esperanza «porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también traerá Dios con Jesús a los que durmieron en él». Realmente resulta muy asombroso declarar algo así de alguien que ha fallecido hace menos de veinte años. Martin Hengel ha escrito que en los veinte años posteriores a la muerte de Jesús, en la cristología ocurrieron más cosas «que en todos los siete siglos siguientes juntos». Es algo debatible, pero la Epístola a los Tesalonicenses de Pablo es sin duda un reflejo de ese temprano terremoto cristológico.

Si el propio testimonio de Pablo es preciso, él entendía a Jesús, transcurrido poco más de un decenio de la muerte de éste, como la entidad de un solo nombre llamado «Cristo» y «el Hijo de Dios», y también como alguien que «murió y resucitó». Según 1 Tesalonicenses, Pablo ya había recorrido toda Grecia y Macedonia predicando la temible promesa de que «el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche», algo que Pablo creía que sucedería relativamente pronto. De dónde sacó esas ideas es algo que sigue siendo una pregunta abierta, tal vez LA pregunta abierta. Como expresa un

especialista, «el origen del culto a Cristo... es el secreto de la primera comunidad palestina». En 1 Corintios, Pablo dice predicar el mismo mensaje que el de los apóstoles («así predicamos, y así habéis creído»), y aprovecha la ocasión para lanzarles un dardo a éstos («he trabajado más que todos ellos»). Lo que parece evidente es que las ideas de Pablo sobre Jesús no eran, seguramente, solamente suyas.

Una de las ideas paulinas más desconcertantes sobre el papel concreto de Jesucristo aparece en 2 Corintios, cuando escribe: «Y todo esto proviene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo por Cristo, y nos dio el ministerio de la reconciliación; que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo». El verdadero significado de esto es algo que ha desafiado a los teólogos durante dos mil años. Otros aspectos de las epístolas de Pablo resultan aún más misteriosos. En Romanos, cita un himno temprano en el que Jesús es «declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos». Ni que decir tiene que sugerir que Jesús no fue plenamente divino hasta su resurrección es algo que está lejos de las creencias de lo que posteriormente se convertiría en ortodoxia cristiana. En Filipenses, Pablo cita otro himno cristiano temprano con el que descubrimos que Jesús «siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse». En 1 Timoteo, Pablo (o un seguidor de Pablo) cita otro himno cristiano temprano que proclama que «Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, el cual se dio a sí mismo en rescate por todos...». ¿Es posible que Jesús hubiera sido sólo «en forma de Dios»? ¿Jesús media entre Dios y la humanidad? Si Pablo hubiera expresado esas opiniones en el siglo IV, y no en el I, habría sido condenado por hereje.

Para los primeros críticos del cristianismo, la incapacidad inicial de la fe para describir con claridad el propósito último de la visita de Dios a la tierra era un gran campo abonado. Como escribió Celso, el filósofo anticristiano: «Bien, lo que a mí me gustaría saber es lo siguiente: ¿cuál es el propósito de Dios al llevar a cabo semejante descenso desde las alturas? ¿Quiere saber qué es lo que ocurre entre los hombres? [...] ¿[P]or qué no se limita, simplemente, a corregir a los hombres mediante su divino poder?». Un cristiano podría considerar del todo razonable que los seres humanos tardaran tanto en

comprender la misión y el propósito de Jesucristo, dado que su naturaleza y su intención no tenían ningún precedente. En cambio, un ateo profesional que busque socavar la supuesta exclusividad de Jesús puede señalar una amplia gama de resonancias: una de las más conocidas es la de Apolonio de Tiana, un filósofo, asceta, obrador de milagros, caminante campestre de Asia Menor que nació entre los años 10 y 20. Apolonio tuvo discípulos, enseñó profusamente pero no dejó nada por escrito, y de él se decía que se enfrentó a una autoridad romana (aunque, a diferencia de Jesús, vivió para contarlo). A pesar de las similitudes que se encuentran en las historias que se cuentan entre Apolonio y Jesús,<sup>1</sup> sobre todo en lo referente a los milagros, no está del todo claro en qué dirección viaja la influencia. La primera vida de Apolonio no se escribió hasta el siglo IV, y aunque sin duda recogía relatos populares relativos a Apolonio, también podría haberse conformado a partir de historias cristianas sobre Jesús.

Una anécdota rara que tiene que ver con Jesús lo sitúa presentándose en Jerusalén. Mientras recorría las calles de la ciudad, Jesús empezó a gritar: «Una voz del este, una voz del oeste, una voz desde los cuatro vientos, una voz en contra de Jerusalén y la casa sagrada, una voz en contra de los novios y las novias, una voz en contra de todo el pueblo». Según el relato, la gente «más prominente» de Jerusalén —dicho de otro modo, los sacerdotes y la aristocracia— se mostraron disgustados con las palabras de Jesús, pues vieron en ellas «alguna fuerza sobrenatural». A Jesús lo llevaron en presencia del prefecto de Roma y fue azotado «hasta que su carne le colgaba a tiras». Durante su tortura, Jesús no se defendió a sí mismo, y se hace hincapié en que no gritó de dolor. Es más, cuando el prefecto interrogó a Jesús, éste se negó a responderle, más allá de anunciar más desgracias para Jerusalén. El prefecto despachó a Jesús considerándolo un simple lunático. Jesús se pasó siete años más recorriendo las calles de Jerusalén. «A quienes lo maldecían él no maldecía; a quienes le daban de comer no daba las gracias; su única respuesta a todos era aquel triste augurio.» Según Josefo, en cuya *Guerra de los judíos* puede hallarse esta historia, el hombre raro y atormentado conocido como Jesús Hijo de Ananías murió finalmente en torno al año 70, durante el asedio de Roma a Jerusalén, cuando el proyectil lanzado por una catapulta impactó en él.

Los relatos sobre el Jesús Hijo de Ananías y del Jesús cristiano de la Pasión tienen algunas cosas en común. Ambos son alborotadores públicos que anuncian desgracias para el templo. Ambos son llevados por sacerdotes judíos ante una autoridad romana, y azotados. Ambos permanecen en silencio ante las acusaciones que se vierten contra ellos. Esos dos Jesuses divergen en otros aspectos (sus destinos finales son drásticamente distintos, claro está), pero no está de más reiterar que los evangelios, en tanto que forma literaria, casi con total seguridad surgieron como reacción a la guerra judeo-romana, a la destrucción romana del Templo de Jerusalén, y al no retorno de Jesús, tal como éste (aparentemente) había prometido. Después del año 70, figuras como Jesús el Hijo de Ananías eran seguramente conocidas tanto por cristianos como por judíos. Es más, el tipo de personas que elaboraron los evangelios estaban al corriente, probablemente, de la obra de Josefo, así como de la de Plutarco, por ejemplo, en la que aparece un rebelde crucificado y atravesado por una lanza para confirmar su muerte, en una escena idéntica a aquella en la que Juan explica que una lanza romana se clavó en Jesús para certificar su fallecimiento. Los evangelios sinópticos explican que el día de la crucifixión de Jesús tuvo lugar un eclipse. Según Josefo, también hubo un eclipse cuando Herodes el Grande quemó vivo al joven rebelde Matías como castigo. Mateo nos cuenta que después de la crucifixión de Jesús, por todo Jerusalén, «se abrieron los sepulcros» al parecer a causa de un terremoto, y «y muchos cuerpos de santos que habían dormido, se levantaron». El historiador Dion Casio relató que la muerte de Claudio vino precedida por un anuncio: el templo de Júpiter se rasgó y cayó una lluvia de sangre. En las *Geórgicas*, Virgilio describe que la muerte de Julio César hizo que los Alpes se desmoronaran.

«El Hijo de Dios», el título más importante y difícil de comprender de Jesús, habría sido un concepto con el que habrían estado familiarizados muchos de los que vivían en el Imperio romano. Los aposentos del paganismo estaban atestados de semidioses engendrados por dioses.<sup>2</sup> Aun así, en tanto que título para un ser humano, «Hijo de Dios» no figura en fuentes precristianas, con la excepción de dos pasajes extraordinariamente oscuros de los Rollos del Mar Muerto, uno de los cuales reza: «Hijo de Dios se dirá de él, Hijo del Altísimo lo llamarán» (la identidad de ese «él», aquí,

parece ser un rey al que no se nombra, presumiblemente judío). A medida que la creencia en Jesucristo se desarrollaba, el pensamiento cristiano parece haber incorporado cierto número de expresiones y distinciones honoríficas divinas que ya circulaban entre los romanos paganos. Por ejemplo, una inscripción efesia se refiere a Julio César como a «dios manifestado»; la fecha de nacimiento de otro emperador se consideraba «buena noticia». En el Evangelio según San Juan, Tomás dice de Jesús: «Mi Señor y mi Dios», expresión que se parece a una formulación imperial usada para describir a Domiciano: «*Dominus et deus noster*», es decir, «Señor y Dios nuestro». Sin embargo, como escribe Martin Hengel, es posible que los cristianos consideraran ese lenguaje como «un estímulo negativo» y no como un modo de otorgar títulos digno de ser emulado.

El cristianismo parece haberse iniciado de modo bastante modesto, como un culto a la personalidad de una secta judía, fundado sobre Jesús. Una versión más amplia, espiritualmente más inclusiva, de ese culto a la personalidad fundada sobre Jesucristo, surgió del marco de una iniciativa misionera encabezada por Pablo. (La mayoría de los cristianos, cómo no, defendería que este segundo culto empezó a formarse el día de la resurrección de Jesús, si no antes.) Entre los datos que pueden atribuirse con seguridad al Jesús histórico están que fue bautizado por Juan, que tuvo muchos seguidores, su fama de obrador de milagros, su tendencia a recurrir a parábolas, que predicó la venida del reino, su creencia de que de algún modo era un enviado o profeta de Dios, y su conocimiento de, al menos, ciertas escrituras judías. También parece razonable suponer que en determinado momento de su carrera, Jesús atrajo la atención de las autoridades del templo, así como de las de Roma, y que fue condenado a muerte, lo que asombró y decepcionó en gran manera a sus seguidores, que aun así siguieron predicando, al menos durante un tiempo, algo similar a lo que él había predicado. Nuestra incapacidad para determinar mucho más sobre el Jesús histórico llevó al especialista alemán Rudolf Bultmann a declarar, en una frase que hizo fortuna, la imposibilidad de encontrar jamás al Jesús histórico. Los que parten a la búsqueda de Jesús sólo encuentran, sobre todo, alguna versión de sí mismos. La historia de Jesús, en tanto que historia, puede entenderse de distintas maneras. Una de ellas es aceptar que todo ocurrió,



pero para ello hace falta aceptar, además, que las leyes conocidas del universo quedaron en suspenso durante un breve periodo de tiempo en la Palestina del siglo I, y que las únicas personas que se dieron cuenta fueron los cristianos.

### III

Una dificultad, a la hora de determinar cómo entendían los primeros cristianos a Jesús, estriba en la escasez de los textos que han sobrevivido. Los evangelios, los Hechos y las epístolas sobreviven sólo porque nos dicen lo que los cristianos de siglos posteriores acordaron como cierto. De todos los textos cristianos mencionados en las fuentes que han sobrevivido del siglo II, sólo un 15 por ciento perduran parcial o completamente. Lo que las obras perdidas pudieron haber contenido es tan irrecuperable como la vida y la época del Jesús histórico. Teniendo eso en cuenta, lo que resulta más notable sobre los textos cristianos que sí han sobrevivido es la variedad de ideas que contienen sobre la divinidad de Jesús, ideas que de un modo u otro ya flotan con mayor o menor importancia en los cuatro evangelios. Una de esas nociones cristológicas floreció en distintas formas de «herejía» (término que originalmente no significaba más que «elección») que posteriormente Ireneo y otros condenarían enérgicamente.

Como demuestra el profesor de estudios religiosos Bart D. Ehrman en su fascinante estudio textual titulado *The Orthodox Corruption of Scripture* [La corrupción ortodoxa de las escrituras], la primera verdadera batalla sobre el significado de Jesucristo no se libró en las mentes de los evangelistas, sino en el campo de batalla del texto, a medida que escribas y copistas realizaban cambios tácticos en pasajes muy controvertidos. Que los primeros cristianos eran conscientes del problema de la corrupción textual es algo que resulta evidente en el propio Nuevo Testamento: El Apocalipsis promete que Dios enviará a todo el que manipule el texto «las plagas que están escritas en este libro». Aun así, Ehrman sostiene que muchas de las alteraciones realizadas en los primeros textos del Nuevo Testamento no fueron obra de escribas que intentaran cambiar el significado del texto, sino de escribas que deseaban

clarificar lo que creían que expresaba el texto. En textos que datan de los siglos II y III —periodo en que la cristología de Jesús quedó al fin establecida—, muchos cambios de los escribas tenían que ver con pasajes con implicaciones cristológicas.

Algunas de las cristologías enfrentadas más importantes en los primeros tiempos del cristianismo fueron lo que hoy conocemos como el «adopcionismo» (que concebía a un Jesús enteramente humano en el que Cristo había habitado temporalmente), el «docetismo» (que concebía a un Cristo enteramente divino cuya humanidad en tanto que Jesús era una apariencia, una ilusión calculada, de ahí su nombre, que deriva del verbo griego *dokein*, «parecer») y el «modalismo» (que concebía a un Jesús que no era el Hijo de Dios sino plena y patriarcalmente Dios), aunque ninguna de ellas describe sólo un tipo de pensamiento cristiano o pseudocristiano.

La visión adopcionista de la divinidad de Jesús es, seguramente, la más fascinante. El Evangelio según San Marcos incorpora un atisbo de adopcionismo —tal vez su redactado original fuera abiertamente adopcionista; según Ireneo, quienes «separan a Jesús del Cristo» se basaban exclusivamente en Marcos—, lo que sirve para explicar por qué era el evangelio menos copiado por los escribas antiguos. Para muchos cristianos adopcionistas, Jesús pasó a ser Jesucristo en el momento en que fue bautizado por Juan. El Evangelio según San Marcos se inicia, significativamente, con esa escena, en la que se nos dice que cuando Jesús emerge de las aguas del Jordán, «vio abrirse los cielos, y al Espíritu como paloma que descendía sobre él. Vino una voz de los cielos que decía: Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia». Marcos no contiene nada del material legendario de Mateo o Lucas sobre la Natividad,<sup>3</sup> y mucho menos la propuesta de Juan según la cual Jesús ya existía en los albores de la creación. Desde una perspectiva cristiana adopcionista, el Evangelio según San Marcos, deliberadamente o no, se complementaba en gran medida con sus creencias.

La representación que se hace en Mateo y en Lucas del bautismo de Jesús incorpora, en ambos casos, sus propias peculiaridades. Del Espíritu, en Mateo, se dice por ejemplo que «venía sobre él», algo que probablemente resta importancia a la implicación de Marcos de que el contacto de Jesús con el Espíritu había sido «por absorción». Por otra parte, algunas de las primeras

copias de Lucas adoptan el lenguaje más abiertamente adopcionista de todo el Nuevo Testamento. En esas variaciones tempranas de Lucas, la voz que desciende desde los cielos le dice a Jesús: «Tú eres mi hijo, yo hoy te he engendrado». Con ese lenguaje, Lucas cita el Salmo 2.7, aunque más en su versión griega de la Biblia Septuaginta que en la original hebrea. En todo caso, al hacerlo, abría su evangelio a una interpretación descaradamente adopcionista.<sup>4</sup> Sin duda, los escribas cristianos se ocuparon enseguida del problema, y esas palabras acabaron desapareciendo de manuscritos posteriores de Lucas. La presencia de ideas adopcionistas en las primeras copias tanto de Marcos como de Lucas indica que el adopcionismo no fue tanto una herejía cristológica como un primer borrador de la cristología.

Dado lo que se sabe del cristianismo primitivo, se trata de algo que tiene cierto sentido. Para los gentiles a los que Pablo se dirigía, el Hijo de Dios era algo poderoso y desconcertante de imaginar, flotando invisible entre ellos. Para los cristianos judíos que vivían en Palestina bajo el yugo cada vez más férreo del poder romano, a partir de la década del 40, el Hijo de Dios insinuaba un carácter sedicioso que habría llamado la atención y que, por tanto, muchos de ellos habrían preferido evitar. Según todos los indicios, el Jesús cristiano judío encajaba en unas tradiciones culturales ya establecidas. Los títulos de «Hijo del Hombre»,<sup>5</sup> «Señor»<sup>6</sup> y «Rabino»<sup>7</sup> eran en los tres casos producto de tradiciones judías, y en dos de ellos no existía connotación explícitamente divina. «Señor», tradicionalmente, insinuaba divinidad, pero sólo cuando se usaba de un modo absoluto, que no es necesariamente como se aplicaba siempre a Jesús. (Sólo Mateo usa la expresión «el Señor» [*ho kurios*] con respecto a Jesús, y sólo lo hace en una ocasión. En el griego koiné del siglo I, *kurios* también podía significar «señor» en el sentido de «don».) Un Mesías davídico que había venido para ejercer la autoridad de Dios no tenía por qué ser necesariamente el Hijo de Dios. Incluso si se lo conceptualizaba así, «Hijo de Dios» significaba probablemente algo muy distinto en la Palestina del siglo I que en la olla a presión doxológica que era el Bizancio del siglo V.

Una de las escenas más emocionantes en la tradición de la Pasión, que, en una forma u otra, aparece en los cuatro evangelios, sitúa a Jesús rezando en Getsemaní inmediatamente antes de su detención, en el único caso en que los autores de éstos se esfuerzan por retratar la vida interior de su objeto literario.

De que Jesús rezaba puede haber pocas dudas. Sin embargo, la idea misma de que el Jesús del cristianismo ortodoxo rezara supone todo un desafío a la capacidad de explicación cristiana más diligente y penetrante. El autor del Evangelio según San Juan, para el que Jesús es, de todos, el menos ambiguamente divino, comprendió la dificultad que ese hecho representaba: en ningún momento muestra a Jesús rezando, ni siquiera mientras muere en la cruz. Si Jesús era uno de los tres seres omniscientes de Dios encarnado, ¿a quién exactamente rezaría? ¿Con qué posible propósito podría rezar? He aquí el valiente intento de Orígenes de justificar los inexplicables rezos de Jesús: «Si Jesús ora, y no sin razón, pues consigue en la oración lo que quizás no hubiera hecho sin ella, ¿quién de nosotros podrá mostrarse negligente para orar?».

Los autores de los evangelios sinópticos se mostraban tan desconcertados como los demás en lo tocante a las oraciones de Jesús. En Marcos, la aflicción de Jesús ante lo que habrá de enfrentar en Getsemaní es la más pronunciada. «Yéndose un poco adelante, se postró en tierra, y oró que si fuese posible, pasase de él aquella hora. Y decía: “Abba, Padre, todas las cosas son posibles para ti; aparta de mí esta copa”.» El Jesús de Marcos llega incluso a afirmar que siente el alma «muy triste». La versión que presenta Mateo de la escena es prácticamente idéntica. Juan incluye el trayecto hasta Getsemaní (que no nombra), pero no se molesta en describir a Jesús rezando. Sí incluye la frase del cáliz, o la copa, pero la enmarca en algo que Jesús le dice a Pedro, que acaba de cortar la oreja a uno de los agresores de Jesús: «Mete tu espada en la vaina; la copa que el Padre me ha dado, ¿no la he de beber?». La versión de la escena que ofrece Marcos, con su representación franca de un Jesús dubitativo y asustado, se convierte, en manos de Juan, en una pregunta retórica con una respuesta obvia. Sin duda, entre un evangelio y el otro, a la comprensión cristiana de Jesús le ocurrió algo.

La versión de Lucas de esa misma escena podría tener algo que decirnos sobre las etapas por las que pasó el Jesús de Marcos para llegar al de Juan. De todos los evangelios, el de Lucas es el que muestra a Jesús rezando con más frecuencia, algo que se da normalmente en los momentos más cruciales de su relato. Aun así, a través de su evangelio, Lucas, como Juan, dibujan a un Jesús en firme control de su destino. Durante su oración, en Getsemaní, Jesús no parece manifestar ninguna duda: «Y él se apartó de ellos a distancia como de un tiro de piedra [recordemos que el Jesús de Marcos se echa al suelo]; y puesto de rodillas oró, diciendo: Padre, si quieres, pasa de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya». Sin embargo, en el párrafo siguiente, Jesús sucumbe a la angustia que aparecía en Marcos: «Y se le apareció un ángel del cielo para fortalecerle. Y estando en agonía, oraba más intensamente; y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra». Éste es uno de los pasajes más problemáticos del Nuevo Testamento, y en relación con él los especialistas se muestran divididos casi al 50 por ciento sobre si es original de Lucas o si se trata de un añadido posterior, obra de algún escriba. Se trata de un fragmento extraño por varios motivos, sobre todo en la idea de que un ángel podría dar fuerza a Jesús, que se supone que es Dios.

Ehrman cree, por distintas razones, que el pasaje es un añadido posterior. Socava la imagen del Jesús controlado, que acepta su destino, el Jesús que Lucas se esfuerza por representar en el resto de su evangelio; contiene expresiones que no aparecen en ningún otro punto de Lucas ni de Hechos; expresa una idea —que Jesús era humanamente capaz de sudar (si bien lo que sudaba era sangre)— que posteriormente se mostró de utilidad a la hora de combatir a los cristianos docetistas que no aceptaban que Jesús tuviera un cuerpo en sentido literal. El momento en que Jesús suda sangre, por último, no tiene lugar en ninguno de los otros textos que nos muestran a un Jesús tentado.

En la Epístola a los Hebreos, aparece un enfoque totalmente distinto de esa tradición según la cual Jesús fue, de algún modo, puesto a prueba. Uno de los argumentos clave que el autor desconocido de la carta<sup>8</sup> plantea es que Jesucristo es el perfecto sumo sacerdote, «porque no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino uno que

fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado». Desde el punto de vista lingüístico, la mención a que Jesús fue «tentado» no tiene mucho en común con la representación que se hace en los evangelios de la oración en Getsemaní, pero parece confirmar una tradición, aparentemente más amplia y conocida, según la cual Jesús, por un momento, cuestionó su destino.

Por suerte, Hebreos va mucho más allá en su enfoque sobre Jesús. En ese sentido, bien podría tratarse de la obra más sofisticada, interesante y coherente del Nuevo Testamento en relación con el tema de Jesucristo. Entre sus obras, sólo el Evangelio según San Juan iguala su elevadísima cristología. En ningún otro texto, ningún autor incluido en el Nuevo Testamento argumenta con tanta pasión que la figura de Jesucristo ha desplazado de hecho las escrituras hebreas. El sencillo Jesús errante de los evangelios sinópticos no aparece por ninguna parte en Hebreos; tampoco aparece el Jesús elevado, espiritual, algo fragmentario de Pablo. El Jesús de Hebreos es aquel a quien Dios «constituyó heredero de todo», el recipiente por el que Dios ha decidido hablar a los antepasados de Abraham y Moisés. Es un nuevo sumo sacerdote «según el orden de Melquisedec, más que según el orden de Aarón». Los sacerdotes levíticos del orden de Aarón heredaban su sacerdocio «mediante requerimientos legales», según el autor de Hebreos, pero Jesús, como Melquisedec, «mantiene su sacerdocio permanentemente, porque continúa por siempre».

Por si no lo sabíais, Melquisedec es, en el Génesis, un rey que ofrece a Abraham pan y vino, y que posteriormente aparece en Salmos como clérigo gobernante a cuya importancia apela David tras conquistar Jerusalén. El nombre parece derivar del de una deidad fenicia, y puede traducirse, literalmente, como «mi rey es Sedec». Aunque Hipólito, el teólogo romano del siglo III, dejó constancia de la existencia de una secta cristiana llamada de los «melquisedecianos» (que, al parecer, creían que Jesucristo era «la única imagen» de Melquisedec), no fue hasta el siglo XX, con los descubrimientos de los Rollos del Mar Muerto y de los textos de Nag Hammadi, cuando la importancia de Melquisedec en Hebreos pudo contextualizarse mejor. Durante el siglo I ocupaba la mente de muchos, tanto judíos como cristianos. Los esenios poseían rollos en los que se lo equiparaba al arcángel Miguel, un

«mediador» precristiano entre Dios y el hombre, en un papel muy parecido al que Pablo atribuía a Jesús. *Melquisedec*, un oscuro panfleto del siglo III encontrado en Nag Hammadi, lo representa como sacerdote «guerrero» llamado a regresar al final de los tiempos. Es posible que el autor de Hebreos apelara a Melquisedec en un sentido análogo al que el David de los Salmos intentaba usarlo, es decir, como figura mística unificadora. (En épocas recientes, Melquisedec ha resultado ser un personaje de gran interés dentro de la teología mormona.)

Uno de los fragmentos intelectualmente más aventurados de Hebreos defiende que Jesús no era sólo el sacerdote perfecto, sino también el sacrificio perfecto. Antes de Jesús, los sacerdotes entraban en el templo para derramar la sangre de animales, borrando así la pizarra de pecado entre Dios y su pueblo elegido. Pero aquel procedimiento nunca funcionaba como el pueblo de Dios deseaba. Un sacrificio que había de ofrecerse una y otra vez era imperfecto, «una sombra de la forma auténtica» de lo que se suponía que el ritual debía representar: «en estos sacrificios cada año se hace memoria de los pecados; porque la sangre de los toros y de los machos cabríos no puede quitar los pecados». En cambio, en Jesús, la humanidad ha encontrado el sacrificio perfecto: «Y de la manera que está establecido para los hombres que mueran una sola vez, y después de esto el juicio, así también Cristo fue ofrecido una sola vez para llevar los pecados de muchos; y aparecerá por segunda vez, sin relación con el pecado, para salvar a los que le esperan».

Parte de lo que hace de Hebreos un documento tan notable es la fecha supuesta de su redacción. Dado que el texto se centra en la cuestión de la legitimidad sacerdotal, y teniendo en cuenta que el sacerdocio tradicional judío quedó abolido tras la destrucción del templo en el año 70, la base original de Hebreos bien podría haberse escrito antes de esa fecha. Ello contradice de algún modo la creencia habitual de que cuanto más tardía sea la fecha de composición de cualquier texto del Nuevo Testamento, mayor será probablemente su cristología. (Las epístolas de Pablo son una excepción crucial y admitida al respecto.) Hebreos podría ser anterior a Marcos y a Mateo en un decenio, y sin embargo su visión sobre la divinidad de Jesús los supera a ambos.

Para cuando se escribieron los evangelios, la resurrección de Jesús (al menos en cierta forma) ya era un hecho establecido de la creencia cristiana, pero la explicación de lo que se había conseguido con su muerte seguía resistiéndose algo más. En los siglos II y III, pensadores cristianos que en muchos casos habían leído y apreciado la Epístola a los Hebreos y ciertas epístolas de Pablo, desarrollaron algo más lo que hoy se conoce como la teoría de la expiación, que tiene que ver con la creencia de que la sangre derramada de Jesús redimía a los pecadores terrenales negando el pecado original de Adán. Entre los autores de los evangelios, Lucas parece haber rechazado de manera explícita la teoría de la expiación en tanto que explicación de la muerte de Jesús, pues optó por suprimir el respaldo de Marcos a una incipiente teoría de la expiación cada vez que se tropezaba con él. La única excepción se da cuando el Jesús de Lucas se dirige a los doce durante la Última Cena: «Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama». El problema, una vez más, es que muy probablemente se trata de una inserta añadida por un escriba posterior, pues no se encuentra en muchas copias tempranas de Lucas, y en ningún otro lugar Lucas se decanta por la teoría primitiva de la expiación. La inocencia de Jesús de todos los cargos contra él parece ser la principal preocupación del siempre decoroso Lucas, y no si su sangre derramada quitó el pecado terrenal del mundo.

La demostración más clara de la incertidumbre con la que los autores del evangelio veían la muerte de Jesús se manifiesta en cómo optaron por reproducir las últimas palabras de Jesús en la cruz, que varían considerablemente de unos a otros. Como muchos han señalado, no debería de haber resultado tan difícil llegar a un consenso sobre las últimas palabras pronunciadas por un hombre moribundo al que todos amaban, por lo que cabe deducir que, sin duda, los escritores de los evangelios debían considerar que aquellas «últimas palabras» debían de tener un valor más teológico que histórico. En efecto, casi todo lo que los autores de los evangelios sinópticos dicen que dijo Jesús en la cruz tiene sus raíces en diversos salmos. Tras su crucifixión, Marcos y Mateo hacen que Jesús hable una vez («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»). En Lucas habla tres veces, una dirigiéndose a Dios («Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen»), otra, al llamado ladrón bueno crucificado a su lado («De cierto te digo que



hoy estarás conmigo en el paraíso»), y otra más a Dios («Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu»). También Juan le hace hablar tres veces, una a su madre y al Discípulo Amado («Mujer, he ahí tu hijo» y «He ahí tu madre») y dos, con un desapego elegante, aparentemente a sí mismo («Tengo sed» y «Consumado es»).

Tanto Marcos como Mateo intentaban glosar el Salmo 22 de la Biblia Septuaginta. Muchos cristianos heterodoxos veían el pasaje como una indicación de que el espíritu que habitaba en Jesús lo había abandonado para morir en la cruz. Por su parte, los cristianos protoortodoxos entendían que las palabras las había pronunciado una deidad que se sentía desamparada por tener que cargar con el peso del pecado de la humanidad, de reconciliar con él el mundo. También Juan y Lucas mencionan que, en el momento de la muerte, un «espíritu» se entregaba, lo que proporcionaba a los adopcionistas más munición teológica. Si las palabras de Lucas parecen centrarse en hacer del Jesús moribundo un hombre respetable, perseguido injustamente, las últimas palabras de Juan representan de manera sutil y hermosa tanto la desesperación de la muerte de Jesús como su logro glorioso y lleno de dolor. En todo caso, la falta de una explicación intratextual coherente para el significado de la muerte de Jesús, y mucho menos para la constitución de su ser, interferiría en la teología cristiana durante siglos.

## V

El Cordero de Dios, el Hijo de Dios, el Verbo, el Camino: desde que se tiene la primera constancia, los cristianos han pensado sobre Jesús en términos metafóricos. A principios del siglo III, Orígenes sostenía que la alegoría y la metáfora eran unas herramientas cristianas profundamente importantes a la hora de interpretar el significado de las escrituras. En sus *Homilías sobre el Génesis*, Orígenes consideraba las interpretaciones literalistas de las historias contenidas en él «tontas» y describía la estupidez de los cristianos literalistas como «más pesada que la arena del mar». Para él, la historia del arca de Noé era una alegoría sobre cómo sobrevivir en una Iglesia rodeada de un mundo hostil.

Antes de Orígenes, la teología cristiana se hallaba en un lugar tenebroso. Los destacados autores cristianos del siglo II cuya obra ha sobrevivido hasta nuestros días eran, sobre todo, polemistas. Orígenes fue de gran utilidad a la hora de profundizar en la comprensión, por parte del cristianismo primitivo, de Jesús, al que se refería llamándolo «la imagen del ser [de Dios]», empleando un término griego, «hipóstasis», de gran importancia para la filosofía helenística pero que también aparece convenientemente en la Epístola a los Hebreos. (*Hypostasis*, literalmente, significa algo así como «sostén», pero también puede significar «esencia».) Orígenes, además, elaboró una de las metáforas más brillantes de la historia de la apologética cristiana para explicar cómo podían coexistir Dios y hombre en un solo ser: el metal y el fuego coexisten en la punta de un hierro candente, ¿no es así? Orígenes amaba y veneraba a Jesús pero, a la vez, no estaba seguro de si Jesús y el Espíritu Santo eran tan poderosos como Dios. Escribió abiertamente sobre la subordinación del Espíritu Santo a Jesús. Según él, Jesucristo nació antes que todas las criaturas terrenales pero no era coeterno con el Padre.

Actualmente, los historiadores de la religión se refieren a ese sistema de creencias como «subordinacionismo», que contempla una Trinidad de seres divinos pero jerárquicos, con Dios Padre situado lógicamente en lo más alto y un hijo subordinado y menos poderoso (y un Espíritu Santo) por debajo de él. La inmensa mayoría de los primeros cristianos, incluido Orígenes y casi todos los autores del Nuevo Testamento, o bien eran subordinacionistas o mostraban fuertes tendencias subordinacionistas. Cuando Orígenes murió a causa de las heridas causadas por la tortura a que lo sometieron durante la persecución dirigida por el emperador Decio a mediados del siglo III, muchos pensadores cristianos seguían considerándolo su faro, su guía. Pero sus planteamientos subordinacionistas sobre la relación entre Jesucristo, Dios y el Espíritu Santo se consideraron controvertidos avanzado el siglo III, y los muchos admiradores de Orígenes se vieron obligados a retirar su apoyo (y, en algún caso, a denunciar) a uno de los teólogos más instruidos, optimistas y brillantes de todos los que en algún momento se han considerado a sí mismos

cristianos. En consecuencia, la mayor parte de la obra de Orígenes fue destruida. De sus 574 homilías, sólo sobreviven 21 en su versión griega original.

El cristianismo de los siglos I, II y principios del III no tenía que ver con mantener la unión teológica entre muchos. Tenía que ver con aceptar la realidad de un federalismo teológico. Distintos cristianos en lugares distintos usaban textos distintos y creían cosas distintas. En aquella época, el cristianismo estaba sobre todo preocupado por los principios, y no tanto por los detalles. Las obras que llegaron a conformar el Nuevo Testamento no se seleccionaron por la claridad —y mucho menos por la coherencia— con la que explicaban quién y qué era Jesús. Pero un cristianismo cuyos detalles teológicos se mantenían en debate continuo tenía pocas posibilidades de supervivencia intelectual o institucional.

Como escribe el profesor Edward R. Hardy, «la historia de la teología puede escribirse en gran parte mediante la explicación de una serie de términos técnicos». El cristianismo toma a un profeta de Galilea y lo transforma en el Hijo de Dios al tiempo que promete la salvación eterna. Sus escrituras, desgraciadamente, se refieren a esos temas de tanta enjundia de manera confusa. En los siglos II, III y IV, surgieron diversos términos, algunos robados, algunos acuñados, algunos portadores aún de los harapos contextuales de otras disciplinas, de las que procedían: hipóstasis, *trinitas*, *substantia*, *ousía*, *homoousios*, *prosopon*, *persona*, *homoiousios*. Se trata, sí, del lenguaje de la teología, y sin embargo muy pocas de esas palabras aparecen en las escrituras.

De los muchos conceptos que los teólogos cristianos proyectaron en los escritos, ninguno fue tan significativo como «Trinidad», que no tiene base en las escrituras más allá de la que han detectado los desesperados sabuesos de la exégesis. El primer cristiano en proponer formalmente una fórmula para la Trinidad, y en acuñar el término *trinitas* fue Tertuliano. Ocurrió aproximadamente ciento setenta años después de la muerte de Jesús. Pensador adusto pero riguroso, Tertuliano mostraba muy poca de la curiosidad de Orígenes, contemporáneo suyo, pues se había criado en Cartago, en el norte de África, cuyas religiones autóctonas se resistían a menudo con violencia al cristianismo. («Con nuestra fe —escribió Tertuliano

—, no deseamos más creencias. Pues es nuestra fe principal que no hay nada en lo que también debemos creer».) Antes de Tertuliano, otros cristianos habían usado un lenguaje trinitario, pero sin demasiada coherencia filosófica. Según la formulación del cartaginés, la Trinidad comprendía «tres personas [*personae*], una sustancia [*substantia*]». Para indicar un Padre, Hijo y Espíritu Santo que compartían un ser subyacente al tiempo que mantenían distintas personas individuales, Tertuliano recurría al término *consubstantialis* o «de la misma sustancia». Esa idea estaba en el mismo plano que la de Orígenes según la cual Jesús era la hipóstasis de Dios, pero no era exactamente lo mismo. Tampoco era la *substantia* lo mismo que el equivalente griego de «sustancia», *ousía*, que era un término más conceptual, más abstracto. *Ousía* que deriva del griego «ser», transmite un sentido de identidad; *substantia*, significativamente, carece de él.

Algunos cristianos griegos ya habían empezado a usar el término *ousía* para describir su concepto de Trinidad, pero la primera vez que se empleó fue en círculos cristianos heterodoxos y, por tanto, se veía con desconfianza. Además, ni *ousía* ni *substantia* aparecen en el Nuevo Testamento. La paradoja del pensamiento trinitario primitivo sí se había pronunciado —tres seres definidos por su naturaleza omnisciente e infinita compartiendo la misma «sustancia» o «esencia» era algo que desafiaba a la lógica en cualquier lengua—, pero el hecho de que las escrituras no proporcionaran un vocabulario para hablar de lo que parecía postular planteaba a los pensadores cristianos un problema más o menos insuperable. Así, a medida que el cristianismo se adentraba en su cuarto siglo, numerosas ideas sobre Jesús seguían sometidas a serias discusiones cristianas. Entretanto, el subordinacionismo seguía recabando apoyos. Sin llegar a acuerdos sobre el encaje de Jesús en ese rompecabezas de divinidades, el cristianismo corría el peligro de convertirse en otro culto místico vinculado testimonialmente al judaísmo.

Había cristianos que veían las persecuciones de Decio, Valeriano, Diocleciano y Galerio, que ocuparon periodos alternos desde mediados del siglo III hasta principios del IV, como prueba de que las divisiones teológicas internas habían hecho que la fe perdiera el apoyo de Dios. Pero aquellas persecuciones, siendo, como fueron, muy duras en ciertas zonas, no se

aplicaron por igual en todas partes, y afectaron sobre todo a los cristianos de la zona oriental, lo que llevaría a una división duradera entre creyentes antiguos y nuevos, orientales y occidentales, y entre aquellos que habían renunciado a su fe mediante torturas y aquellos que habían aceptado de buen grado el látigo. A pesar del desorden teológico del cristianismo, las persecuciones establecieron el grado hasta el que la fe había desarrollado un sólido marco de administración jerárquica. El futuro emperador Constantino, cuyo padre, Constancio, había sorteado hábilmente un complejo sistema de gobierno imperial instituido por Diocleciano, tomó buena nota de la intrigante sofisticación organizativa del cristianismo. También importante fue que el padre de Constantino hubiera llegado a ver con buenos ojos a los cristianos e hiciera poco por llevar a efecto las persecuciones ordenadas por Diocleciano en las zonas que administraba, algo que tal vez influyera, en su momento, en la apertura de su hijo a la fe.

Que Constantino soñara que vio portentos cristianos en el cielo la víspera de la batalla del Puente Milvio en 312, anunciando su victoria, como Eusebio referiría posteriormente, es algo que no puede saberse. La versión cristiana de la historia no aparece hasta transcurrido un decenio del hecho, y las monedas acuñadas durante el mandato de Constantino mostraron imágenes paganas hasta 320. Pero no hay duda de que Constantino creía que el resultado favorable de la batalla se debía a los auspicios del Dios cristiano. La atracción del emperador por Jesucristo parece haber sido real, pero probablemente lo veía más como un portador potencial de orden que como un garante de la salvación personal. (La vida privada de Constantino tuvo, como era habitual, un grado considerable de sordidez.) Imaginemos, pues, la sorpresa del emperador al descubrir que aquella fe que parecía creciente, a la que había fiado su gobierno, estaba llena de divisiones internas, unas divisiones que fueron ahondándose bajo el foco del poder imperial.

En 318, cinco años después de que Constantino promulgase el Edicto de Milán, que garantizaba a los cristianos el derecho a practicar libremente su fe, un respetado presbítero de Alejandría llamado Arrio empezó a predicar su formulación subordinacionista sobre Jesús: «En un tiempo no fue». Arrio creía que Jesucristo no era coeterno con Dios, sino más bien una creación de Dios Padre, cuya voluntad representaba en la tierra. En aquella creencia,

Arrio contaba con el respaldo de numerosos pasajes de los evangelios, de ciertas frases de las epístolas de Pablo y de la obra de teólogos muy bien considerados, como Orígenes. Lo que posteriormente se conocería como arrianismo tenía mucho a su favor, entre otras cosas su coherencia filosófica, que no era poca cosa. El gran problema del arrianismo era que un Jesús subordinado a Dios era y sería siempre una forma indirecta de politeísmo.

Constantino no tuvo más remedio que abordar las divisiones internas del cristianismo, sobre todo con respecto al arrianismo, a partir del momento en que se convirtió en emperador único, en 324, cuando una Iglesia unificada pasó a ser crucial para su éxito como emperador. Al año siguiente, Constantino organizó el transporte de centenares de obispos y presbíteros de todo su imperio, Arrio incluido, y los llevó a todos a una residencia imperial situada en Nicea, en la actual Turquía. Al actuar así, Constantino situaba por primera vez al mismo nivel de importancia la teología de la Iglesia y las metas del imperio.

En el Concilio General de Nicea, el arrianismo fue el punto principal del debate, según las pocas (y sin duda, en cierta medida, distorsionadas) crónicas que han llegado hasta nosotros sobre lo que allí ocurrió. Hasta ese momento los cristianos nunca se habían reunido para hallar unos cimientos teológicos comunes, y la facción arriana, que a su vez vivía una división interna, se vio en minoría numérica. (Arriano ocupaba un puesto inferior que, de hecho, le impedía participar formalmente.) Aun así, no se llegó a un acuerdo. El historiador Eusebio, que simpatizaba con Arrio, solicitó al concilio que adoptara como declaración general de fe un credo (o profesión de fe) que, según afirmaba, se pronunciaba en su Cesarea natal:

Creemos en un Dios, Padre, Todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles.

Y en un Señor Jesucristo, el Verbo de Dios, Dios de Dios, Luz de Luz,

Vida de Vida,

Hijo unigénito, primicia de toda la creación...

Creemos también en un Espíritu Santo...

Y de esto estoy convencido y esto sostengo, y defenderé esta fe hasta la muerte, anatemizando toda herejía sin dios.

A instancias de Constantino, en el credo de Eusebio se introdujo un término bastante nuevo, que no constaba en las escrituras y que suscitaba ciertas discrepancias: *homoousios* («de una esencia», similar, pero no idéntico, al término latino *consubstantialis*, «de una sustancia»). Pero los enemigos de Arrio querían aislarlo aún más a él y a sus seguidores, por lo que el credo incorporó una frase más sobre Jesucristo: «engendrado, no hecho», y terminaba con una condena a quienes decían que «hubo un tiempo en que no fue».

Bastantes de los cristianos que optaron públicamente por aceptar el nuevo credo se mostraban descontentos en privado con ese *homoousios*, que hasta ese momento se había usado sobre todo en círculos cristianos heterodoxos. Aunque el credo niceno original<sup>9</sup> fijó el modo en que Jesús y Dios eran el mismo, no tuvo tanto éxito a la hora de exponer en qué eran distintos. Además, el credo no contenía ninguna mención explícita a la Trinidad. Aquello no contribuía en nada a clarificar la hasta entonces ambigua importancia del Espíritu Santo, que el credo mencionaba en una frase. Por último, el credo no hacía nada para desafiar el punto básico de Arrio. De hecho, lo intensificaba. ¿Cómo podía algo engendrado no ser hecho? ¿Cómo podía algo eterno ser engendrado?

Un acobardado Arrio se retiró de la vida eclesiástica después de que su amigo Eusebio organizara para él un perdón oficial, pero el debate sobre el arrianismo, y sobre el «de una esencia/sustancia», oscureció el cristianismo durante décadas. Uno de los detractores más furibundos y vociferantes del arrianismo en todas sus formas era un joven y ambicioso intelectual llamado Atanasio, que asistió al Concilio de Nicea bajo los auspicios de su superior, Alejandro, el obispo de Alejandría. (Atanasio, considerado inventor del término «arrianismo», término que aplicaba con gran prodigalidad a aquellos con quienes estaba en desacuerdo, persuadió tiempo después al emperador Constantino de que excomulgara formalmente a los arrianos declarados, aunque el veto fue levantado tras apenas dos años, gracias a Eusebio.) Lo que ayudó a que la opinión de Atanasio prevaleciera después de Nicea fue que, a pesar de su juventud, ya había escrito bastante sobre teología cristiana.

Atanasio también vivía y enseñaba en Alejandría, aunque, a diferencia de muchos productos de la tradición cristiana de aquella ciudad, él se resistía a toda influencia del pensamiento neoplatónico en su fe. Nació poco antes del año 300, justo cuando se iniciaba la persecución de Diocleciano, y seguramente había sido testigo del tormento, la humillación y el asesinato de miembros de su Iglesia. Aquella persecución llenó los desiertos que rodeaban Alejandría de monjes, a uno de los cuales, el famoso asceta Antonio, Atanasio conoció y siguió de algún modo, lo que tal vez explica que lograra destacar rápidamente en el seno de la Iglesia alejandrina. Cuando contaba con poco más de veinte años, ya había escrito una diatriba contra el paganismo, que detestaba con una pasión exagerada incluso para lo que era normal en el cristianismo primitivo. Su siguiente libro fue *Sobre la encarnación*, una de las primeras obras protoortodoxas que pretendía dilucidar la posición de Jesús en la deidad.<sup>10</sup>

Atanasio estaba decidido a establecer la naturaleza eterna del Verbo, su papel en la creación del mundo y su continuidad lógica en la persona de Jesucristo: «Así, no existe incoherencia entre creación y salvación; pues el Padre ha empleado al mismo Agente para ambas obras». Dios nos había hecho criaturas susceptibles de razonar, e incluso de ser amadas, prosigue Atanasio, y así, cuando Dios descubrió que perecíamos en la tierra, su única opción amorosa fue salvarnos, «convertir de nuevo lo corruptible en incorrupción y mantener para el Padre su coherencia de carácter con todo. Pues sólo él, siendo Verbo del Padre y por sobre todo, era en consecuencia a la vez capaz de recrearlo todo y digno de sufrir en nombre de todos y ser un embajador para todos con el Padre». Se trata de una muestra interesante de teodicea, sin duda, pero aun así siguen suscitándose ciertas preguntas: ¿por qué un Dios todopoderoso no es lo bastante poderoso como para corregir lo que está mal sin la extraordinaria intercesión del Hijo? A Atanasio se le ocurrió una posible respuesta: «La muerte de todos se consumó en el cuerpo del Señor; aun así, porque el Verbo estaba en él, la muerte y la corrupción quedaron en el mismo acto totalmente abolidos. Debía haber muerte, y muerte para todos, para que la cuenta de todos pudiera saldarse». Para una Iglesia en rápida expansión, tal vez aquella se viera como una postura empíricamente sensata: muerte para todos y, así, vida para todos. Aun así, si



Jesús nos redimió a todos, ¿por qué había tantos excluidos de la gracia de su sacrificio a causa de meros accidentes de parentesco y geografía? El hecho mágico que, según Atanasio, Jesucristo había logrado, no lograba el éxito ni siquiera según sus propios términos mágicos.

Por último, Atanasio abordaba la controvertida cuestión de cómo era la mente del Jesucristo humano: «El Verbo no estaba encerrado por Su cuerpo, ni su presencia en el cuerpo impedía a Su ser estar presente también en cualquier otro lugar. Cuando Él movía Su cuerpo, no cesaba por ello de dirigir el universo por Su mente y poder». Un Jesucristo que recorría los paisajes de Galilea al tiempo que, simultáneamente, mantenía la trayectoria de los astros en el firmamento nos presenta a un funambulista galáctico que va mucho más lejos de cualquier cosa imaginada por Pablo o el autor de Hebreos.

El carácter desagradable y despiadado de Atanasio lo hacía atractivo a pocos. Cuando Constantino acogió de nuevo a Arrio en el seno de la Iglesia alejandrina, Atanasio se negó a reconocer la autoridad del emperador; como respuesta, Constantino lo desterró a Tréveris unos años para que reflexionara sobre su obstinación. A finales de la década de 330, regresó a Alejandría y dedicó su vida pública a combatir la mefítica resistencia del arrianismo a desaparecer. Desde el punto de vista de Atanasio, el problema era serio, porque la debilidad filosófica del credo niceno había conducido a un resurgir del pensamiento arriano. Constancio II, que se convirtió en emperador único en 351, creía, como todos los hijos de Constantino, que la divinidad de Jesucristo no era igual a la del Padre. Ello llevó a la aparición de varios credos patrocinados por él, incluido uno en el que se denunciaba explícitamente el *homoousios* y se preconizaba un Jesucristo que había sido «concebido antes de todos los tiempos», pero que no era coeterno con el Padre. Esos credos fueron rechazados casi unánimemente en el Imperio occidental, donde el pensamiento niceno era más fuerte, en parte porque la terminología latina usada para describir la deidad solía ser menos abstracta. Sin embargo, en Oriente, la posición arriana era lo bastante poderosa como para convencer a Constancio de que debía desterrar a Atanasio una vez más.

Durante la década de 350, un grupo de cristianos conocidos como los homoiousianos (por su defensa de que Padre e Hijo eran iguales [*homoios*] pero no idénticos el uno con respecto al otro), apareció y ofreció al cristianismo otra forma de pensar sobre la posición de Jesucristo en la deidad. Por desgracia, que el Padre y el Hijo fueran «iguales» pero no «idénticos» el uno con respecto del otro resultaba aún más vago que lo que planteaba el credo de Nicea. Hacia el final de aquella década, Constancio presionó para que se resolviera la cuestión. El resultado fue una confusión absoluta en la que surgieron varios credos y se convocaron distintos concilios que lograron, sobre todo, ahondar en la brecha ya existente entre los obispos de Oriente y Occidente. Uno de aquellos sínodos, el Concilio de Rímini, acabó con la aprobación de un credo oficial que avalaba varias posturas arrianas. Dicho credo se reveló tan influyente que muchas tribus godas del norte de Europa mantendrían su fe arriana hasta el siglo VII. Constancio murió de fiebres en 361, cuando viajaba para enfrentarse en batalla a su primo usurpador, y a partir de entonces la teología cristiana fue a la deriva durante dos decenios. De no haber fallecido el emperador, tal vez hoy viviéramos en un mundo cristiano arriano.

Juliano, el primo usurpador de Constancio, fue el último miembro de la dinastía constantiniana. Criado como cristiano, rechazó la fe cuando aún era joven, tras llegar a la conclusión de que todos aquellos debates sobre la sustancia o la esencia de la deidad eran una espantosa pérdida de energía mental. El intento de Juliano de repaganizar el imperio hizo de él el último defensor de la cultura romana clásica.<sup>11</sup> Durante su mandato, de dos años (murió en 363 durante una campaña militar en lo que actualmente es Irak), las divisiones cristianas se agudizaron, para alegría de Juliano, si bien no exactamente para su asombro. Valente, el emperador de la parte oriental, que gobernó entre 364 y 378, estaba convencido de la lógica *homousiana*, y desterró a varios obispos que discrepaban de él. Atanasio, para entonces un anciano, intentó unir a los cristianos defendiendo el credo niceno como punto de partida del acuerdo filosófico, pasando por alto que, precisamente, el credo niceno había sido una solución *ad hoc* que en su momento pocos cristianos habían admirado. Finalmente, Atanasio optó por reavivar el término *homoousios*, ya muy desacreditado, para describir a la deidad. Para entonces,

el peso de Atanasio era tal que Valente, que no soportaba al viejo niceno, le permitió morir en 373 al frente de su obispado. Pero la teología cristiana, tanto literal como figurativamente, seguía en gran medida en el aire.

A Atanasio le costaba convencer a quienes discrepaban de él porque su principal interés era destruir a sus adversarios, no ganarlos para su causa. En ese sentido, un grupo de pensadores cristianos conocidos como los padres capadocios —Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno— se convirtieron en los herederos más destacados de Atanasio. Procedente de una provincia insignificante del Asia romana pero nacido en el seno de una familia acaudalada, Gregorio Nacianceno no tardó en ganarse la fama de ser una de las mentes teológicas más potentes de su época. Tras la catastrófica muerte en combate de Valente, el emperador (arriano) del Imperio oriental, en 378, Gregorio se trasladó a Constantinopla en el momento en que un obispo llamado Eunomio empezaba a predicar una forma extrema del subordinacionismo que negaba que Jesucristo y Dios Padre tuvieran ninguna sustancia ni esencia en común. Gregorio respondió a Eunomio y a otros arrianos menos vehementes con una serie de lecciones actualmente conocidas como *Los cinco discursos teológicos*.

Gregorio contribuyó a cambiar el tenor del debate en Constantinopla negándose a tratar de la Trinidad mediante elaboradas analogías con el mundo físico, algo que a los cristianos de lengua latina solía resultarles convincente pero que dejaba fríos a muchos cristianos de lengua griega. Él admitía de entrada que la Trinidad parecía desafiar la explicación lógica y, así, apelaba a una lógica más profunda, más mística del universo y a menudo recurría al pensamiento pagano para defender sus puntos de vista. Explicaba la naturaleza coeterna de la Trinidad señalando que «nunca hubo un tiempo en que [Dios] no fuera. Y lo mismo es cierto del Hijo y del Espíritu Santo. Preguntadme otra vez y otra vez os responderé: ¿Cuándo fue concebido el Hijo? Cuando el Padre no fue concebido». Según Gregorio, cualquier cosa que sea parte de Dios tiene necesariamente que ser visto como coeterno con él. «El sol no es anterior a su luz. [...] [L]as fuentes del tiempo no están sujetas al tiempo.» Aquél no era un misticismo ignorante ni una invectiva airada, sino, de hecho, filosofía cristiana. Gregorio Nacianceno contribuyó

hacer de la lógica que subyacía al credo niceno —y del pensamiento plenamente trinitario— algo intelectualmente aceptable para los cristianos de lengua griega.

## VI

En cierto modo, lo mejor que pudo ocurrirle al cristianismo fue contar con el apoyo imperial: es posible que, sin él, la fe no hubiera alcanzado una importancia tan meteórica. Pero lo peor que pudo ocurrirle al cristianismo fue, también, contar con el apoyo imperial, pues cuando cualquier clero se ha relacionado con el poder político, casi nunca ha tomado decisiones sensatas. Por ello, los diversos concilios que se convocaron en el siglo IV lograron consensos duraderos. Como escribe el historiador Diarmaid MacCulloch, una vez que los cristianos hubieron «asimilado un conjunto de explicaciones sobre lo que era lo divino, cualquier cosa procedente del exterior que alterara dichas explicaciones amenazaba su acceso al poder divino». Aun así, el cristianismo ya no tenía que ver con el acceso al poder divino a través de una mesa compartida en camaradería, ni del bautismo, ni de unas epístolas muy bien razonadas: tenía que ver con el acceso al poder divino a través de unas adaptaciones doctrinales rarísimas en su complejidad y de llamadas directas a la autoridad terrenal, y eso era algo que todos los obispos sabían. Ello explica la gran desorientación que afectó al pensamiento cristiano a lo largo del siglo IV y que llegó a su punto álgido en Constantinopla en la década de 370. Se dice que el padre capadocio Gregorio de Nisa, que se encontraba en la ciudad en aquellas fechas, comentó: «Si en esta ciudad le pides cambio a alguien, debatirá contigo de si el Hijo es concebido o no concebido. Si preguntas por la calidad del pan, recibirás por respuesta que “el Padre es más, el Hijo es menos”. Si sugieres que sería deseable un baño, te dirán que “no había nada antes de que el Hijo fuera creado”». De lo que pocos se percataban era de que aquel ambiente de debate cristiano abierto estaba a punto de desaparecer de la faz de la tierra.

Nadie podía ponerse de acuerdo sobre lo que los primeros escritos cristianos decían sobre Jesucristo porque, en relación con ese tema y con otros, los primeros escritos no eran claros o se contradecían. Muchos cristianos recurrían a los mismos libros —y en ocasiones a las mismas escenas— para llegar a conclusiones teológicas radicalmente distintas. Ni un emperador romano fue capaz de acabar con el problema. Cuando Teodosio I, el gobernante de Occidente, asumió el poder en 379, el imperio se hallaba en un peligro concebible de desmoronamiento militar. Aun así, en relación con el tema del desacuerdo cristiano, Teodosio tenía una nueva idea: en lugar de basar la autoridad de sus opiniones en las escrituras, él impondría su autoridad sobre éstas. Creyente fervoroso en el credo niceno, que en su Hispania natal prácticamente no se cuestionaba, Teodosio llegó a Constantinopla, que era desde hacía tiempo una base de poder arriano, con el propósito de unir todo el cristianismo bajo la manera de entender a Dios propia del mundo de lengua latina. Uno de sus primeros decretos fue que había que referirse conjuntamente al Padre y al Hijo; toda creencia que no se ajustara al credo niceno era condenada por considerarse «insana». Teodosio expulsó al obispo arriano y lo sustituyó por Gregorio Nacianceno. Destinó soldados al exterior de las iglesias para que los recién nombrados sacerdotes partidarios de Nicea pudieran predicar sin ser descuartizados por defensores del arrianismo. Finalmente, convocó otro sínodo más, el Primer Concilio de Constantinopla, que se reunió en 381, formado por unos asistentes seleccionados por el propio Teodosio.

Si bien en aquel concilio se abordaron muchas cuestiones, su importancia para la historia de la Iglesia deriva del hecho de haber renovado la vigencia del credo niceno, avalado ahora por toda la fuerza de un emperador implacable y de toda una batería de colaboracionistas teológicos. (Gregorio Nacianceno constituyó una noble excepción: asqueado por las tácticas políticas del poder, abandonó y renunció a su obispado.) Una vez más se dijo que Jesucristo era «consustancial con el Padre» y, una vez más, no se hizo ninguna mención explícita a la Trinidad. A cambio de su apoyo a ese credo neoniceno, Teodosio no dudó en ofrecer a los obispos dubitativos varios emolumentos. (Ya había declarado ilegal que todo cristiano no niceno fuera nombrado obispo.)

El historiador Charles Freeman sostiene que había «razones ideológicas» que explicarían por qué Teodosio y la facción nicena tenían tanto interés en defender a un Hijo que era coeterno y tan poderoso como el Padre. El Jesús de los evangelios no podía justificar la jerarquía de la Iglesia imperial. Había sido ejecutado por las autoridades romanas y predicaba la venida de un reino en el que los pobres ocuparían una posición de honor. Un Jesús incuestionablemente divino y regio se convertía en una guía de un tipo muy distinto. Freeman considera a ese segundo Jesús «una distorsión rara de la realidad histórica, pero que refleja la ideología imperial dentro de la que, ahora, operaba la Iglesia». Así, el credo niceno y la relación entre Jesucristo y Dios que preconizaba se convirtieron en un «misterio de fe», pero sólo porque el credo niceno era, y sigue siendo, una explicación teológica frustrante de quién y qué era Jesucristo. A diferencia del primer credo niceno, que nunca se pensó para uso litúrgico, el credo neoniceno empezó a usarse durante los bautismos y, posteriormente, se coló en la liturgia misma. Las palabras extrañas que contenía se grabaron en las mentes de los cristianos, que aprendieron a recitarlas sin pensar realmente en lo que decían. (Como monaguillo que fui, puedo dar fe personalmente del fenómeno.)

Aun con el respaldo de Teodosio, muchos cristianos de lengua griega quedaron descontentos con los resultados del Primer Concilio de Constantinopla. Un año después se convocó otro, menos concurrido, en la misma ciudad, en el que se aprobó el uso del término «hipóstasis» para describir las tres esencias de la Trinidad (algo que desde hacía mucho tiempo había sido un punto de discrepancia entre Oriente y Occidente) y, oficialmente, fijó la inclusión del Espíritu Santo en la Trinidad. Ésos pasaron a ser, y siguen siendo, los postulados fundamentales del cristianismo ortodoxo, que en ese momento cobraron existencia formal. El arrianismo, en todas sus formas, real o percibido, fue desterrado. Hacia el final del siglo IV, los agentes de Teodosio ostentaban ya un poder muy poco discutido. Durante el siglo siguiente, y más allá, ese poder se usaría para dismantelar el mundo clásico: los Juegos Olímpicos se suspendieron, a los no cristianos se les prohibió ostentar puestos oficiales y pertenecer al ejército, y muchos templos paganos importantes fueron destruidos.

Por supuesto, la obra dura y extraña de la cristología aún no estaba culminada. El pensamiento de Agustín de Hipona sobre la Trinidad fructificó en la bella idea de que el Espíritu Santo era, entre otras cosas, el conducto a través del cual el Padre y el Hijo expresaban el amor recíproco que sentían. El nestorianismo, y las cuestiones que suscitaba sobre la naturaleza de la humanidad de Jesús, se abordaron en el Concilio de Éfeso de 431, y se zanjaron, no unánimemente, en el Concilio de Calcedonia de 451. La respuesta a esas disensiones fue una readaptación de la fórmula de Nicea: su divinidad era consustancial al Padre, y su humanidad era consustancial con la nuestra, dos naturalezas (o sustancias) unidas en un hombre divino, cuyo ser esencial permanecía inalterado a lo largo de su vida espiritualmente azarosa. Finalmente, en el Tercer Concilio de Constantinopla de 681, los teólogos cristianos zanjaron las cuestiones sobre la naturaleza de la voluntad de Jesucristo. Él no tenía una voluntad, sino dos, y sus dos voluntades —una divina, una humana—, ni entraban ni podían entrar en conflicto, sino que eran perfectamente (aunque paradójicamente) complementarias. Fue la última resolución teológica importante emitida por un concilio imperial. Lo mejor de las muchas y variadas mentalidades del cristianismo sabía finalmente quién y qué era Jesucristo, hasta las más diminutas moléculas de su hipóstasis insuflada por Dios. Y sólo habían tardado seiscientos cincuenta años en averiguarlo.

# SIMÓN EL CANANEO Y TADEO

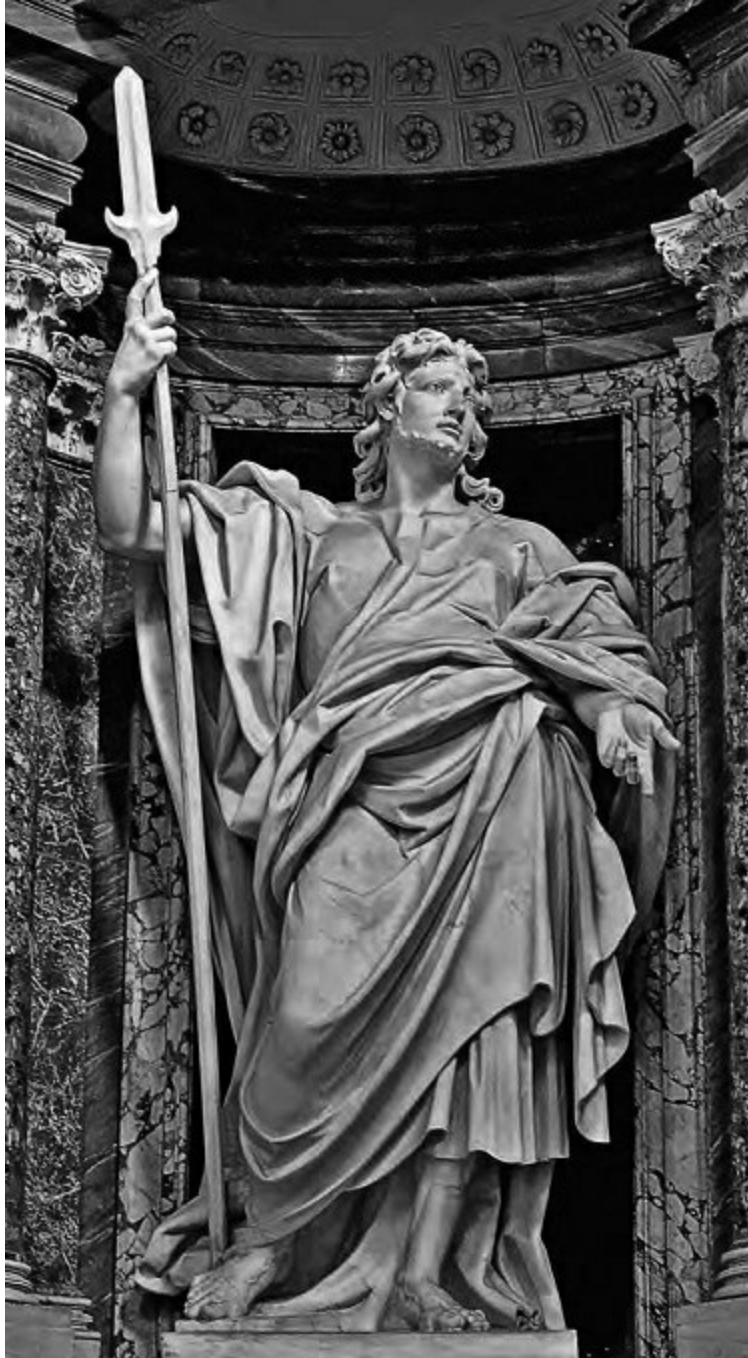
*Basílica de San Sernín, Toulouse, Francia*

LA CIUDAD ROSA · SATURNINO ·  
PROBLEMAS DE IDENTIDAD · ZAROÉS  
Y ARFAXAT · MERCADO DOMINICAL ·  
LOS ZELOTES · BANDIDOS ·  
HERMANOS DEL SEÑOR · EL MAYOR  
ACERTIJO · 1 ENOC

## I

Llevaba apenas unas horas en la ciudad pero ya me daba cuenta de que eran muchas las cosas dignas de admiración en Toulouse, también conocida como la Ciudad Rosa, el Cabo Cañaveral del programa espacial europeo y, en un pasado ya remoto, la ciudad más hermosa de la Galia medieval. Pero empecé a conversar con Gérard, un tolosano de nacimiento, decidido a hablarme de todas las cosas de Toulouse que se suponía que debía odiar. Gérard me había visto escribir en mi cuaderno mientras me encontraba al otro lado de la calle frente a la que se alzaba San Sernín, la basílica principal de la ciudad, que custodiaba las reliquias de los apóstoles Simón de Caná y Tadeo. Eran las once de una noche neblinosa, a finales de mayo: sobre nosotros, a nuestro alrededor, un aire húmedo, ya estival, se apoderaba de la primavera.





Gérard empezó a detallarme sus problemas con los musulmanes, pasó a los negros, siguió con los asiáticos, volvió a los africanos, regresó a los musulmanes y terminó, cómo no, por los musulmanes. La versión reducida de su argumento era que ninguna de aquella gente era francesa. Hacía cientos de años, me dijo, no excesivamente lejos de donde nos encontrábamos, en Pamiers, las hordas musulmanas habían sido obligadas a retroceder por la

fuerza de la lanza y de la espada. En otro tiempo habían llegado como guerreros, portando estandartes y armas. Ahora las musulmanas llegaban embarazadas, con visado.

Al parecer, Gérard creía que yo era estudiante, y con aquellos ojos suyos muy brillantes, de gamberro, señalaba mi cuaderno y me decía que incluyera esto o aquello en mi «investigación». Cuando volvió a tomarla con los musulmanes, dejé de fingir que tomaba notas. De apenas metro sesenta y cinco de estatura, a pesar de ir subido en unos zapatos de tacón generoso, llevaba una cazadora azul fina y una corbata de estampado de cachemira con el nudo aflojado y descentrado. De pronto visualicé el apartamento pequeño y sórdido al que no tenía el menor deseo de llegar: las migas secas sobre la tabla de cortar el pan, sobre una mesa de madera sencilla, la taza de café manchada que no lavaba casi nunca, la fotografía de una esposa muerta hacía ya mucho, el teléfono que ya no sonaba nunca. Le temblaban las manos, tal vez a causa del Parkinson, o del alcoholismo, o de las dos cosas.

No había llovido lo bastante para que hubiera charcos, pero las calles y las aceras resplandecían como si fueran de goma negra. Aquella noche no había mucha gente caminando. En un café, al otro lado de la calle, unos franceses jóvenes bebían y charlaban. En la esquina que nos quedaba más cerca, un músico callejero tocaba el acordeón, aunque su sonido triste, sincopado, sugería que al fuelle le pasaba algo. Un francés joven apareció por la calle de enfrente, con una botella de vino en la mano y una barra de pan muy blanca del tamaño de un torpedo. Aquella era una imagen típicamente francesa, salvo por las rastas y el iPod con sus auriculares. Gérard lo miró, ausente.

Le dije que tenía que irme. Él asintió como si reconociera que había dado dos (o doce) pasos retóricos innecesarios. Nos fuimos por caminos distintos, él a su apartamento solitario, yo a mi habitación de hotel solitaria. Pero una vez que Gérard desapareció de mi vista, volví sobre mis pasos y caminé alrededor de la basílica de San Sernín por segunda vez. Tardé unos minutos en hacerlo: iglesia románica con planta de cruz latina, la mayor en su género en Europa, declarada patrimonio de la humanidad por la Unesco, San Sernín estaba discretamente rodeada de un entramado de edificios rosados, característicos de Toulouse, que hacían prácticamente imposible ver el

templo desde lejos. Al aproximarte, lo entreveías fragmentariamente, acechando entre calles estrechas, casi como si persiguieras un elefante por una selva muy densa. Pero para ver San Sernín de verdad debías acercarte. Sólo su campanario octogonal de seis plantas, construido en piedra, era visible desde la distancia.

San Sernín se alzaba, supuestamente, sobre los restos de un santuario dedicado a san Saturnino, que en francés se conoce también como Sernín. Según la leyenda, Sernín fue el primer obispo de Toulouse, a la cabeza de su pequeña comunidad de cristianos en la primera mitad del siglo III. En el año 249, sin embargo, Decio, el emperador romano, promulgó un decreto que afectó a casi todos los cristianos que vivían en el imperio. La fortuna de Roma había declinado. Decio creía que era porque no había suficientes ciudadanos romanos que dedicaran sacrificios a los dioses. Así, exigió que todos los ciudadanos romanos (los varones estaban autorizados para sacrificar en nombre de sus familias) hicieran sacrificios. Una vez que éstos se realizaban en presencia de un testigo reconocido por las autoridades imperiales, a los romanos se les entregaba un certificado. Los que se negaban a realizar sacrificios y, por tanto, no obtenían el certificado, eran vulnerables de sufrir castigo, y, en ocasiones, eran ejecutados. La orden de Decio se dirigía, al menos en parte, a los cristianos del imperio, que en su mayoría obedecían y sacrificaban. No cuesta sentir compasión por aquellos antiguos cristianos: sobre ese tema en particular, sus escrituras les ofrecían poca orientación, pues contenía tantas recomendaciones para someterse a las autoridades como llamamientos a rechazar los ídolos paganos.

El daño que el decreto de Decio hizo al cristianismo fue considerable, y la persecución contribuyó a generar una abundante literatura sobre martirios en la que los cristianos se representaban a sí mismos como las víctimas que siempre resistían el continuo acoso pagano. Esos textos distorsionaban la realidad en dos sentidos: la mayoría de los cristianos no se resistían, y la mayoría de las persecuciones fueron menores (aunque el sucesor de Decio, Valeriano, fue más duro con los cristianos). No hay duda de que algunos cristianos se resistieron al decreto de Decio; en todo caso, la mayoría eran líderes de la comunidad, como Sernín, al que supuestamente le llegó su final cuando se negó a ofrecer sacrificios y fue detenido frente al templo pagano de

Toulouse, y atado a un toro que iba a ser ofrecido. El toro, entonces, fue azuzado hasta que se enfureció y empezó a recorrer, embistiendo, por toda la ciudad, arrastrando consigo a un Sernín cada vez más mutilado. (Según se relata en *La leyenda dorada*, «Así, Saturnino, con el cráneo abierto y el cerebro derramado, consumó felizmente su martirio».) El cuerpo desgarrado de Sernín fue ocultado por sus seguidores, y enterrado. En algún momento del siglo siguiente, un obispo local «encontró» las reliquias y el cuerpo y ordenó la construcción, sobre ellos, de un santuario pequeño, de madera, aunque hasta ahora no se ha encontrado ningún vestigio arqueológico que corresponda a esa estructura.

Parece haber habido unos cuantos obispos, durante el cristianismo primitivo, llamados Saturnino (un nombre africano), y todos ellos recibieron espantosos martirios. Ello, junto con el hecho de que, según se decía, Sernín formaba parte de los setenta discípulos, algo que, desde el punto de vista estrictamente temporal, resulta imposible dado el siglo en que murió, indica la alta probabilidad de que ese Sernín de Toulouse sea una figura puramente legendaria. En todo caso, hacia el siglo IV Sernín era el centro de un culto muy activo. Con el cristianismo triunfante por todo el imperio, se erigió una basílica en su honor sobre su santuario de Toulouse, o en sus inmediaciones, aunque, una vez más, se desconocen forma y tamaño. En el siglo XI, la comunidad cristiana de la ciudad puso los cimientos de una nueva e imponente basílica de San Sernín, cuyas obras se prolongaron durante varios siglos. A pesar de los esfuerzos de sus habitantes, antiguos y modernos, en favor de ella, ciertos elementos estructurales no han llegado a completarse nunca, como las dos torres proyectadas en su fachada occidental. Y muchos de los relieves ornamentales del exterior se encuentran hoy tan deteriorados que una restauración parece imposible.

En época medieval, San Sernín se había convertido en una etapa importante del Camino de Santiago, la mayor ruta de peregrinación de toda Europa, que concluye en la tumba de Jacobo hijo de Zebedeo en Santiago de Compostela. Los especialistas han estudiado la procedencia de ese interés cristiano europeo por la piedad peregrina, que carece de base en las escrituras, pero podría tener algo que ver con Cluny, una localidad de la Borgoña francesa que se fundó a principios del siglo X. Actualmente Cluny

no es más que un pueblo, pero su poderosa determinación de promocionarse a sí misma y su visión sobre el milenarismo modificaron el cristianismo europeo para bien y para mal. Aunque los monjes de Cluny construyeron muchos edificios espectaculares en la propia localidad, entre ellos una de las mayores iglesias de Europa (muchas de sus estructuras devocionales fueron destruidas por las hordas durante la Revolución francesa), reservaron su mayor empeño propagandístico al santuario de Jacobo hijo de Zebedeo, por entonces de difícil acceso, en la lejana Santiago de Compostela.

No se sabe si los monjes y abades de Cluny fueron los primeros en proponer caminar cientos de kilómetros hasta Santiago, o si simplemente aprovecharon el hecho de que los cristianos ya lo hacían. Lo que sí se sabe es que, a partir del siglo XI, los cristianos de Cluny construyeron y promocionaron varias iglesias, santuarios y monasterios de etapa junto al camino de peregrinación, entre ellos la basílica de San Sernín, que se pensó como iglesia turística y en la actualidad sigue siendo, sobre todo, una iglesia turística.

La basílica de San Sernín no era un edificio imponente ni de gran magnificencia. Tenía algo de doméstico y tranquilizador, casi como si fuera una *cassoulet* de ladrillo. Tal vez el aspecto externo más sorprendente de San Sernín era el par de puertas gigantescas, de madera, que se abrían al crucero. Junto a ellas había cornisas y molduras decoradas con relieves de escenas bíblicas, así como algunas figuras cuyo significado no resultaba evidente. Dos de los relieves mejor conservados, sobre lo que se conoce como la Porte Miègeville, muestran los rostros misteriosos de un hombre y una mujer. Había otras piezas de arte ornamental que resultaban más raras aún: figuras humanas encarceladas dentro de papiro, un Pedro flanqueado por ángeles sosteniendo unas galletas cruciformes, dos mujeres montadas a lomos de leones.<sup>1</sup> En las inmediaciones había reliquias de la comunidad cristiana primitiva de la ciudad, incluido un nicho funerario antiguo lleno de grandes urnas de mármol, que seguramente databa de los siglos XI y XII. Se encontraban en muy mal estado, como si periódicamente las rociaran con ácido sulfúrico.

Yo había estado en el exterior y en el interior de iglesias de muchas culturas: indias, romanas, palestinas, bizantinas, vietnamitas, americanas, griegas, alemanas, rusas y tanzanas, por nombrar sólo algunas. Y había llegado a una conclusión: las iglesias de ninguna otra cultura generaban un efecto tan distanciador, incluso enajenante, como las de la Europa medieval. Me vino a la mente la famosa frase de Kingsley Amis: «¿Había habido alguna vez gente tan desagradable, excesiva, aburrida, miserable, pagada de sí misma, mala en las artes, tan escandalosamente ridícula, tan equivocada como la de la Edad Media?». Nunca hasta entonces unas gentes tan intelectualmente herméticas, tan decididamente supersticiosas, se habían propuesto construir unas cosas tan increíbles en tal extensión de tierras y culturas. Los cristianos de la Europa medieval carecían de ordenadores y de máquinas. Contaban sólo con su fuerza bruta y su dominio cruel sobre diversas bestias de carga. A partir de ahí surgieron Notre Dame, Chartres, San Sernín, Santiago de Compostela. ¿Cómo había sido posible? ¿Cómo diablos habían erigido aquellas estructuras que desafiarían a los mejores arquitectos del siglo XXI?

Pero aquellas gentes no construían tanto iglesias o basílicas como universos en miniatura. Cada portada esculpida, cada friso, cada rostro de piedra labrado en cada capitel... Ahí se encontraba su filosofía, su teodicea, su genoma de ladrillo y mortero. Era fe literalizada y semiotizada, para toda la eternidad. Dejando de lado consideraciones sobre el inmenso gasto que suponía la construcción de aquellos edificios en una época de pobreza y privaciones sociales, los historiadores de la arquitectura creen que, en su inmensa mayoría, las iglesias medievales eran financiadas por sus comunidades con inmenso sentimiento de orgullo. Si las iglesias medievales ocupan los puntos más elevados de sus ciudades es por algo: los arquitectos y los artesanos medievales del circuito constructivo religioso eran como los equipos de filmación de Hollywood de la época, viajaban mucho (y casi siempre a pie), intercambiaban técnicas y participaban en los banquetes de celebración de sus acaudalados benefactores. Los campesinos que vivían a la sombra de aquellas costosas construcciones sobrenaturales debían de aceptar

todo aquello como algo razonable, del mismo modo que nosotros consideramos razonable que alguien gane decenas de millones de dólares por hacer de Iron Man.

Cuando estaba a punto de rodear por completo San Sernín, encontré a dos adolescentes sentados bajo el portal occidental de la basílica, rodeados de una barricada de botellas de cerveza Kronenbourg. Ambos me miraron en silencio, y al momento me di cuenta de que se habían metido allí para darse el lote. «*Bonsoir*», les dije, y les pregunté si hablaban inglés. «Yo un poco —dijo el chico—. Ella habla más que yo.» Su barba discontinua parecía un jersey apolillado puesto sobre la cara. Ella se limitó a mirarme: pelo moreno, corto, cara pequeña, mirada abatida, y boca de chica gótica sin maquillaje. Les pregunté si sabían algo de aquella iglesia. El joven la miró a ella: «Es una iglesia muy antigua —dijo—. Vienen a verla muchos turistas». ¿Sabía algo de las reliquias que albergaba? No. Él tampoco. Entonces le pregunté a ella si había oído hablar de Simón el Cananeo o de Tadeo, los apóstoles. Aquellos nombres le eran totalmente desconocidos. El novio le preguntó de qué diablos estábamos hablando. Ella se lo tradujo y él soltó una carcajada, sin dar crédito de que alguien pudiera pensar que a ellos les interesaban aquellas cosas.

Les deseé buenas noches y volví a caminar alrededor de la iglesia por tercera vez. Cuando volví a pasar frente a la puerta, ya no estaban.

## II

Simón el Cananeo y Tadeo son, seguramente, los miembros más desconocidos de los doce. También son los únicos apóstoles de los que se cree que encontraron el martirio juntos. Simón es conocido sobre todo por haber sido tomado por lo que no era, y Tadeo es conocido sobre todo por haber sido tomado por quien no era. Incluso su posición en las listas apostólicas del Nuevo Testamento indica la falta de interés que suscitaban entre los evangelistas. En Marcos y Mateo, «Simón el Cananeo» desciende hasta la posición undécima de la lista, seguido sólo por Judas; Lucas, sin embargo, promociona al apóstol al que llama «Simón, llamado Zelote», hasta

la posición décima. En Marcos y en Mateo, Tadeo ocupa la décima posición. En Lucas, un apóstol a quien literalmente se llama «Judas de Jacobo» aparece en la posición número once, antes de Judas. No podemos saber qué puede significar todo ese cambio de lugares y de nombres, sobre todo cuando ni Simón ni Tadeo se mencionan en el Nuevo Testamento más allá de esas listas,<sup>2</sup> aunque en el Evangelio según San Juan se menciona a un «Judas (no Iscariote)» que, según algunos comentaristas, debe de ser la misma persona que en Lucas aparece referida como «Judas de Jacobo».

Otro misterio tiene que ver con la razón de esa discrepancia en los nombres de esos dos apóstoles. Tal vez Lucas estuviera al corriente de las tradiciones que asignaban a Simón un epíteto distinto, y a Tadeo un nombre distinto. La mayoría de los especialistas coinciden en que el apóstol al que Marcos y Mateo atribuyen el nombre de «Simón el Cananeo» (*Simon ho Kananaois*, es decir, «Simón de Canaán» o «Simón el Cananeo») es el resultado de un error de transliteración. «Cananeo» no es un epíteto que haga referencia a un lugar de origen, sino una derivación de *qan'ana*, palabra aramea que significa «zelote». Lucas, que por lo demás muestra demasiado interés por los términos arameos, reconoció, al parecer, el error de Marcos y Mateo y en su versión griega proporcionó, presumiblemente, una aproximación más fiel del epíteto: Simón «zelotes», o Simón «llamado Zelote».

Tadeo (en griego, Thadaios) es el diminutivo de varios nombres griegos, entre ellos Theodosio y Theodoros; la versión semítica de Tadeo pasó a ser Taddai o, posiblemente, Addai. No se trataba de un nombre frecuente en la Palestina del siglo I: existen sólo otros pocos casos confirmados de su uso. La tradición cristiana ha evolucionado por lo general hasta creer que «Tadeo» es el sobrenombre del «Judas de Jacobo» de Lucas, y del «Judas (no Iscariote)» de Juan. Lógicamente, a nadie le habría gustado que lo llamaran con el mismo nombre del apóstol que traicionó a Jesús. Así pues, ello dio pie a la tradición de referirse al apóstol Judas Tadeo que, como san Judas, es tal vez más conocido para los cristianos actuales como el santo patrón de las causas perdidas. Sin embargo, no hay nada en el Nuevo Testamento que indique la existencia de ningún Judas Tadeo.



Unos pocos manuscritos de Mateo nombran a Tadeo como «Lebbaeus» (*lebaios*, en griego), o «Lebbaios apellidado Tadeo», lo que complica las cosas aún más. En la Biblia Vulgata, Jerónimo se refería a Tadeo como «Trinomio», es decir, «el hombre de los tres nombres», pero en realidad es «Cuatrinomio», porque tiene cuatro: Judas de Jacobo, Tadeo, Judas Tadeo y, simplemente, Judas. La confusión que rodea el nombre de Tadeo lo convierte en un apóstol importante desde el punto de vista histórico, aunque sólo sea porque sugiere que cuando se escribieron los evangelios, los cristianos ya no consideraban importantes las identidades individuales de los doce. De haberlo sido, los primeros copistas de los evangelios se habrían molestado más en armonizar las discrepancias de las listas apostólicas. El hecho de que, por lo general, no lo hicieran indica la poca prioridad que para ellos tenía el asunto.

Otro misterio menor tiene que ver con si cuando Lucas dice «Judas de Jacobo» se refiere a «Judas hijo de Jacobo» o a «Judas hermano de Jacobo». En el uso habitual del griego del siglo I, las formulaciones de la preposición «de» solían indicar una relación paternofilial. Ése no parece ser el caso aquí, o al menos eso es lo que ha asumido la tradición. Pero ¿de qué Jacobo es ese Judas? ¿De Jacobo el hermano de Jesús? ¿De Jacobo el hermano de Juan? ¿De Jacobo el hijo de Alfeo? ¿O de algún otro Jacobo irrelevante desde el punto de vista histórico? Se han esgrimido argumentos a favor de todos esos candidatos. Como Jacobo el hermano de Jesús tenía un hermano llamado Judas, y como Judas, con el tiempo, pasó a convertirse en una figura destacada del cristianismo judío (el autor de la canónica Epístola de Judas se identifica a sí mismo como «Judas hermano de Jacobo»), un planteamiento tradicional ha sido que ese «Judas de Jacobo» era el hermano de Jacobo de Alfeo (que, de hecho, es Jacobo el hermano de Jesús pero que, para la mentalidad católica, se convierte en Jacobo el primo de Jesús). A principios del siglo II, Papías, el autor cristiano, escribió que para él Simón y Judas eran hermanos de Jacobo «el obispo», siendo ese obispo, probablemente, Jacobo el hermano de Jesús. Orígenes, en el siglo III, identificaba a Judas como hermano de Jesús y Jacobo, pero no de Simón. Efrén de Siria, a mediados del siglo IV, escribió un comentario sobre los Hechos que relacionaba a «Simón el Zelote» y a «Judas de Jacobo» con los hermanos de Jesús Simón y Judas,

pero han sido pocos los comentaristas que han optado por explorar esa vía, a causa de la insinuación de los evangelios de que los hermanos de Jesús no formaban parte de los doce. Otros han propuesto que Judas de Jacobo era hijo de Jacobo hijo de Zebedeo y, por tanto, sobrino del apóstol Juan.

Muchas leyendas antiguas combinan a Simón el apóstol con Simón el hermano de Jesús y con Simeón, el segundo obispo de Jerusalén, como en este texto introductorio a una leyenda copta: «La prédica del bendito san Simón, el hijo de Cleofás, que se apellidaba Judas, que se interpreta Nataniel, que se convirtió en obispo de Jerusalén después de Jacobo, el hermano de Nuestro Señor». (En realidad, Simón ha sido confundido aquí con tres hombres distintos: Simón el hermano de Jesús, Judas de Jacobo y Nataniel el discípulo.) Los intentos de resolver la cuestión de la identidad Judas/Tadeo (aunque fuera de manera muy general) también se han revelado infructuosos. Alguien llamado «Judas el Zelote» aparece en unos pocos manuscritos del Nuevo Testamento y de leyendas cristianas, y en el siglo IV Eusebio escribió sobre la leyenda cristiana siríaca en la que «Tomás, uno de los doce apóstoles, fue llevado por la inspiración de enviar a Tadeo, que figuraba en la lista de los setenta discípulos de Jesús, a Edesa como predicador y evangelista de las enseñanzas sobre Jesús». Según esa leyenda, mientras se encontraba en Edesa, Tadeo conoció al rey Abgar y, posteriormente, se dedicó a transportar unas cartas que se escribieron el rey y Jesús. Entretanto, Tadeo «asombraba a todos los habitantes [de Edesa] [con] sus maravillosos milagros». A pesar del testimonio de Eusebio de que ese Tadeo en concreto formaba parte de los setenta discípulos, la leyenda siríaca, de hecho, que Eusebio también citaba, se refiere a Tadeo como «apóstol» y también como «uno de los setenta». Más desconcertante aún es la afirmación de la leyenda siríaca según la cual «Judas, también conocido como Tomás» envió a Tadeo a viajar. Ello nos deja con un apóstol al que se le da el nombre alternativo de Judas que es enviado por un apóstol distinto al que se le da el nombre alternativo de Judas. Las tradiciones del cristianismo siríaco veían al «apóstol» Addai como el cofundador de la fe junto a Judas Tomás, el supuesto hermano gemelo de Jesús. Addai, con toda probabilidad, es el Tadeo de los evangelios trasplantado. El maniqueísmo, el gran enemigo de la fe del primer cristianismo, que incorporaba muchos elementos

criptocristianos y que competía directamente con el cristianismo siríaco en muchas áreas, incorpora una tradición según la cual su fundador, Mani, tuvo dos grandes discípulos llamados Addai y Tomás. Seguramente esas dos leyendas están relacionadas de algún modo.

Simón el Cananeo o el Zelote aparece muy poco mencionado durante los primeros trescientos años de Iglesia. Basilio de Cesarea, que murió a finales del siglo IV, mencionaba que Simón falleció de muerte natural en Edesa, precisamente en Edesa, en uno de los muchos casos en los que una leyenda asociada a Judas/Tadeo se entremezcla con una leyenda asociada a Simón. Otra leyenda posterior, más curiosa, sitúa a un Simón joven entre los «pastores que ven en los campos, apacientan a su rebaño» a quienes, según el Evangelio según San Lucas, un ángel anuncia la venida de Jesús. En el siglo V, o en el VI, se desarrollaron varias leyendas coptas según las cuales Simón había viajado a Britania.

Tadeo, junto con Bartolomé, es uno de los «primeros iluminadores» hasta los que la Iglesia armenia remonta sus orígenes. En efecto, a Tadeo se le ha llamado «el primer patriarca de la Iglesia armenia». Otras leyendas lo sitúan en Mesopotamia y Siria. Una leyenda copta llamada *La prédica de Judas Tadeo en Siria* describe las más que tediosas aventuras de Pedro y de Tadeo, una de las cuales tiene que ver con una «ramera» que es despojada de sus ropajes ante los apóstoles y a la que Pedro hace levitar mágicamente y le da vueltas como si fuera un juguete. Al final del texto se nos dice que Tadeo murió de muerte no violenta en Siria después de que Pedro y él «les construyeran una iglesia, y... les escribieran un evangelio y un libro de mandamientos».

Una leyenda en la que Simón y Judas/Tadeo predicán y viajan juntos puede encontrarse en un compendio de obras que en otro tiempo se llamó la Historia Apostólica pero que hoy se conoce como el Pseudo Abdías por su autor seudónimo, Abdías, un supuesto obispo de la Iglesia babilonia y miembro de los setenta discípulos de Lucas. La sección que nos ocupa, concretamente, titulada los Hechos de Simón y Judas, pertenece de hecho a otra titulada los Hechos de Santiago el Menor, aunque los especialistas consideran que las aventuras de Simón y Judas formaron parte en otro tiempo de un texto independiente, más largo. Según ese relato, Simón y Judas

combaten contra los hechiceros persas Zaroés y Arfaxat, que han sido expulsados de Etiopía por el también apóstol Mateo. Además, no se sabe bien cómo, se ven metidos en una guerra entre India y Persia. Sin embargo, durante el viaje de los dos, los magos Zaroés y Arfaxat siguen incordiándoles y, finalmente, reúnen a un número lo suficientemente grande de sacerdotes como para intentar obligar a los apóstoles a hacer sacrificios a sus dioses. Los apóstoles sopesan sus opciones: destruir a todos los paganos presentes o aceptar la palma de un martirio glorioso. Según esa leyenda, «Escogieron la palma. [...] Los sacerdotes y las gentes atacaron a los apóstoles y los mataron».

En el cristianismo oriental, las tradiciones sobre los martirios de Simón y Judas/Tadeo no destacan, pero la tradición occidental acepta por lo general que encontraron su final juntos en lo que actualmente sería Irán. En cuanto a la muerte exacta que tuvieron, los autores de los relatos cristianos no escatiman detalles escabrosos: la herramienta que supuestamente se usó para cortar al Simón de la leyenda de la cabeza a la entrecierna fue una sierra de doble empuñadura, lo que explica que en tantas imágenes y pinturas éste aparezca sosteniendo una sierra. Leyendas anteriores sobre la muerte de Judas/Tadeo mencionan un garrote o una porra, pero en otras posteriores se lo imagina muriendo por acción de una alabarda, un arma medieval europea capaz de abrir yelmos en dos y que, como en el caso de la sierra de Simón, se ha convertido en perdurable y siniestro símbolo de su víctima.

### III

A la mañana siguiente, domingo, llegué a San Sernín sobre las seis y media, justo a tiempo de ver que una flota de furgonetas blancas llegaba y estacionaba alrededor de la basílica, y que varios grupos de árabes franceses salían de ellas y empezaban a montar sus tenderetes para poner en marcha el mercadillo dominical. Muchos de aquellos árabes habían emigrado hacía poco a Francia, o al menos eso supuse yo a juzgar por sus numerosas capas de ropa y por la cantidad de veces que se soplaban en las manos para calentárselas. Estábamos a 10 °C, y aun así bastantes de ellos parecían

disponerse a correr una carrera por el sur de Groenlandia. Poco después de los árabes llegaron los vendedores chinos, y después los africanos: hacia las siete y media, los tenderetes ya estaban montados y abiertos al público. De pronto entendí, más o menos, por qué un hombre de la generación de Gérard se mostraba tan alarmado. La visión de la basílica más imponente de Toulouse rodeada de árabes, asiáticos y africanos (por más que tuvieran pasaporte francés) habría bastado para que un cruzado se hiciera sus necesidades en la armadura.

Algunos de los productos que ofrecía el mercadillo dominical de Toulouse eran los que uno esperaría encontrar en un sitio como ése, y otros no. Entre los predecibles: paradas y más paradas de sudaderas que anunciaban FLY EMIRATES y VODAFONE en sus frontales. Entre los menos predecibles: expositores giratorios llenos de ropa interior femenina muy atrevida, que algunas árabes tocadas con pañuelos compraban al por mayor. Uno de los tenderetes chinos ofrecía sólo baterías y unos secadores de pelo muy complicados cuyos respectivos adaptadores de voltaje ocupaban más espacio que los propios secadores. Varias paradas africanas vendían máscaras tribales y estatuillas de madera tallada, porque cuando uno se pasea junto a una basílica cristiana un domingo por la mañana en el sur de Francia, un ídolo de la fertilidad namibio del tamaño de un niño es el paradigma de lo que se conoce como una compra compulsiva. La mayoría de los clientes del mercado eran árabes. Bastantes agentes de policía de los que patrullaban por el mercado con sus camisas azul celeste de manga corta también lo eran. Los únicos vendedores franceses que vi fueron la típica francesa hippy ya mayor, de pelo suelto, que ofrecía sus joyas hechas a mano, la típica francesa joven que vendía unas bicicletas que, por su aspecto, parecían anteriores a la invención del automóvil, y el típico francés viejo con el rostro severo de un actor condenado a interpretar a Beckett por toda la eternidad, que tenía unas cajas de cartón sucias llenas de libros, entre los que se contaban clásicos de la literatura francesa como Malraux, Flaubert, Valéry, Crichton, Ludlum y Auel.

Poco después, me encontraba frente a la entrada occidental de San Sernín, donde una pareja de franceses blancos ya mayores esperaban a que las puertas se abrieran para asistir a la misa dominical. (Las botellas de cerveza Kronenbourg todavía seguían allí.) Conversé un rato con ellos

(hablaban inglés), y se mostraron extrañados al saber que un estadounidense había llegado hasta allí para ver el lugar donde reposaban los restos mortales de Simón y Judas. La pareja sabía que las reliquias estaban allí, me dijeron, pero nunca habían visitado el relicario. ¿Cuánto tiempo llevaban viviendo en Toulouse?, les pregunté. «Treinta y cinco años.» Lógicamente, mis esperanzas de encontrar allí un lugar apostólico interesante menguaron.

Los cerrojos y los pasadores de la pequeña puerta que quedaba a la derecha de los portones principales de la basílica empezaron a chasquear y a girar. Cuando se abrió, un joven francés vietnamita con mechass rubias en el pelo, un piercing de diamante en una oreja y traje de matón nos dio la bienvenida y nos hizo pasar. Sostenía en una mano un juego de llaves del tamaño de antebrazos, con las que habría podido tomarse más de una Bastilla. Al momento, espontáneamente, le pedí a aquel joven tan intrigante si me dejaría entrevistarlo, y él me dijo que sí esbozando una sonrisa radiante, sorprendida. Nos sentamos en el último banco de su basílica.

Su nombre vietnamita era Tuan, pero desde hacía muchos años había adoptado el nombre francés de Henri. Sus abuelos eran de Haiphong, Vietnam del Norte, y en 1955 huyeron a Vietnam del Sur, junto con otros doscientos cincuenta mil vietnamitas católicos durante el éxodo conocido como la Operación Pasaje a la Libertad, llevada a cabo por el ejército francés y supervisada por Estados Unidos. Tras dos años en Saigón, sus abuelos volvieron a huir, esta vez a París, y desde allí a Toulouse. Henri ya había nacido en la ciudad, sabía más inglés que vietnamita y no tenía el menor deseo de viajar al país de sus antepasados. Enseguida me quedó claro que estaba tan poco interesado en oírme hablar del tiempo que había pasado en Vietnam como de lo que había desayunado aquella mañana.

Las tareas de Henri como seglar incluían recibir a los fieles que asistían a la misa matutina. Me contó que siempre que algún miembro de la gran población inmigrada de Toulouse se acercaba a San Sernín, él hacía todo lo que estaba en su mano para que se sintiera como en casa. Era razonable, añadió, y cristiano, dar a otras familias de emigrantes, la misma acogida que habían brindado a su familia, incluso si no estaban interesadas en una

conversión plena. Oír ese sentimiento expresado en voz alta por un agente del catolicismo, que se había convertido en el antro de una temible derecha francesa, resultaba esperanzador.

Le pregunté a Henri si los miembros de la comunidad árabe de Toulouse visitaban San Sernín alguna vez.

—Alguna —me respondió—. No muy a menudo. En nuestra congregación tenemos a muchos africanos, a muchos asiáticos. Pero a pocos árabes.

—¿Y los franceses autóctonos? ¿Forman una gran parte de vuestra congregación?

—Los franceses mayores sí, por supuesto. La gente más joven no siempre viene por aquí. No sé por qué. —Sonrió—. Ojalá lo supiera.

—Ayer noche —le comenté— encontré a dos jóvenes franceses bebiendo cerveza en los escalones de la basílica.

Henri suspiró.

—Sí —dijo—. A veces lo hacen. No sé por qué. Ojalá lo supiera también.

—¿Qué puedes contarme de las reliquias de san Simón y san Judas?

Henri se volvió y miró hacia el fondo de la nave larga y estrecha, hacia el altar, bajo el que había muchas criptas, incluido el relicario de Simón y de Judas.

—Sus reliquias han formado parte de nuestra basílica desde hace muchos siglos. Las veneramos como veneramos nuestras otras queridas reliquias.

—¿Tienes alguna creencia, alguna opinión, sobre Simón y Judas?

Henri lo pensó durante unos instantes.

—Eran los... —se detuvo, buscando la palabra— compañeros de Cristo. *Les douze apôtres.*

—No son muy conocidos.

—No, eso es cierto —dijo—. Pero conocemos las leyendas, ¿verdad? Cómo murieron por la gloria de Cristo.

—¿Crees que es posible que murieran juntos, el uno junto al otro, como se afirma en algunas leyendas?

Henri me sostuvo la mirada.

—Yo creo que cualquier cosa es posible.

Terminada nuestra entrevista, Henri volvió a ocuparse de la puerta y yo inicié mi visita a San Sernín, despidiéndome del mundo de la arquitectura funcional —habitaciones, pasillos, tiradores de puertas, vidrios traslúcidos—. En tanto que iglesia de peregrinos, San Sernín estaba pensada para acoger a miles de cristianos a la vez. Así pues, su diseño se ajustaba a lo que se conoce como plan de iglesia de peregrinos, distinto al trazado más convencional de otras basílicas que no se veían periódicamente invadidas por miles de cristianos sudorosos que llevaban semanas caminando. Lo que determinaba la forma de una iglesia de peregrinos eran las reliquias. Como destaca el historiador Bamber Gascoigne, «actualmente un lugar se convierte en destinación turística si cuenta con buenas playas o edificios y obras de arte conocidos. En la Edad Media, cuando los turistas eran en su totalidad peregrinos, lo que importaba eran las reliquias».<sup>3</sup> Hacían falta capillas dispuestas en radio para mostrar convenientemente la exposición de reliquias de una basílica, y esas capillas debían ser accesibles incluso mientras se celebraba una misa. Ello explicaba el deambulatorio de San Sernín, que se alargaba por las naves laterales y acogía numerosas capillas que en otro tiempo habían estado atestadas de reliquias.

Lo más interesante del interior de San Sernín era su techo altísimo, con varias capas de bóvedas de cañón, que debía de asombrar a todos los peregrinos que entraran en la basílica. Todo, en aquel interior, desde las aparentemente interminables hileras de pilares blancos, gruesos, hasta los arcos de doce metros de altura, creaba un efecto espacial fascinante, enloquecido, pues desde cualquier parte de la basílica sentías que te encontrabas al final de un pasillo de una longitud imponente. Cuando alzabas la vista al techo abovedado, de incontables nervaduras, te invadía la sensación de haber sido engullido por una gran ballena de alabastro. Al contemplar aquella inmensidad enigmática, cavernosa, recordé que la palabra «basílica» proviene de un vocabulario que no es propio de la religión, sino de la realeza. Posé la mano en una de aquellas inmensas columnas, blancas como la escayola, que recorrían la nave: fría como el hielo, suave como el granito. Qué poco humano puede parecer el hogar de un rey.



El interior de San Sernín se había restaurado en la década de 1970 para devolver a las piedras los tonos blancos y rojizos célebres que se creía que habían tenido hacía un milenio. El resultado no era del todo blanco ni del todo rojo, sino un punto intermedio —color de sangre mezclada con leche—. Cuando había recorrido la mitad de la nave, me volví a contemplar el balcón del órgano, que albergaba una gran concentración de madera oscura y tubos plateados y parecía algo así como una máquina infernal y muy ornamentada destinada a controlar el clima.

En el altar mayor, barroco (una proliferación de ángeles y querubines dorados), las naves laterales daban paso al deambulatorio, un paso semicircular que conectaba con el presbiterio, y a las criptas de los apóstoles. Pero ahora empezaba a entrar más gente. Cuando había llegado a San Sernín sólo había cuatro fieles en su interior, todos ellos franceses blancos de más de sesenta años. Mientras esperaba llegaron parroquianos más jóvenes. Como me había anticipado Henri, todos eran inmigrantes. Un joven me dijo que era de Camerún. Otro, de Costa de Marfil, y había uno de China. Acabé sentándome en el primer banco. Sonó la campana que indicaba el inicio del servicio religioso. Me volví y constaté que yo era la persona blanca más joven de San Sernín, con gran diferencia. Me preguntaba cómo se las apañarían los católicos de más edad con los reclinatorios de la basílica, que no estaban acolchados. Su dureza era tan monstruosa que, cuando uno se arrodillaba en ellos, era como si lo hiciera sobre un arrecife de diamantes. Tras el rito de la penitencia, volví a mirar atrás y conté a todos los que asistían a la misa dominical en la iglesia románica más grande de Europa: éramos catorce, contando a Henri.

#### IV

Diversos comentaristas del Nuevo Testamento han imaginado que la persona a la que Lucas se refiere como «Simón llamado Zelote» era también miembro de uno de los movimientos revolucionarios más temerarios y malvados del mundo antiguo: los zelotes. En tanto que los más fundamentalistas de los fundamentalistas, Josefo (que conocía personalmente y despreciaba a muchos

de ellos) los culpaba de haber sido tan locos, tan intransigentes y tan «viles hasta lo inconcebible» que esencialmente causaron la destrucción de Jerusalén durante la Guerra Judeo-Romana.<sup>4</sup> Algunas historias cristianas populares han apuntado a lo interesante, desde el punto de vista sociorrevolucionario, de que entre los doce apóstoles hubiera tanto un zelote antirromano llamado Simón como un recaudador de impuestos romano llamado Mateo. La idea subyacente es que la fuerza persuasiva del mensaje de Jesús era capaz de aliar a dos hombres condenados a odiarse.

Por desgracia, eso es falso tanto desde el punto de vista histórico como desde el análisis. «Simón llamado Zelote» no fue ni pudo haber sido miembro del grupo zelote, que no existió hasta más de tres décadas después de la muerte de Jesús. Es remotamente posible que uno de los apóstoles, posteriormente, pasara a formar parte de dicho grupo, pero no existen tradiciones que lo indiquen, y en cambio bastantes otras indican lo contrario. (Josefo se refiere, en determinado punto, a dos zelotes —hermanos, de hecho — llamados Simón y Judas, pero es seguro que no se trata de apóstoles cristianos judíos.) Con toda probabilidad, el epíteto de Simón, «Zelote», o «celoso», era necesario para distinguirlo del Simón más famoso entre los doce: Simón Pedro.

Hay pocos indicios de que el «zelotismo» judío anterior a las décadas del 40 y el 50 se centrara sobre todo en oponerse a la ocupación romana de Palestina, o que ese tipo de integrista equivaliera a un nacionalismo extremista.<sup>5</sup> Después, en el siglo I, con el surgimiento de los zelotes y otros grupos extremistas judíos, el celo religioso y el nacionalismo estrecharon sus lazos. Según Josefo, Ananías ben Ananías, que había sido sumo sacerdote de Jerusalén, pronunció un discurso público a mediados de la década del 60 en el que se refirió al nacionalismo fanático de los zelotes como principal crítica contra ellos. (Si bien ese discurso es casi con total seguridad una invención de Josefo, es probablemente fiel a la hora de reflejar cuál era la opinión de la alta clase sacerdotal sobre los zelotes.) «Los romanos —señalaba Ananías— nunca traspasaban los límites fijados [en el templo] para los no creyentes, nunca se metieron con una sola de nuestras sagradas costumbres, y con respeto contemplaban desde la distancia los muros del santuario.» En cuanto a los zelotes, proseguía Ananías, «se meten por donde les place, en el

sanctasanctorum, con las manos aún apestosas de matar a sus paisanos». Los romanos no eran los señores ideales, según admitía Ananías, pero la vida bajo el dominio romano era mucho mejor que «la sumisión a la escoria de nuestra propia nación». Poco después de ese discurso, los zelotes ayudaron a pergeñar el salvaje asesinato de Ananías ben Ananías. «No erraría demasiado —escribió Josefo— si dijera que la caída de la ciudad empezó con la muerte de Ananías.»<sup>6</sup>

En la época de Jesús, políticamente menos volátil, un «hombre celoso» se asemejaba más al tipo de persona que habría sido Pablo cuando era un fariseo conocido como Saulo. Esa clase de hombres se consideraban a sí mismos guardianes de la ley, y normalmente se dedicaban a recordar a los demás que debían cumplirla. Ello no implicaba necesariamente que llevaran a los infractores ante las autoridades ni que ofrecieran piedras para proceder a las lapidaciones. Es más probable que la actividad de aquellos zelotes con minúscula consistiera más bien en avergonzar públicamente a los demás. Como escribe Richard Horsley, profesor de estudios religiosos, «las pocas pruebas con que contamos apuntan a que el “celo ante la ley” era un sentimiento individual, no colectivo, sobre la importancia de que otros fieles judíos observaran los preceptos de la Torá». Horsley destaca que incluso en la literatura de la comunidad de Qumran, los judíos zelotes más fanáticos de su tiempo, la palabra «celo» «aparece con sorprendente poca frecuencia».

Aun así, es muy poco propio de Lucas permitir que una palabra como «zelote», que tenía connotaciones negativas, aparezca en su evangelio, y mucho menos referida al círculo de los doce. En todos los demás casos, hace todo lo que puede por dissociar a Jesús de cualquier movimiento político, de cualquier palabra relacionados con la política más candente. Tomemos por ejemplo la palabra griega *lestes* («bandido» o «forajido»), que aparece varias veces, y en contextos distintos, en la tradición evangélica. En el uso corriente de la lengua griega, «bandido» se usaba para designar al simple salteador de caminos y al ladrón. Los problemas que ese tipo de fechorías causaban estaban siempre presentes para los judíos, sobre todo para los que regentaban negocios entre ciudades, como demuestra la célebre parábola de Jesús sobre el buen samaritano. Sin embargo, a partir de mediados de la década del 40, cuando la inestabilidad social en la Palestina romana se descontroló, el

término adquirió unos matices más sutiles, de cariz político. Se trata de algo que resulta evidente en Josefo, que opinaba que ese bandolerismo era «la principal lacra del país», y consideraba «bandido» casi a cualquiera que causara problemas en Palestina a partir de mediados de la década del 40, independientemente de si sus acciones tenían intencionalidad política o delictiva. (Una o dos veces, en *La guerra de los judíos*, no se resiste a usar «bandido» como sinónimo de «zelote».) Hasta qué punto «bandido» pasó a tener una fuerte carga de significado tras la Guerra Judeo-Romana lo demuestra el hecho de que Lucas se niegue a usar la palabra en su relato del juicio y la crucifixión de Jesús, en el que conocemos a tres hombres de los que, evidentemente, se suponía que eran bandidos en el sentido del término anterior a la década del 40.

El primero de ellos, Barrabás, es el criminal cuya liberación el pueblo de Jerusalén pide en vez de la de Jesús. Lucas lo describe vagamente como un hombre «echado en la cárcel por sedición en la ciudad, y por un homicidio», lo que de hecho hace que parezca más un «bandido» en el sentido posterior, más «josefano» del término, toda una ironía con la que tal vez Lucas jugara deliberadamente. La conveniencia simbólica de que un hombre cuyo nombre significa «hijo del Padre» sea liberado en lugar de «el Hijo del Padre» ha sido desde antiguo motivo de vejación de cristianos reflexivos. En el siglo III, Orígenes sostenía que aquel punto había sido añadido en el siglo III por herejes. Su argumento era: ¿por qué diablos el pueblo Jerusalén escogería a Barrabás y no a Jesús? Aquél era un asesino y un bandido. Éste, alguien cuyas buenas obras muchos habían presenciado, y que había entrado en la ciudad días antes entre grandes muestras de admiración. Teniendo eso en cuenta, parece obvio que la escena es la respuesta de los autores del evangelio a actitudes posteriores de los judíos en relación con Jesús.

Los otros dos son los hombres que, según Lucas, fueron crucificados junto a Jesús. Uno de ellos se burla de éste desde la cruz, pero su amigo le reprende por ello, diciendo que «justamente padecemos». Por reconocerlo, Jesús le dice al que ha dado en llamarse «buen ladrón»: «De cierto te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso». Lucas los llama «malhechores»; tanto Marcos como Mateo se refieren a esos dos crucificados llamándolos «bandidos», mientras que Juan, que en general se muestra muy poco

interesado en esos hombres, dice de ellos simplemente que son «otros dos». Todos los evangelistas escribían para personas para las que la Guerra Judeo-Romana estaba próxima en el tiempo. Según parece, Lucas era muy consciente de hasta qué punto, en las mentes del público, los diversos grupos de criminales y revolucionarios que causaron tantos problemas a los romanos y los judíos por igual, podían haberse fundido en una sola cosa, de un modo similar al de Josefo, que en sus textos sobre la Guerra Judeo-Romana era culpable de unir a esos grupos en uno solo. Lucas parece haberse preocupado sobre el mensaje revolucionario que habría enviado a los gentiles, y sobre todo a los miembros romanos de su público, que Jesús apareciera crucificado entre dos «bandidos».

Una explicación posible de que el término «zelote» se le pasara por alto a Lucas: «Simón el Cananeo» de Marcos era un intento torpe de oscurecer la conexión semántica entre un apóstol ampliamente conocido como «Simón el Celoso» y el grupo de los zelotes. Mateo entendió el propósito de Marcos y conservó el epíteto «Cananeo». Lucas no entendió el propósito de Marcos y corrigió ese «Simón el Cananeo» con un «Simón el Celoso». Tal vez, simplemente, no se diera cuenta de que el término «zelote» era tan políticamente incendiario como el de «bandido», pero Galilea, donde se inició el cristianismo, se asociaba fuertemente con el grupo de los zelotes, a cuyos miembros se los llamaba a veces «galileos». Sea como fuere, si Lucas cometió el descuido de referirse a Simón llamándolo «el Celoso», se trataba de un descuido torpe y poco propio de él.

Es probable que Marcos intentara deliberadamente evitar que se asociara a Jesús con los zelotes. Era prudente hacerlo así. Entre las «hazañas» de éstos en la media década en que se mostraron activos hubo varias victorias contra las tropas romanas, la toma del monte del Templo, la destrucción del departamento de registros romano, la quema de numerosos templos del periodo de Herodes, el saqueo del suministro de madera sagrada del templo para construir máquinas de asedio, la masacre de la clase sacerdotal de Jerusalén, la instauración de lo que Josefo definió como «tribunales falsos y simulacros de juicios», y la ferviente instigación de una guerra religiosa y de clase. Sólo siete años antes del levantamiento de los zelotes, los romanos tuvieron que enfrentarse a otra insurrección violenta en una provincia

igualmente lejana: la Britania romana. En ese caso, la principal oponente de los romanos era Boudica, reina de la tribu de los icenos. La revuelta que encabezó causó la muerte a varios miles de soldados romanos y a ochenta mil icenos, entre ellos la propia Boudica, que prefirió suicidarse que sufrir la humillación de una captura.

La brutal experiencia de los romanos contra los icenos sirvió para determinar la dureza con la que éstos respondieron a los primeros indicios de revuelta en Palestina, lo que, por supuesto, no hizo sino reforzar las posiciones de zelotes y extremistas. En una coincidencia extrañamente poética, con el tiempo algunos cronistas cristianos imaginaron que Simón el Zelote había estado en Britania (y en algunas leyendas lo crucificaban los romanos) más o menos en las mismas fechas de la revuelta de los icenos contra Roma. Los zelotes, por su parte, terminaron la guerra que habían contribuido a iniciar siguiendo el camino de Boudica y suicidándose en masa en Masada junto a los radicales sicarios que aún quedaban vivos. A todo el que visite actualmente ese lugar dejado de la mano de Dios se le recordará que los zelotes más fanáticos de todos son tenidos por héroes en el Israel moderno, a pesar de su papel desastroso contribuyendo a poner de rodillas el judaísmo palestino.

## V

Simón el Zelote no era zelote, y Judas Tadeo no era Judas. Pero es que, de hecho, tal vez Judas no hubiera sido Judas. Además de Tadeo, el Nuevo Testamento incluye a varios Judas potenciales. Uno de ellos es el «Judas de Jacobo» de las listas apostólicas de Lucas y Hechos. Otro es el Judas de Juan «(no Iscariote)». Otro es el autor de la Epístola de Judas. Los tres podrían ser la misma persona. También podrían ser dos personas. Y también podrían ser tres personas diferentes. Tiene sentido que Judas Tadeo se convirtiera en el santo patrón de las causas perdidas: determinar su verdadera identidad es de las causas más perdidas que figuran en el Nuevo Testamento.

Sí podemos tener la práctica certeza de la existencia de un Judas, y ése es Judas el hermano de Jesús. El teólogo e historiador Richard Bauckham ha trabajado extensamente sobre la opaca relación, en el cristianismo primitivo, de los hermanos de Jesús. Sostiene que «hermanos del Señor» era un título especial usado por los cristianos judíos en la Palestina de los siglos I y II para referirse a los hermanos de sangre de Jesús. Es más, cree que ese título era más o menos (y durante un tiempo breve) similar en importancia a «apóstol», aunque probablemente indicara un grado distinto de autoridad eclesiástica, y tal vez su uso no estuviera tan generalizado.

Según Bauckham, el cristianismo judío acuñó otros títulos para describir a los descendientes de Jesús y a sus hermanos, uno de los cuales era la curiosa expresión «hablando humanamente» (traducido también por «según la carne»). A continuación, por ejemplo, aparece la descripción que hace Eusebio de la destrucción que sufrió Jerusalén y la posterior huida de sus comunidades cristianas: «Existe una tradición firme según la cual aquellos apóstoles y discípulos del Señor que seguían vivos se congregaron, procedentes de muchos lugares, con aquellos que, humanamente hablando, eran parientes del Señor, pues la mayoría de ellos seguía con vida».

La expresión vuelve a aparecer en un fragmento de Hegesipo, que ha sobrevivido gracias a la extensa cita que de él hace Eusebio. En este caso descubrimos que «los nietos» de Judas, hermano de Jesús, «del que se dice que era su hermano, humanamente hablando», fueron «denunciados» por partes misteriosas y llevados ante el emperador Domiciano, «que temía el advenimiento de Cristo como lo había temido Herodes».

Domiciano les preguntó si descendían de David, y ellos lo admitieron. Después les preguntó qué propiedades habían poseído y con qué fondos contaban. Ellos respondieron que tenían solamente 9.000 denarios<sup>7</sup> entre ellos, la mitad cada uno; eso, dijeron, no lo tenían disponible en efectivo, sino que era el valor estimado de sólo treinta y tres *pletra*<sup>8</sup> de tierra, de las que había que descontar el dinero para pagar sus impuestos y lo que les hacía falta para mantenerse por sus propios medios.

En la posterior glosa sobre Hegesipo, Eusebio describía que los nietos de Judas mostraron a Domiciano sus callosidades en las manos para demostrar que eran campesinos, «como prueba de lo duro de su trabajo».

Cuando Domiciano les preguntó sobre «Cristo y su reino, cómo era, y dónde y cuándo aparecería», los nietos de Judas le explicaron con paciencia al emperador que el reino de Cristo «no era este mundo ni de ningún otro en la tierra, sino angélico, en el cielo». Domiciano, al parecer aliviado de que los portentos etéreos del cristianismo no fueran nada por lo que mereciera la pena preocuparse, soltó a los nietos de Judas y «emitió edictos para acabar con las persecuciones a la Iglesia». Después, los nietos de Judas (sobrinos nietos de Jesús) «llegaron a ser líderes de las iglesias, tanto por haber dado testimonio como porque eran de la familia del Señor».

Ni que decir tiene que toda esta información es de gran interés. Si bien es dudoso que los nietos de Judas llegaran a reunirse nunca con Domiciano, y mucho menos que éste anulara las persecuciones de cristianos a partir de su testimonio, las líneas fundamentales de esa historia podrían tener una vaga base histórica. Entre los aspectos del relato que Bauckham contempla como algo más que simple hagiografía están el hecho de que los nietos de Judas fueran propietarios de tierras pero no unos granjeros particularmente acaudalados (probablemente en Galilea),<sup>9</sup> que fueran objeto de la desconfianza de los romanos por descender de David, y que fueran muy conocidos entre los otros cristianos judíos de Palestina.

Eusebio vuelve a recurrir a Hegesipo para describir la suerte del otro hermano de Jesús, Simón, o Simeón, que tras la muerte de Jacobo el hermano de Jesús se convirtió en obispo de la Iglesia de Jerusalén y al que con frecuencia, en la leyenda del cristianismo primitivo, se confundía a menudo con Simón el Zelote. Según Hegesipo, Simón fue acusado por «sectas heréticas» de «ser descendiente de David y cristiano», y fue llevado en presencia de las autoridades romanas. De los nietos de Judas, por supuesto, se decía que fueron acusados de algo parecido. Según el relato de Hegesipo, Ático, el gobernador de la provincia de Judea, torturó a Simón durante días y días, a pesar de que éste tenía nada menos que ciento veinte años. Tras sobrevivir milagrosamente a esa tortura, Simón fue crucificado.

A pesar de los elementos claramente fantásticos de este relato, Bauckham cree que podría haber algo de cierto en la idea de que una secta cristiana rival, «herética», entregara a Simón a los romanos. Hegesipo sostenía que un cristiano judío llamado Tebutis, desairado al saber que no



presidiría la Iglesia de Jerusalén tras la muerte de Jacobo el hermano de Jesús, se dedicó a corromper el cristianismo en Palestina, que hasta entonces no «había sucumbido a atender los sinsentidos de los herejes». Según Hegesipo, a partir de la apostasía de Tebutis surgieron siete sectas en las que «cada uno [introducía] su propia opinión a su propia manera. De ellos surgieron falsos cristos, falsos profetas, falsos apóstoles, que dividieron la unidad de la Iglesia mediante ideas envenenadas contra Dios y contra Su Cristo». Si bien esa información resulta demasiado polémica para tomarla seriamente como hecho histórico, sí podría indicar fricciones en la comunidad cristiana judía del siglo I. Sin duda, una buena manera de destruir una comunidad cristiana judía en Palestina habría sido informar a las autoridades romanas de que todos los que descendían de David y de Jesús eran mesiánicos partidarios de la insurrección. Una Iglesia cristiana judía dividida internamente, en la que una secta se dedicara a denunciar a la otra, habría también podido disuadir a una Iglesia de gentiles potencialmente comprensiva a tender la mano a sus hermanos. Si a todo ello añadimos la destrucción de Jerusalén y la posterior huida de los líderes del cristianismo judío al exilio, aparece una imagen clara y trágica: una comunidad dividida desde dentro y atacada desde todos los flancos, a pesar de su tan cacareado vínculo con los hermanos del mismísimo Jesús.

Las historias de Hegesipo sobre los sobrinos nietos y el hermano de Jesús cayendo en las redes de los romanos a causa de su ascendencia davídica se ven avaladas también por el testimonio de un viajero cristiano llamado Julio Africano, que vivió, aproximadamente, entre el año 160 y el 240 y pasó algún tiempo en Palestina. Salvo por algunas citas de Eusebio, los escritos de Julio se han perdido, aunque era bastante conocido entre sus contemporáneos y, al parecer, se carteaba con Orígenes.

Julio empleaba otra expresión para referirse a los parientes de Jesús, una expresión que no aparece en ningún otro lugar de la literatura cristiana antigua: *desposynoi*, vocablo griego que significa «los que pertenecen al señor», según traducción de Bauckham. Para Julio, aquellos *desposynoi* «se enorgullecían preservando la memoria de su origen aristocrático [es decir, davídico]», hasta el punto de que varios de ellos conservaban «registros privados» en los que se documentaban sus árboles genealógicos. Una de las

cosas que molestaba a los *desposynoi* tenía que ver con las discrepancias entre los árboles de Mateo y de Lucas, que detallan que Jesús desciende de David. Si quienes aseguraban ser descendientes de Jesús tenían como parte de su misión hacer valer su genealogía davídica, no cuesta mucho entender por qué algunos romanos tomaron a los parientes de Jesús por alborotadores mesiánicos, y por qué la Iglesia de los gentiles pudo buscar distanciarse gradualmente de ellos. (De qué manera, exactamente, Jesús descendía de David era algo que preocupaba tan poco a la Iglesia gentil que aceptaba sin problemas unas escrituras que se contradecían sobre ese punto.)

Aun así, la separación entre la iglesia y la sinagoga no fue fácil antes de la destrucción de Jerusalén, y el encono entre cristianos y judíos (y entre cristianos judíos y cristianos gentiles) se hizo más prominente a partir del año 70. Afecta incluso al Evangelio según San Mateo, que por lo demás se muestra comprensivo con los judíos y los cristianos judíos. Cuando se escribieron los evangelios, Jerusalén estaba en ruinas, Roma había aplastado la nación de Israel y las comunidades de la diáspora judía se hallaban diseminadas. Las razones de la destrucción del templo y lo que ésta significó para los judíos pasó a ser una cuestión sobre quién era Jesús y qué prometía. Durante varias décadas tras la Guerra Judeo-Romana, los escribas judíos adoptaron como misión refutar la idea cristiana de que los judíos habían sido juzgados por Dios por rechazar a Jesús. Se trató, al parecer, de una misión intelectualmente extenuante: hasta transcurrido un milenio no hay trabajos de historia judía sobre ningún otro tema, ni historiadores judíos que se ocupen de otra cosa. Se conservan muy pocos documentos sobre lo que ocurrió en el judaísmo durante aproximadamente ciento cincuenta años: la niebla que cubrió la fe tras la destrucción del templo era muy densa. Entretanto, una de las misiones del cristianismo gentil consistió en apropiarse de textos de las escrituras judías para demostrar que los judíos sí habían sido juzgados por Dios, lo supieran éstos o no, por rechazar a Jesús. Esa humillación eterna, con el tiempo, pasó a afectar a los descendientes de Jesús y a sus comunidades cristianas judías.

Las pocas pruebas que se conservan sugieren que miembros de la familia de Jesús siguieron ocupando puestos destacados en las iglesias cristiano-judías de Palestina, así como en la iglesia madre de Jerusalén

(finalmente restaurada) hasta el siglo II. Si bien la destrucción de Jerusalén afectó gravemente el cristianismo judío, no lo destruyó. Lo que en último extremo sí supuso su destrucción fue la Segunda Revuelta<sup>10</sup> contra Roma de 132, dirigida por Simón Bar Kosiba, de quien el influyente rabino Akiva sugirió que podría tratarse del Mesías (tras lo que Simón adoptó el nombre de Bar Kojba o «Hijo de la Estrella»).

Su revuelta se inició como reacción al empeño de Adriano de reconstruir Jerusalén para convertirla en una gran ciudad romana. En la consecución de su meta, Adriano pasaba por alto varios siglos de precedentes históricos muy fáciles de consultar, que desaconsejaban sus medidas. El emperador no tenía el judaísmo en gran estima, pero es casi seguro que no pretendía desencadenar la Segunda Revuelta. Bar Kojba, por su parte, no era sólo un nacionalista, sino uno de los mejores combatientes de su tiempo en guerra de guerrillas. La Segunda Revuelta, a diferencia de la primera y su todos contra todos demencial, fue una espantosa campaña militar de cuatro años, sin tregua. Más de medio millón de judíos rebeldes perdieron la vida, casi mil aldeas resultaron destruidas y, cuando terminó, no quedaba en pie una sola sinagoga.

La tradición sostiene que la Iglesia cristiana judía había regresado a Jerusalén antes del inicio de la Segunda Revuelta, y según Justino Mártir, quienes se negaban a renegar de Jesús y a aceptar a Simón Bar Kojba como su mesías eran asesinados. Aunque sería interesante saber cuántos cristianos judíos exactamente blasfemaron contra Jesús y lucharon del lado de Simón, no es posible que fueran muchos: la atracción psicológica de la independencia judía era un recuerdo borroso para la mayoría de los cristianos judíos, fueran cuales fuesen sus creencias concretas. Cuando, finalmente, se sofocó la Segunda Revuelta, tanto los judíos como los judíos cristianos perdieron el acceso a Jerusalén, que fue rebautizada como Aelia Capitolina y consagrada a los tres principales dioses que se veneraban en la Colina Capitolina de Roma: Júpiter, Juno y Minerva. Se prohibió la circuncisión, y también la lectura de la Torá. Se prohibió la entrada en Jerusalén, durante cincuenta años, a todos los que hubieran sido circuncidados, y a partir de esa fecha el acceso sólo podía ser por periodos limitados. Así pues, los siguientes cristianos que pusieron el pie en la ciudad a mediados del siglo II eran

gentiles, encabezados por un obispo que, según parece, se llamaba Marcos. Después de Constantino, los cristianos gentiles mantuvieron el control de la que había sido durante siglos la ciudad más judía del mundo. Una estructura de poder muy arraigada y radicalmente cauta surgió de las cenizas de las desastrosas revueltas judías contra Roma, y una de las cosas que hizo fue mantener la exclusión formal de los cristianos judíos de las sinagogas.

Exceptuando unas pocas menciones dispersas en las obras de los padres de la Iglesia, el cristianismo judío empieza a difuminarse de la historia tras la Segunda Revuelta. Cuando esos padres de la Iglesia se dignan a mencionar a los cristianos judíos, lo hacen casi siempre en un tono de abierta desaprobación, o bien (como en el caso de Jerónimo) de un interés más bien escaso y neutro. La suerte de los descendientes de Jesús resulta aún más triste por ser tan desconocido. Richard Bauckham escribe: «Si supiéramos más sobre el cristianismo en Egipto, Arabia, Fenicia, Siria oriental y Mesopotamia, la impresión [sobre un cristianismo derivado de Palestina] podría ser distinta».

Que no exista más información sobre la influencia de los parientes de Jesús ha sido considerado por algunos como el mayor enigma del cristianismo. Sin embargo, los cristianos no lograron preservar y, en muchos casos, destruyeron las obras de innumerables escritores cristianos primitivos, entre ellas las de Papías, Ireneo, Orígenes e Hegesipo. La reacción probable de los cristianos gentiles a unas obras que enfatizaran la persistente influencia de los descendientes familiares de Jesús no resulta demasiado difícil de imaginar. Reconocer a esa familia era algo que ponía en peligro la doctrina del nacimiento virginal, cuestionaba la excepcionalidad del propio Jesús y recordaba tristemente a los cristianos gentiles que, en un principio, sólo existía el cristianismo judío. Lo raro del caso es que varios padres de la Iglesia pasaron épocas en Palestina y sería concebible que hubieran buscado a los parientes vivos de Jesús. Entre ellos están Orígenes, Eusebio, Epifanio y, sobre todo, Jerónimo, que vivió muchos años en Belén. Como comenta Bauckham, ninguno de ellos parecía tener «el menor interés en hacerlo». Los miembros posteriores de la familia de Jesús eran producto de una cultura definida por la fortaleza de los lazos familiares, y miembros de una Iglesia cuya estructura de liderazgo venía marcada, al parecer, por las líneas

sucesorias de sangre. Que se permitiera que aquellos hombres y mujeres se convirtieran en espectros de la historia sería el enigma más grande del primer cristianismo si no fueran tan evidentes las razones por las que a la Iglesia gentil le habría interesado que todos ellos se esfumaran sin dejar rastro.

## VI

De todas las iglesias con relicarios que había visitado, San Sernín era una de las pocas que no hacía prácticamente nada por anunciar que lo albergaba. A la izquierda del presbiterio se extendía una zona acordonada que había que pagar para visitar. Al otro lado de la taquilla había un deambulatorio de dos niveles donde se sucedían los bajorrelieves y una serie de capillas y relicarios de una ornamentación recargada hasta lo insólito. El nivel inferior contenía la cripta, donde se encontraba el relicario de Simón y Judas. Tras pagar los dos euros que me daban derecho a la entrada, miré a mi alrededor para ver si encontraba algún cartel, algún aviso que anunciara el patrimonio apostólico de San Sernín.

Aquella nave de la iglesia se había conocido en otro tiempo por su exhibición de reliquias sagradas, y en el interior de las capillas me encontré con una sucesión de relicarios extraordinariamente tallados y hermosamente policromados —semejantes a casas de muñecas cristianas— creados en el siglo XVII, que en su mayoría contenían las reliquias de diversos obispos tolosanos. Un muro de tres metros separaba el deambulatorio de la cripta superior, que rodeaba el altar en su parte alta. Sobre la entrada de aquella cripta superior, escritas en letras doradas sobre un dintel negro, se leían las palabras HIC SUNT VIGILES QUI CUSTODIUNT CIVITATEM, es decir, «Aquí están los vigilantes que custodian la ciudad».

San Sernín había alojado en otro tiempo la mejor colección de reliquias de Europa. Pero, ah, durante la Revolución francesa las turbas enfurecidas habían hecho que menguara significativamente. Entre las supervivientes, la más hermosa era un relicario pequeño, esmaltado, creado en el siglo XII y conocido como la Caja de Limoges, que, según se decía, contenía un fragmento de la Vera Cruz. Sus imágenes luminosas, en tunicolor,

explicaban la historia del hallazgo de ese pedazo de la verdadera cruz en la que Cristo había sido crucificado y su posterior llegada a Toulouse. El pavimento de la cripta superior era de pizarra gris, los pilares de mármol también eran grises, y la mayoría de las obras de arte me enervaban: mirara donde mirase, los ojos inertes de algún mártir gélidamente piadoso me devolvían la mirada. Cuando subía hacia la cripta superior pasé de largo el relicario del propio san Sernín, pero lo recuperé cuando salía: EX OSSIBUS ST. SATURNIN figuraba escrito sobre él. Una estatua grande, dorada, lo representaba como un hombre al que unos querubines amorosos se apresuraban a vestir. Con todo, el sarcófago, estrictamente, era pequeño como un equipaje de mano.

Entré en la tibia penumbra de la cripta inferior, que no fue excavada hasta el siglo XIV. El pasamanos de la escalera —una soga náutica gruesa— era suave, brillante, como si hubiera sido engrasado, lo que atribuí a las decenas de miles de manos que habrían pasado por ella. Allí abajo la temperatura era varios grados inferior. Lo primero que me llamó la atención fue un extintor rojo, con un complejo mecanismo de activación de color negro, a pesar de que aquel lugar húmedo, oscuro, pétreo, parecía tan poco inflamable como un lago. En medio de la cripta había un pilar de mármol tan antiguo como la propia basílica. Las lámparas que colgaban de unas cadenas se habían instalado un poco más bajas de la cuenta; muchas de sus bombillas blancas, como empañadas, se habían fundido hacía tiempo. De pronto tuve la sensación de ser un niño medieval cristiano en su primer recorrido por una casa del terror.

Las hornacinas de los relicarios ocupaban los muros de la cripta inferior: todos estaban iluminados por focos. Resultó que Simón y Judas no eran los únicos apóstoles de los que San Sernín afirmaba poseer reliquias. La cripta inferior también contenía capillas dedicadas a Felipe y los dos Jacobos, aunque aquellos restos, según me dijeron luego, eran comparativamente mucho menos significativos. De manera análoga, reliquias de Simón y Judas también podían encontrarse en otros receptáculos por todo el mundo: algunas se custodian en San Pedro de Roma, y se dice que uno de los brazos de Simón se conservaba en un monasterio de Colonia, Alemania, que, desgraciadamente, resultó destruido por los bombardeos aliados durante la

Segunda Guerra Mundial. Sea como fuere, las capillas de la cripta inferior eran extraordinariamente sencillas, y el acceso a ellas se veía impedido por unas vallas metálicas negras. Los sarcófagos también eran relativamente simples y parecían urnas pequeñas, primitivas, de oro, con cubiertas piramidales sostenidas por columnillas. El sarcófago de Felipe y el del Santiago al que allí llamaban «el Menor» se apoyaban (esperaba que temporalmente) sobre unos caballetes de madera. La cubierta del de Simón y Judas parecía haber sido cortada, sin gran destreza, a partir de una losa de mármol con vetas imperfectas.

Las fosas nasales se me impregnaron del olor penetrante a gravilla húmeda. Me planté frente a la hornacina simple, empotrada en la pared, que contenía el anodino relicario de Simón y Judas, intentando sin éxito experimentar algo que pudiera describirse como una emoción. Otros turistas bajaban a la cripta, pero no se quedaban mucho rato. A algunos de ellos les preguntaba si hablaban inglés. La respuesta habitual era un vistazo rápido a la cripta oscura, una sonrisa incómoda y un movimiento de mano que denotaba alarma y que precedía a su rápida retirada escaleras arriba.

Finalmente descendieron hasta allí dos estadounidenses jóvenes. Yo me camuflé en la esquina más alejada de la cripta para dejarles sitio y poder oír lo que decían. El hombre era alto y estaba en buena forma, y tenía el pelo tan brillante, tan castaño, que parecía un accesorio que hubiera escogido a propósito para combinarlo con la ropa. Llevaba un polo lila, pantalones cortos de color crudo y unas sandalias de piel que dejaban al descubierto sus dedos perfectos como moluscos. Su esposa (llevaban anillos de casados) vestía una blusa blanca holgada, e iba peinada con una cola de caballo lustrosa, también castaña. Los dos parecían haber acabado de cepillarse los dientes, de una limpieza poco natural, como dos turistas impecables camino de la portada de una revista de viajes.

Mientras se encontraban ante el relicario de Simón y Judas, el hombre dijo:

—¿Quién has dicho que eran Simón y Judas?

La mujer, que ya se dirigía a la capilla siguiente, respondió:

—Judas escribió la Epístola de Judas.

El hombre seguía en su sitio.

—¿Y de qué va?

—Es el libro más corto del Nuevo Testamento.

—¿Cómo de corto?

—Tiene una página y media, más o menos.

—¿En serio? Pues entonces me la leeré.

—Yo no me molestaría. Es muy aburrida.

—¿Cómo puede ser aburrida una página y media?

Buena pregunta. La Epístola de Judas, a pesar de contar sólo con veinticinco versículos, es el libro del Nuevo Testamento que históricamente se ha visto más relegado tanto por pensadores como por estudiosos. Las razones de ello son muchas. Entre otras cosas, desde el punto de vista textual se trata de uno de los más inestables del Nuevo Testamento: los versículos 22 y 23<sup>11</sup> se han descrito como «los pasajes más corrompidos de la literatura del Nuevo Testamento». Richard Bauckman, el que más sabe sobre la Epístola de Judas en la época moderna, sostiene que Judas es una de las obras más concentradas y claras de exégesis del Nuevo Testamento: prácticamente todos los versículos de Judas hacen referencia, aunque sea veladamente, a otro texto. Los copistas y los escribas incapaces de leer la mente del autor de Judas, pasaron siglos intentando entender lo que quería decir, lo que a menudo los llevó a propósitos contradictorios en los que un amanuense «corregía» la interpretación de otro, hasta que el significado original se perdía.

La resistencia a la Epístola de Judas es antigua. Un problema es que los versículos 14 y 15 contienen citas directas de 1 Enoc, un texto midráshico del siglo I escrito supuestamente por el padre de Matusalén, que sólo dos ramas de la Iglesia ortodoxa etíope consideran canónico. Varias obras del cristianismo primitivo muestran familiaridad con 1 Enoc —en palabras de un historiador, era «parte del mobiliario mental de la generación de Jesús y sus discípulos—, pero Judas es el único texto del Nuevo Testamento que lo cita directamente. Los problemas que plantea que en una obra canónica se cite una obra no canónica de un modo que sugiere que ésta avala a aquélla resultan evidentes. Judas, además, se refiere a una historia en la que el demonio disputa por el cuerpo de Moisés. Ello deriva de una obra judía apócrifa llamada la Asunción de Moisés, que sobrevive sólo en un texto



latino incompleto. El autor de Judas se limitó a usar un relato popular para llegar a un punto más elevado, pero, una vez más, hay dificultades, tanto escriturales como espirituales, en juego cuando una obra canónica se refiere a un texto que ya no existe formalmente.

Desde el punto de vista del lector medio, la explicación de que esta extraña epístola haya sido relegada puede parecer relativamente simple: al leer Judas, uno se siente como si alguien lo acorralara en una esquina y le apuntara el pecho con el dedo mientras le llama guarro. Una sola muestra: «Porque algunos hombres han entrado encubiertamente, los que desde antes habían sido destinados para esta condenación, hombres impíos, que convierten en libertinaje la gracia de nuestro Dios, y niegan a Dios el único soberano, y a Nuestro Señor Jesucristo... [t]ambién estos soñadores mancillan la carne, rechazan la autoridad y blasfeman de las potestades superiores».

El autor de la Epístola de Judas se identifica como «Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Jacobo». La opinión erudita sobre su autoría y su fecha de composición varían enormemente. Bauckham cree que el autor fue Judas el hermano de Jesús que, según plantea, podría haber completado el texto en fecha tan temprana como el año 50. Pero la mayoría de los estudiosos consideran el texto seudónimo y calculan que se escribió alrededor del 90. Aparentemente, Judas es una diatriba sobre intrusos sexual o étnicamente peligrosos. Como la Epístola de Santiago, Judas no dice prácticamente nada sobre Jesús; a diferencia de ésta, Judas menciona a los apóstoles, aunque de un modo que hace que parezcan los miembros de una generación pasada. Como sucede con todas las epístolas pastorales del Nuevo Testamento, la situación a la que Judas parece decidido a hacer frente se percibe como dolorosamente específica de la comunidad de su autor. En ese sentido, Judas parece aún mucho más limitada y sectaria que las tres epístolas de Juan.

Bauckham sostiene que Judas, en su renuncia a una «discusión razonada», al centrarse en «atacar el carácter moral de [sus] adversarios», es un texto «cristiano judío típico». Si eso es así, podemos leer entre líneas con bastante facilidad y llegar a la conclusión de que el cristianismo judío no siempre fue una fe agradable. Sus practicantes, al parecer, estaban obsesionados con el fin del mundo y exigían una obediencia férrea a la moral

tal como ellos la concebían. Las comunidades que buscan la defensa de sus creencias a cualquier precio no suelen ser felices, ni suelen durar mucho, y algunas ramas del cristianismo judío parecen haberse esforzado tanto en encontrar defectos en los demás como el cristianismo gentil en su peor momento. La estrategia de Pablo de enfrentarse a fallos morales en el seno de sus comunidades era notablemente distinta: en lugar de condenar a sus adversarios al «castigo del fuego eterno», Pablo, de hecho, intentaba razonar y solucionar mediante el pensamiento los problemas de su comunidad. Que Judas no sea siquiera demasiado explícita sobre la naturaleza de los problemas que atormentan a la suya no ayuda en este caso. Como la literatura joánica, la Epístola de Judas no tiene prácticamente valor misionero, a menos que su misión sea convencer a un vecino para que ahorque a otro. En las epístolas pastorales de Judas, Pedro y Juan se prefiguran las sectas del cristianismo, y es en gran medida a partir de ellas que los desastres cristianos de persecuciones de herejes e inquisiciones pueden reseguirse. Resulta tristemente revelador que el Nuevo Testamento contenga muchas más advertencias contra las visiones de otros cristianos rivales que contra las creencias paganas.

Me presenté a la pareja de estadounidenses. Resultó que estaban en Toulouse —donde la mujer, que se llamaba Beth, había pasado un tiempo haciendo un intercambio cuando estudiaba secundaria— en su luna de miel. La primera etapa de su luna de miel (una semana en París) había terminado. La segunda etapa (diez días en el sur de Francia) acababa de empezar.

—¿Qué tal tu francés? —le pregunté a Beth.

—Mi francés es muy malo —dijo ella—. De hecho, me da vergüenza acordarme de tan poco.

Eran de Nueva York, me dijeron al principio, pero luego resultó que en realidad eran de Rowayton, Connecticut. El hombre, que se llamaba Michael, trabajaba en finanzas en Stamford y, considerando los vaivenes de la situación económica en los últimos meses, le parecía que haber conservado el empleo era un pequeño milagro. Llegué a la conclusión de que Michael me caía bien; Beth me había caído bien desde el principio. Al final les pregunté si eran cristianos. Lo eran. Cristianos liberales, se apresuró a aclarar ella. De

hecho, se había matriculado en varias asignaturas sobre los aspectos literarios de la Biblia cuando estudiaba en la Universidad de Cornell, aunque aseguraba acordarse tan poco de lo que había aprendido como de su francés.

Conversamos sobre Simón Pedro y Simón el Zelote y Judas de Jacobo y Judas Tadeo. Beth y yo hablamos un buen rato sobre la Epístola de Judas de la que, finalmente, Michael dijo entre risas:

—Pues sí, la verdad es que suena horrible.

Cuando yo dije que Pablo no había sido apóstol, Michael intervino:

—Pero sí era apóstol, ¿no?

—Pues no, la verdad es que no.

Michael sonrió.

—¿Estás seguro?

—Tiene razón —intervino Beth—. Bueno, depende. Creo que lo llaman «apóstol no de los doce». Como Marcos, Lucas y Bernabé.

Una persona que visitaba una iglesia cristiana y que sabía algo sobre cristianismo. Había tardado cuatro años, pero al fin la había encontrado.

# Mateo

*Monasterio de la Hermandad Armenia, Kurmanty, Kirguistán*

ANDREI Y SERGEI · EL ATLAS  
CATALÁN · HO TELONES · LEVÍ HIJO  
DE ALFEO · EL EVANGELIO DE LOS  
NAZARENOS · LAGO CALIENTE ·  
«DEMOSTRACIONES EN LAS  
ESCRITURAS» · JESÚS CONSERVADOR  
· PELEA DE ARAÑAS · «QUE DIOS LE  
PERMITA ENCONTRARLO»

## I

Antes de salir de Biskek, capital de Kirguistán, en busca de un relicario apostólico perdido, Andrei, mi guía y traductor, quería que conociera a su amigo Sergei, a quien me había descrito como la persona «más culta» que había conocido. Sergei era, además, un cristiano devoto con tendencia a desaparecer de su país durante meses para estudiar en un monasterio ruso situado a las afueras de Moscú. Según su amigo, una vez allí meditaba y hacía penitencia.

Andrei y yo caminábamos por un parque de vegetación muy frondosa, a las afueras de Biskek, camino del apartamento de Sergei.

—¿Penitencia? ¿Por qué? —le pregunté.

Andrei sonrió.



—Sergei peca como nadie.

Sergei se había convertido al islam para casarse con su esposa uzbeka, que, en opinión de Andrei, era una mujer maravillosa: bonita, inteligente y de mente abierta. Yo sentía más curiosidad por saber de qué modo su conversión formal al islam había afectado a su estudio del cristianismo en el monasterio ruso en el que habitualmente se retiraba.

—Dudo que allí lo sepan —dijo Andrei—. Bueno, tal vez sí. Él es muy abierto para todo. Pero en realidad no es musulmán. Sigue siendo muy cristiano. Sólo se convirtió para obtener la aprobación de la familia de su mujer. A ella le da igual que sea una cosa u otra. —Se detuvo un instante—. Mi novia no soporta a Sergei. Mejor dicho, le quiere porque le quiero yo, pero no admira su... dualidad.

—¿Su dualidad?

—Eso fue lo que dijo. En ruso, por supuesto.

Había conocido a Andrei a través de un amigo estadounidense al que había guiado por todo el país un año antes. Étnicamente, Andrei era ruso, rubio, de veintipocos años. Y era muy listo. Decía haber aprendido inglés viendo episodios de *El Séquito* una y otra vez. Yo ya llevaba dos días en Biskek; al día siguiente, Andrei y yo saldríamos hacia IssykKul (literalmente, Lago Caliente), una joya del ecosistema montañoso del país, situado a gran altura, a cuyas orillas unos arqueólogos afirmaban haber encontrado los vestigios de un monasterio armenio de entre los siglos VI y XIV. Supuestamente, en el interior de aquel monasterio había habido en otro tiempo una tumba o un relicario dedicado al apóstol y evangelista Mateo.

Mientras caminábamos por el barrio de Sergei, muchas personas, tanto rusas como kirguisas, llamaban a Andrei por su nombre. Él los saludaba a todos con un brioso movimiento de mano. Fuéramos donde fuéramos en la capital, nos encontrábamos con gente que lo conocía. El día anterior, en el bazar, nos habíamos tropezado con un hombre de mediana edad para el que Andrei había trabajado. Se estrecharon la mano y esbozaron sus respectivas sonrisas falsas, enseñando mucho los dientes, en un gesto de hostilidad vagamente simiesco. Cuando aquel hombre se alejó, le pregunté a Andrei a qué se debía toda aquella falsa cortesía.

Por lo que me contó, en el pasado Andrei había trabajado en un sitio web porno propiedad de aquel hombre kirguís. Que aquel monstruo flaco y calvo con el que nos habíamos encontrado se dedicara a la pornografía no me sorprendió nada. Andrei me contó la última iniciativa de aquel señor: comprar apartamentos por todo Biskek para que su rebaño de chicas de las webcams pudieran vivir y a veces fingir ante un público regional muy atento.

—Ha tenido mucho éxito —me comentó Andrei.

¿Y por qué parecía tenerle tanta manía a Andrei?

—Dejé de trabajar con él hace un año, y yo era su mejor productor, el más fiable. No es tan fácil explicar en inglés por qué lo dejé. Supongo que podría decir que estaba matando mi alma. ¿Se puede decir así? ¿Está bien dicho?

Sí, le dije yo. Se podía decir así.

—Al final lo hacía muy bien, escribir porno —prosiguió Andrei—. Lo que hacía, simplemente, era robar historias de sitios web porno en inglés y traducirlas al ruso con algunas... adaptaciones, porque hay algunas diferencias culturales, ¿sabes? Durante los primeros meses todo era muy divertido, y gané mucho dinero, tanto para él como para mí. Por desgracia, durante los cinco meses siguientes, me quería morir.

Entramos en el edificio de apartamentos de Sergei, que, como todos los edificios de apartamentos soviéticos, parecía un bloque de cemento escindido del resto, en el que hubieran cincelado unas ventanas. Sergei, que vivía en la tercera planta, debió de ver que nos acercábamos por su calle, porque cuando llegamos a su rellano ya nos esperaba junto a la puerta abierta, sonriendo tímidamente. Llevaba un lado de la cabeza totalmente rapado, estilo gulag, y tenía la barbilla y las mejillas llenas de cortes recientes que brillaban como frutos rojos. Sergei parecía recién salido de una novela de Dostoievski. De hecho, parecía haber salido muy malparado de ella. Los cortes de la cara eran consecuencia de una caída de bicicleta que había sufrido horas antes. El corte de pelo, según supe luego, era sólo una más de las rarezas de Sergei.

—Por favor, por favor —dijo—. Entrad.

Se disculpó por el desorden, aunque en realidad su apartamento no estaba desordenado. Vivía allí él solo —dijo—, mientras su mujer y él resolvían algunos «problemas». Andrei me iba traduciendo sus palabras, porque el 70 por ciento de todo lo que decía su amigo era una mezcla enigmática de ruso e inglés. A juzgar por el brillo de sus ojos gris circonio, no había duda de que había pasado gran parte del día bebiendo.

Entramos en su salón. Un cántico suave, monástico, sonaba en su pequeño radiocasete de fabricación rusa. Sergei me preguntó si me gustaba la música. Yo le dije que sí. Hablaba despacio, con énfasis, como si volviera a aprender el significado de cada una de las palabras que decía.

—A mí me gusta... La música meditativa.

Sergei tenía una colchoneta de yoga en medio del salón, algo que no se veía todos los días en Asia Central. Le pregunté por ella.

—Sí —dijo Sergei—. Me gusta el yoga... Sin embargo... Está prohibido. Para cristianos. Esto es verdad. Para América también. ¿Sí?

—Creo —dije yo, hablando tan despacio y con tanto énfasis como él—. Que para los cristianos conservadores americanos. Yo no creo... Que sea un problema.

Sergei chasqueó la lengua.

—Los monjes rusos creen que el yoga es... —Miró a Andrei y le pidió que le suministrara una palabra en inglés.

Andrei lo hizo.

—Pagano.

Acento en la segunda sílaba.

Sergei me miró.

—Los monjes rusos... Creen que el yoga... Es págano.

Acento en la primera sílaba.

Le pregunté a Sergei de qué vivía.

—Soy profesor de inglés.

Al ver que sonreía, me di cuenta de que a mí también se me permitía sonreír ante la idea de que aquel hombre enseñara inglés. Sergei juntó las manos en un simulacro de rendición.

—Sí, está bien, a lo mejor no hablo tan bien. Pero leo muy bien. Y entiendo bastante.

—Sergei habla cinco idiomas —dijo Andrei, que hablaba sólo tres.

Aquel hombre también tenía otra cosa que apenas se veía en las casas de Asia Central: estantes combados por el peso de libros que no se limitaban a las obras completas de los mismos cinco titanes de las letras rusas. Allí había ediciones en rústica, desgastadas por el uso, así como varias decenas de obras encuadernadas en tapa dura. Vi títulos en inglés, ruso, francés, kirguís y uzbeko.

—Leo más libros —dijo Sergei al ver que me fijaba en sus estantes— que cualquier profesor de Biskek.



Ese mismo día acababa de comprar una nueva traducción al ruso del Nuevo Testamento, que me mostró y que, mientras yo hojeaba, me permitió maravillarme una vez más con el inmenso, galáctico fallo que era la palabra rusa que significaba Dios: *Bog*.<sup>1</sup> Aun así, del libro del que Sergei estaba más orgulloso era de una Biblia eslava de cien años de antigüedad que nadie podía tocar, no fuera a desintegrarse aún más. Me dijo que era un regalo de un monje ruso al que él apreciaba mucho. Al intentar describir su relación, tuvo que volver a recurrir a Andrei.

—Mentor —dijo Andrei.

—Sí, mi mentor. Por favor, por favor, entrad en la cocina.

Sobre la mesa de la cocina de Sergei había varios saquitos de hierbas y especias. Algunas, me dijo, eran de Afganistán, otras de Chechenia, alguna de Ingushetia, alguna de Siberia, y también las tenía de las laderas de los montes Tien Shan, en Kirguistán. Partió una manzana (en Kisguistán... hay... las manzanas... más deliciosas... del mundo), y puso a hervir agua para preparar el té. Y era verdad, los gajos de aquella manzana estaban deliciosos, y me hicieron recordar lo mucho que echaba de menos los melones de Asia Central, y la fruta en general. Yo había sido voluntario del Peace Corps en Uzbekistán a mediados de la década de 1990 y, en los primeros años del siglo XXI, había viajado varias veces a ese país mientras escribía mi primer libro.

En aquel apartamento triste, pequeño y ordenado de Sergei todo cumplía una doble función: el calentador de platos hacía las veces de hervidor de agua, la mesa de la cocina era también la tabla de planchar, el sofá era la cama, los vasos de vodka servían de tazas de té. Cuando me alargó el mío (también delicioso, y aromatizado con una hierba que recordaba al clavo de olor y que, según me dijo, era un secreto de su familia) me di cuenta de lo necesitado de conversación y compañía que estaba aquel hombre frágil y solitario. Nos sentamos en su salón en penumbra mientras, afuera, la luz anaranjada del atardecer se volvía más suave, más turbia. A mi lado había un retrato enmarcado del zar Nicolás II y sus hijas, y yo cometí el error de preguntar por él. Mientras Andrei suspiraba, Sergei empezó a lamentarse de los muchos crímenes de la revolución bolchevique, el más perverso de los cuales, dijo, había sido el asesinato de Nicolás, a quien describió como el mayor y más noble defensor que había tenido nunca Rusia y la cristiandad

rusa.<sup>2</sup> Me contó que se le habían saltado las lágrimas cuando los huesos de Nicolás y su familia recibieron finalmente sepultura en la catedral de Pedro y Pablo de San Petersburgo, en 1998. Y volvió a llorar dos años después, prosiguió, cuando la Iglesia ortodoxa rusa canonizó a Nicolás. Sergei se pasó los veinte minutos siguientes describiendo su monasterio de las afueras de Moscú, que según dijo era el lugar más hermoso de la Tierra, o al menos el más hermoso que había visto él. («Quizás California es más bonito», añadió.) En su monasterio podía dedicarse al puro estudio, a la pura meditación. Me lo creía. Las tradiciones espirituales de la ortodoxia rusa no se distinguen precisamente por su apertura a la novedad. Las ideas llegaban a través de una adherencia estricta —podría decirse incluso que esclava— a los ritos establecidos y los patrones ya pensados.

—¿Cuándo regresarás a tu monasterio? —le pregunté.

—El verano que viene —me dijo. No veía el momento. Siempre que estaba en Biskek, añadió, bebía demasiado y pensaba demasiado en mujeres.

—Tú eres un hombre de grandes sueños —le dijo Andrei— y de grandes apetitos.

Y lo repitió en ruso.

Sergei, avergonzado, negó con la cabeza.

—Sí, por desgracia es verdad.

Entonces me miró.

—¿Eres católico?

—No —le respondí.

—¿Eres cristiano?

—No.

Miró con ojos acusadores a Andrei, como si éste le hubiera engañado, y enseguida se volvió de nuevo hacia mí.

—Pero Andrei me ha dicho que vas en busca de Mateo.

—Bueno, yo no lo diría exactamente así. Lo que me gustaría ver son los restos del monasterio en el que se supone que se conservaban las reliquias de Mateo.

—¿Y por qué te interesa eso? —me preguntó, desconcertado.

—Estoy escribiendo un libro sobre las tumbas de los doce apóstoles.

Asintiendo, muy serio, Sergei asimilaba lo que le decía.

—¿Y cómo has sabido que existía ese monasterio?

Los servicios de traducción de Andrei tuvieron que acelerar mientras yo le contaba que, en 2006, mientras vivía en Roma, vi un reportaje de la BBC por internet sobre un arqueólogo llamado Vladimir Ploskih, ciudadano de Kirguistán de etnia rusa que...

Pero Sergei me interrumpió. Sí, sí, lo de Ploskih ya lo sabía, sabía que era alguien que era miembro de la Academia Kirguisa de las Ciencias. Sergei también conocía la existencia del llamado «Atlas Catalán», confeccionado a finales del siglo XIV al parecer por cartógrafos judíos en Mallorca. El atlas, que contenía numerosas florituras legendarias, situaba en «Ysikol» (evidentemente, Issyk-Kul) algo llamado «el monasterio de la Hermandad Armenia» en el que, supuestamente, se habían conservado en algún momento los restos mortales de Mateo. Ploskih aseguraba haber desenterrado no sólo partes de dicho monasterio, sino también tener pruebas de la existencia de un asentamiento más antiguo, sumergido en su totalidad. Entre los descubrimientos de menor tamaño de Ploskih se encontraba una lápida funeraria con una inscripción en uigur y un fragmento de cerámica decorado con lo que él describió como una especie de estrella de David, y que interpretaba como indicio de que en la zona había existido actividad judía o cristiana judía.

Desde Roma, a mí todo aquello me parecía algo traído por los pelos, pero aun así conseguí el correo electrónico de Ploskih y le escribí una carta en inglés en la que le expresaba mi esperanza de poder acompañarle en calidad de periodista durante su siguiente expedición a la zona. Recibí una respuesta breve, en ruso, de uno de sus asistentes, en la que amablemente declinaba mi petición. Posteriormente supe que aquella misión no contaba con financiación estatal, que la supervisaban unos pocos historiadores y arqueólogos profesionales, pero que la mayoría de sus integrantes eran aficionados de la zona, apasionados por la historia.

Que había cierto número de cristianos por Asia y Asia Central durante el periodo medieval, hasta el siglo XIV, es algo que resulta incuestionable. Que las fuerzas del cristianismo armenio emprendieron iniciativas misioneras a tierras lejanas está también bastante bien fundamentado. (Se cree que misioneros armenios fueron los que cristianizaron Islandia, concretamente.)

Que la expedición de Ploskih descubrió una especie de maravilla arqueológica sumergida en las aguas de Issyk-Kul también estaba claro, aunque no tuviera nada que ver con el cristianismo antiguo. Aun así, el Atlas Catalán era el único fragmento de prueba histórica que situaba un antiguo monasterio armenio a orillas del lago Issyk-Kul. Que un lugar tan anómalo hubiera podido mantenerse completamente oculto hasta 2006 parecía improbable. Así pues, le pregunté a Sergei, que había leído tantos libros, si daba alguna credibilidad a la leyenda del monasterio de la Hermandad Armenia.

En lugar de responderme, dijo:

—No sé si sabes que allí también había otro monasterio, ruso.

Para ampliar aquella información se pasó a su lengua, y Andrei inició una traducción acelerada.

—Está bien, lo que dice es que se construyó un monasterio ortodoxo, un monasterio ruso, por orden del zar en las costas del lago Issyk-Kul a finales del siglo XIX, muy cerca de donde se supone que se encontraba el monasterio armenio. Y dice que ese monasterio se construyó porque, esto... en aquella época los rusos eran muy listos. Querían introducirse en Asia Central, y por eso enviaron a sus sacerdotes para que construyeran iglesias, seminarios, monasterios. Así, cuando los musulmanes atacaran a los cristianos rusos, como el zar sabía que harían, Rusia tendría una justificación para invadir.

—Los franceses hicieron lo mismo en el sudeste asiático —dije yo—. Primero los misioneros, después los bombarderos.

Entonces Sergei, en inglés, dijo:

—¿Has oído hablar de los escuadrones de castigo?

—No lo sé —dije—. ¿Qué son?

Sergei estaba echado hacia atrás en su silla. Andrei lo escuchó hablar en voz baja durante un rato.

—Ah, sí —dijo Andrei—. Yo también he oído hablar de eso. «Los escuadrones de castigo», ¿sabes? Así llamaba el zar a los soldados rusos y ucranianos que enviaba a Asia Central. Y ahora Sergei está diciendo que esos escuadrones de castigo «disciplinaban» a todos los kirguises malos que se resistían.

—¿«Kirguises malos»?

—Así los llama Sergei. Dice que los escuadrones de castigo estaban preparados para librar al mundo de todos los uzbekos, kirguises y turcomanos y dejar sitio aquí para el pueblo ruso, para convertir esto en una segunda patria. Lo único que salvó a la gente del lugar, dice Sergei, fue la revolución bolchevique. Sin la revolución ya no quedarían kirguises, y esto sería territorio ruso.

Estuve un rato en silencio.

—Eso suena un poco a limpieza étnica. Yo creía que Sergei, en tanto que musulmán, sería sensible a este tema.

Cuando Andrei le tradujo lo que yo acababa de decir, Sergei se echó a reír y dijo algo rápido, para zanjar el tema.

—Dice que él ni aprueba ni desaprueba. Dice que es simplemente historia.

—¿Y qué ocurrió con el monasterio ruso?

Sergei seguía hablando.

—Fue destruido en 1916 —tradujo Andrei— por bandidos kirguises. Mataron a todos los monjes salvo a dos. En Karakol, dice Sergei, podemos visitar la iglesia ortodoxa y ver la talla de María, que aquellos monjes tenían en gran estima. Todos los años, dice, el día que se conmemora la destrucción del monasterio, la estatua llora lágrimas de sangre.

Andrei dejó de traducir, aunque Sergei seguía hablando, y me miró, claramente desconfiado.

—¿Crees que eso es verdad?

—¿Qué? ¿Lo de la estatua que llora sangre?

—Sí —dijo Andrei.

Yo ya me había dado cuenta de que Andrei no era una persona religiosa, así que no creí que fuera a ofenderle al decirle que creía que las lágrimas de aquella talla de María eran seguramente lo contrario a la verdad.

Sergei, que por fin había dejado de hablar y empezaba a liarse un cigarrillo, preguntó de qué estábamos hablando. Andrei se lo tradujo. Sergei encendió el cigarrillo, le dio una calada profunda, meditando, y soltó una nube de humo de olor intenso.

—Tú no crees que... la estatua de María... llora sangre.

—Lo siento —le dije—. Pero no. No lo creo.

Sergei frunció el ceño y tiró la ceniza del cigarrillo dentro de un vaso de té vacío. Una vez que volviera a su monasterio, dijo, leería más sobre el asunto y volveríamos a hablar del tema.

## II

Se creía que, detrás de la redacción de los otros evangelios había agentes legitimadores, lugares: Marcos tenía Roma y tenía a Pedro; Lucas tenía a Pablo; y Juan tenía Éfeso. Se diría que los primeros cristianos también habrían querido saber con quién estaba relacionado el apóstol y evangelista Mateo, y dónde había decidido vivir. Sin embargo, la tradición no dice casi nada sobre estos aspectos. Por lo que se sabe, ninguna comunidad cristiana primitiva parece haberse atribuido a Mateo como fundador. Éste no quedó grabado en las mentes de los padres de la Iglesia y apenas despertó la imaginación de los primeros contadores de historias cristianas. Incluso el símbolo alegórico asignado a Mateo el evangelista es una aburrida tautología: si Marcos llegó a simbolizarse con un león, Juan con un águila y Lucas con un buey, el símbolo de Mateo es un hombre.<sup>3</sup>

En sus listas de los doce, Marcos y Lucas se limitan a consignar el nombre de Mateo, pero la de Mateo se refiere a alguien que en la mayoría de las versiones se traduce como «Mateo el recaudador de impuestos», razón por la que, al final, a Mateo se lo relacionó con el evangelio que lleva su nombre. En el capítulo 9, encontramos a Jesús en Cafarnaún, a cuyos ciudadanos ha asombrado hace poco sanando a un paralítico. «Pasando Jesús de allí, vio a un hombre llamado Mateo, que estaba sentado al banco de los tributos públicos, y le dijo: Sígueme. Y se levantó y le siguió.»

Que Mateo era recaudador de impuestos es una de las tradiciones más antiguas y más sólidas sobre él. Sin embargo, según el biblista Joseph Fitzmyer, las palabras griegas *ho telones*, que suelen traducirse por «recaudador de impuestos» (y, en traducciones más antiguas, como «publicano»), no son correctas. El término griego para «recaudador de impuestos» no aparece nunca en el Nuevo Testamento. También errónea es la imagen popular de Mateo como colaborador del Imperio romano. Lo que,

técnicamente, el Evangelio según San Mateo indica no es que sea un recaudador de impuestos, sino un recaudador de peaje, o agente de aduana encargado de obtener lo que Fitzmyer define como «tasas indirectas»: peajes, aranceles y tasas aduaneras sobre todos los bienes que pasan por su banco de Cafarnaún.

Gracias a Julio César, el modelo «publicano» de recaudación de impuestos romano —por el que un miembro adinerado de la clase ecuestre exprimía a los campesinos de la provincia exigiéndoles sus impuestos de capitación y sobre la tierra— dejó de funcionar en Palestina hacia el año 44 a.C. Durante la vida de Jesús, ambos impuestos en Judea, Idumea y Samaria los recaudaban agentes del prefecto local: los impuestos indirectos como peajes, aranceles e impuestos aduaneros, por su parte, los recaudaba un recaudador jefe que, muy probablemente, llegaba a ocupar su puesto a partir de una subasta pública. Lo que hacía que ese sistema resultara tan permeable a la corrupción era la práctica romana de obligar a ese jefe recaudador a pagar por adelantado, de su bolsillo, las tasas que se esperaba recaudar, que después él recuperaba mediante una red de recaudadores que aguardaban, muy atentos, sentados a sus bancos, como en la tradición de Mateo. Cualquiera que viviera en la Galilea del siglo I habría visto al recaudador de impuestos como a una criatura del tetrarca judío local Herodes Antipas, y no como agente de la ocupación romana, que la mayor parte de los galileos podía fingir que no les afectaba, pues no existe constancia de una presencia militar romana significativa en Galilea hasta muy entrado el siglo I.

Los relatos de Marcos y Lucas sobre la llamada del «publicano» de Cafarnaún son similares al de Mateo salvo por una cosa: en ambos casos, al hombre al que Jesús llama se lo denomina «Leví». (Marcos lo llama «Leví hijo de Alfeo», lo que indica una relación familiar con Jacobo hijo de Alfeo que posteriormente Lucas optó por dejar sin anotar y sin explorar.) Los tres relatos de la llamada de Mateo/Leví vienen seguidos, mediante una elipsis, de una cena en la que Jesús, al parecer, es el invitado de honor. Marcos nos cuenta que la fiesta se da en casa de Leví y que «muchos publicanos y pecadores estaban también a la mesa juntamente con Jesús y sus discípulos; porque había muchos que le habían seguido». No se sabe bien cómo, pero los fariseos locales se enteran de tan escandalosa cena y preguntan a los

discípulos de Jesús: «¿Qué es esto, que él come y bebe con los publicanos y pecadores?». Jesús oye la pregunta y responde directamente a los fariseos: «Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores». En la versión de Lucas, Leví organiza «un gran banquete» para Jesús en el que «había mucha compañía de publicanos y de otros que estaban a la mesa con ellos». El relato de esa cena, en Mateo, no menciona que lo organice un publicano al que Jesús ha llamado recientemente, pero muchos de los elementos de Marcos y de Lucas están presentes.

Una escena posterior de Lucas muestra a Jesús cenando en la casa de otro recaudador de impuestos, un tal Zaqueo, que trabaja como jefe de los publicanos en Jericó. Cuando la gente de Jericó se queja, Jesús vuelve a pronunciar un comentario público sobre la necesidad de atender a los pecadores. En Mateo, Jesús anuncia que es más probable que publicanos y prostitutas entren en el reino de los cielos que aquellos que desobedecen a sus padres; también ensalza a publicanos y prostitutas por creer en la proclamación de Juan el Bautista. También Lucas refiere específicamente la cuestión de los publicanos que habían sido bautizados por Juan.

Evidentemente, se recordaba a Jesús por haber realizado algún pronunciamiento sobre los publicanos que iba en contra de la opinión general en Palestina, y parece haber existido un recuerdo coincidente sobre el ministerio de Jesús según el cual éste se habría relacionado personalmente con publicanos. Que tantas de las parábolas sobre Jesús tengan que ver con la riqueza y los diversos males sociales vinculados a ella ayuda a contextualizar por qué los publicanos merecen un tratamiento específico en los evangelios. Con el tiempo, Mateo pasó a ser el santo patrón de todas las profesiones relacionadas con el dinero: contables, banqueros, recaudadores de impuestos, aduaneros. En muchas representaciones tradicionales, se lo muestra a menudo aferrado a un saco de monedas, lo que lo acerca y lo hermana peligrosamente a Judas, que a veces también es representado sosteniendo unas monedas.

Las primeras copias de Marcos contienen numerosas variaciones textuales respecto a cuál fue el discípulo a quien Jesús llamó para que se levantara del banco de los tributos —en algunos textos, el discípulo llamado es Jacobo hijo de Alfeo—, lo que ha llevado a un especialista a considerar



que la asumida historicidad de esa escena es, como mínimo, «problemática». Si bien Marcos y Lucas incluyen la llamada de Leví del banco de los tributos, no incluyen a éste en su lista de los doce, lo que parece sugerir que los autores de esos dos evangelios consideraban a Leví como discípulo de pleno derecho de Jesús, pero no un miembro de los doce. Aunque varios padres de la Iglesia (entre ellos Orígenes y Clemente de Alejandría) creían que Leví y Mateo eran discípulos distintos, la tradición ha evolucionado por lo general hasta aceptar que el publicano del banco de los tributos que recibió la llamada de Jesús tenía dos nombres: Mateo (su nombre griego) y Leví (su nombre semítico). Pero «Mateo» no es un nombre griego: *Matthaios*, que es la transliteración de la versión griega de ese nombre, es de hecho un diminutivo del nombre hebreo *Mattityah* o *Mattityahu*, que significa «regalo de Yavé», y no se sabe de muchos judíos del siglo I que usaran dos nombre semíticos de ese modo.

Los especialistas conservadores W. F. Albright y C. S. Mann sostienen que «Leví» no era un nombre propio sino una designación tribal que con el tiempo pasó a considerarse personal. Según esta idea, Marcos y Lucas malinterpretaron una tradición en la que Mateo el Levita recibió la llamada estando en el banco de los tributos, y llamaron a esa escena «Llamamiento de Leví». Otros estudiosos han propuesto que el autor del Evangelio según San Mateo, conocedor de una tradición según la cual el apóstol llamado Mateo era publicano, confundido por el tratamiento que hace Marcos del llamamiento de Leví, y sin saber qué hacer con la afirmación de Marcos de que Leví era un hijo de Alfeo, cambió el nombre de Leví por el de Mateo. Si ello ocurrió en un momento temprano de la composición de Mateo — digamos que antes de que quedara definitivamente fijada pero después de que hubiera pasado a asociarse con Mateo—, la decisión tiene sentido, pues añadía al evangelio un plus de autenticidad.

En consecuencia, mayoritariamente, las menciones tempranas de Mateo el apóstol están relacionadas con el hecho de haber escrito uno de los evangelios, aunque tanto Ireneo como Clemente de Alejandría lo mencionan brevemente en el contexto de haber evangelizado en Judea. Según Eusebio, Papías, el autor cristiano de principios del siglo II, escribió: «Mateo compiló los dichos [*logia*] en lengua aramea, y todos los tradujeron lo mejor que

«pudieron». En este punto se detecta un curioso y revelador tono defensivo por parte de Papías. El texto con los «dichos» de Mateo parece haber sido cuestionado por sus divergencias interpretativas, que Papías, al parecer, intentaba atribuir a dificultades de traducción. En todo caso, nunca ha estado del todo claro a qué se refería cuando hablaba de «dichos». Se desconoce la relación existente entre esos textos, que Papías atribuía tanto a Marcos como a Mateo, con los evangelios canónicos. Tal vez fueran versiones tempranas de éstos, pero también podrían tener poco en común con ellos.

En *El pedagogo* de Clemente de Alejandría, un tratado breve sobre ética cristiana escrito hacia principios del siglo III, se presenta a Mateo como ejemplo de persona con una vida moderada y controlada, que era la que Clemente más valoraba en sus correligionarios cristianos. Éste creía que los alimentos «más convenientes» eran aquellos «aptos para su uso inmediato sin fuego», y sostenía que depender demasiado de la comida cocinada llevaba a albergar un «demonio del vientre» que, para Clemente, era «el peor y el más funesto de los demonios». Clemente proseguía: «Es, sin lugar a dudas, mucho mejor ser feliz que cohabitar con un demonio. Y la felicidad está en el ejercicio de la virtud. El apóstol Mateo se alimentaba de semillas y de frutos secos, de legumbres, pero sin probar jamás carne».

Que se creyera que Mateo era vegetariano es una afirmación históricamente más interesante de lo que a primera vista pudiera parecer. Una fuente antigua sostiene que Jacobo el hermano de Jesús era vegetariano, y varias sectas ultraascéticas del primer cristianismo judío, entre ellas una rama de los ebionitas, también lo eran, supuestamente. Ireneo, por su parte, escribió que Mateo escribió originalmente su evangelio «en la lengua de los hebreos», y en *Contra las herejías*, rebatía a un grupo de cristianos que «sólo usan el Evangelio según San Mateo». También Orígenes destacó que el Evangelio según San Mateo «se publicó para creyentes de origen judío, y se compuso en arameo». Prácticamente todos los padres de la Iglesia creían que el de Mateo fue el primer evangelio en ser escrito y que, originalmente, se redactó en hebreo o en arameo, expresamente para los judíos. Esas ideas de partida se mantuvieron aproximadamente durante mil quinientos años, hasta que en el siglo XIX llegaron las primeras dudas serias. A pesar de ello, vemos que pensadores cristianos de los siglos II y III reconocían que el evidente

«carácter judaico» del Evangelio según San Mateo tenía que ver con el «carácter judaico» de su público original. Y también vemos que muchos padres de la Iglesia veían ese hecho, en el mejor de los casos, con una ligera incomodidad.

Hacia mediados del siglo IV, muchas ideas sobre Mateo y su evangelio ya se habían institucionalizado. Jerónimo, uno de los pocos autores en lengua latina que pasó un tiempo considerable entre cristianos orientales, destacó sin atisbo de duda que Mateo escribió su evangelio en Judea «para aquellos circuncidados que creían». También mantenía que el evangelio había sido traducido al griego desde el hebreo, aunque se desconocía por quién. Según Jerónimo, Mateo seguía «la autoridad» de la versión hebrea de las escrituras judías, y no tanto de la Septuaginta griega. Jerónimo llegaba a afirmar que había tenido «la ocasión de copiar» la versión original hebrea del Evangelio según San Mateo, que decía haber recibido de «nazarenos» que vivían en la actual Alepo.

La mayor parte de las afirmaciones de Jerónimo sobre la procedencia hebrea de Mateo se han refutado convincentemente. Los especialistas, en su mayoría, creen hoy que, en el mejor de los casos, Jerónimo exageraba su familiaridad con la versión hebrea «original» de Mateo. (En su obra, Jerónimo aseguraba haber traducido obras completas que podrían no haber existido nunca.) Lo que la mayor parte de los especialistas cree es que el evangelio que Jerónimo decía haber traducido en su totalidad, si bien relacionado con Mateo, no era ni una versión original ni siquiera una glosa a Mateo. Se trataba, más bien, de un evangelio específico, escrito en una lengua semítica y, al parecer, usado por cristianos nazarenos. En todo caso, la fascinación cristiana por esa copia «original» del Evangelio según San Mateo se mantuvo hasta bien entrado el medievo, y Santiago de la Vorágine refiere la leyenda según la cual una copia «escrita» de puño y letra de Mateo fue descubierta entre los huesos de Bernabé y usada para sanar a todo el que entrara en contacto con ella.

A diferencia de Juan, el otro apóstol y evangelista, se suponía que Mateo había escrito muy pocas obras, ya fueran éstas canónicas o apócrifas. Un texto, conocido hoy como el Evangelio del Pseudo-Mateo, es una mezcla confeccionada en el siglo VIII, o IX, a partir del Protoevangelio de Santiago y

del Evangelio de la Infancia de Tomás. Se escribió claramente para potenciar el culto a María, y uno de sus autores o confeccionadores le añadió una carta espuria de aval introductorio a cargo de Jerónimo que, irónicamente, había escrito largo y tendido contra el Protoevangelio de Santiago durante toda su vida. El Libro de Tomás el Contendiente, un texto copto de «dichos» del siglo III que hace hincapié en la importancia de la abstinencia sexual, dice haber sido escrito bien por Mateo, bien por Matías, pues entre los primeros narradores cristianos existía una creciente confusión sobre quién era quién.

Una leyenda incluida en el Pseudo-Abdías sostiene que Mateo viajó hasta Etiopía y se alojó con el tesorero etíope al que Felipe convierte al cristianismo en Hechos de los Apóstoles. Allí, Mateo se tropieza con un rey pagano llamado Aeglipo, contra cuyos dos hechiceros, portadores de serpientes, Zaroés y Arfaxat, Mateo combate. Los vence al momento y los envía a Irán, donde posteriormente se encuentran con Simón y Judas. Una vez derrotados esos dos magos, Aeglipo y su familia no tardan en convertirse al cristianismo. Así pues, según esta leyenda, Mateo fue quien instauró la Iglesia etíope. Dicha leyenda concluye mencionando que Mateo vivió muchos años en Etiopía, hasta que fue apuñalado por la espalda por un agente del hermano de Aeglipo, al que Mateo había prohibido casarse con una monja.

### III

La última vez que había visitado Asia Central había sido en la primavera de 2003. En aquella ocasión, en el bar de un hotel de Taskent, me puse a hablar con un belga que trabajaba para el Fondo Monetario Internacional. Aquel hombre detestaba Uzbekistán (detestaba estar allí, detestaba trabajar allí, detestaba el gobierno, detestaba la policía y detestaba la situación política, que por cierto aún habría de empeorar). Pero aquel hombre se cuidó mucho de destacar lo mucho que adoraba Kirguistán, país al que se desplazaba siempre que podía. «Eso sí es un país», me dijo.

Yo ya había estado un par de veces en Kirguistán durante mis viajes por Asia Central, y a mí también me había encantado el tiempo que había pasado entre sus montañas y entre sus gentes, casi invariablemente hospitalarias. Los kirguises eran duros sin resultar demasiado agresivos, y muchos de ellos parecían bastante infelices, pero no hasta el punto de transmitirte su infelicidad. Sin embargo, desde mi última visita al país habían cambiado muchas cosas, entre ellas el gobierno, tras el derrocamiento de dos regímenes despóticos. En alguna ocasión se había hablado de guerra civil, había habido protestas airadas contra una base militar estadounidense, y las relaciones con la vecina Uzbekistán habían empeorado considerablemente. Uno de los jóvenes que trabajaba en mi hotel, de etnia uzbeka, me había dicho (cuando yo intenté practicar con él mi uzbeko, cada vez más oxidado): «No sé si lo sabe, pero los kirguises y los uzbekos no somos hermanos en este momento».

Teniendo en cuenta la inestabilidad política interna de Kirguistán, esperaba que me encontraría el país que tanto amaba convertido en un pequeño Estado policial. Cuando Andrei y yo salimos de Biskek hacia las siete de la mañana, en un coche conducido por Igor, el conductor que habíamos contratado, nadie nos detuvo. No pasamos por ningún control. En Taskent, en 2003, te paraban al menos tres veces cuando intentabas salir de la ciudad —había puntos de control hasta en los puntos de control—. A medida que Biskek desaparecía a nuestras espaldas, le dije algo a Andrei sobre que aquella falta de puestos de control me parecía una muestra de la gran apertura de la cultura kirguisa.

—Hay muchos controles en el sur —dijo Andrei—. Ahí abajo hay pueblos enteros rodeados de tanques. —Se quedó un momento mirando por la ventanilla—. Pero bueno, no sé, tal vez si tuviéramos más controles no tendríamos tantas revoluciones.

La revolución kirguisa de los tulipanes, que tuvo lugar en 2005, consiguió que el país se librara del presidente Askar Akayev y su vampírica familia de defraudadores. Yo, en mi primer libro, me refería a Akayev, que había sido profesor de física y el primer presidente del Kirguistán independiente, como el líder «más liberal» del Asia Central postsoviética. Cuando el pueblo kirguís empezó a rebelarse contra el régimen de Akayev en 2004, descubrió con asombro que eran pocos los miembros de su acosada

policía y de sus cuerpos de seguridad internos a los que aún les quedaban ganas de defender el sistema. Finalmente, los manifestantes kirguises se encontraron en el salón principal del palacio presidencial de Kirguistán que, como el nuestro, también se llama Casa Blanca. Cuando se descubrieron los diarios personales del presidente Akayev (que había huido a Rusia), el alcance de su enriquecimiento personal a expensas de sus empobrecidos paisanos salió a la luz.

A Akayev le sucedió Kurmanbek Bakiev, cuyo principal apoyo provenía del sur de Kirguistán. Sus muchas promesas incumplidas, una elevada tasa de paro, una economía muy maltrecha y, más adelante, disturbios raciales en los que participaron uzbekos y kirguises en el sur del país llevaron a una escalada de protestas generalizadas y a semanas de violenta inestabilidad. (El exterior de la oficina del fiscal chamuscada, atacada por los manifestantes como símbolo de todo lo que iba mal en el régimen, aún era visible en la plaza de Ala-Too de Biskek.) Bakiev, que dimitió en 2010 y huyó a Bielorrusia, fue sustituido en el cargo por su ministra de Asuntos Exteriores Roza Otunbayeva, una importante figura de la oposición durante la Revolución de los Tulipanes y, según muchos, un ser humano relativamente decente (aunque es posible que dentro de diez años también tenga que lamentar mi crédula admiración por ella). Sobre Otunbayeva, Andrei me dijo:

—No le dejarán presentarse a la reelección, así que evidentemente va a intentar robar todo lo que pueda ahora.

Me decepcionó oír cosas malas sobre ella, aunque sólo fuera porque Kirguistán necesitaba y merecía un respiro. Igor prestó atención al oír que hablábamos de Otunbayeva, porque él también tenía una opinión sobre ella, Yo no confiaba demasiado en las opiniones de Igor. En ninguna. Fingía gran ofensa cada vez que yo me abrochaba el cinturón de seguridad, por ejemplo, afirmando que él era un conductor buenísimo y que, por tanto, no me hacía falta llevarlo, y después le preguntó a Andrei si yo era de la CIA. El único CD que llevaba en el coche era una cosa que llevaba por título *Hans Zimmer Presents*, aunque ninguna de las canciones (*el tema de Hawai 5.0*, *el tema de Carros de fuego*, *el tema de Expediente X*, *True*, de Spandau Ballet) tenía nada que ver con Hans Zimmer.

Mientras Igor proclamaba su opinión sobre Otunbayeva, Andrei traducía diciendo cosas como: «Y ahora está diciendo un montón de chorradas, básicamente». Por más que me intrigara Igor, sólo habría recomendado sus servicios como chófer a mis más encarnizados enemigos. A Igor le encantaba cambiar de canción en el CD de *Hans Zimmer Presents* en el momento en que adelantaba a otro vehículo. De hecho, dejaba las maniobras más complicadas, las que requerían prestar más atención (bajar la ventanilla, volverse para hablar conmigo), para los momentos en los que adelantaba a otros coches, preferentemente en curvas sin visibilidad.

Cuando ya estábamos a unos kilómetros de Biskek, Igor le dijo a Andrei que podía organizarme un encuentro con una prostituta y le insistió que me preguntara si quería una. Me resultó incómodo, aunque no sorprendente, saber que todos los estadounidenses a los que había llevado en su coche, excepto dos, «se volvían locos», según su propia expresión, por las prostitutas locales. Cuando Andrei le dejó claro que yo no tenía interés por las prostitutas, Igor le preguntó si creía que yo era gay. «Si es gay —dijo Igor antes de que Andrei, asombrado, pudiera responder— tenemos un problema muy gordo.» Cuando Andrei me contó todo aquello ese mismo día, más tarde, una parte de mí habría querido ir a decirle a Igor que era un agente gay de la CIA llegado para dismantelar las redes de prostitución que manejaban taxistas por cuenta propia, pero mi temor a morir apaleado por una barra de hierro y abandonado en una cuneta fue más fuerte que yo.

El día anterior había nevado durante horas en Biskek y sus alrededores. Las espectaculares montañas que nos rodeaban estaban cubiertas de nieve, y el cielo, de un blanco quemado, las hacía invisibles. A medida que avanzábamos, las temperaturas empezaban a subir, y poco a poco, en las partes bajas de las montañas empezaron a verse primero porciones pequeñas, después franjas enteras de verdor. A los pies de las laderas se agrupaban algunas chimeneas y edificios industriales. A las nueve de la mañana, tras las cumbres ya se habían formado inmensas nubes. Siguieron ascendiendo y cubrieron las cimas como halos desgarrados. Algunas de las montañas más altas conseguían asomar sobre aquella capa de nubosidad y creaban heridas de un azul intenso. Al cabo de pocas horas entrevimos Issyk-Kul por primera

vez. Al principio, sólo apareció una porción curvada del agua, como una hoz. A medida que se iba haciendo visible, el lago era una pradera de cristal plateado reverberando al sol.

El gobierno kirguís se toma la clasificación de «hábitat natural» de Issyk-Kul bastante en serio, como se aprecia cuando uno accede a la zona protegida y pasa bajo un gran arco sobre el que se lee: ENTRADA BIOSFERA. Con un diámetro de 450 kilómetros, el lago es el décimo del mundo por su tamaño. Su nombre (Lago Caliente) deriva del curioso hecho de que no se hiela nunca, por más frío que sea el invierno y por más metros de nieve que se acumule en el paisaje montañoso que lo rodea. Se ha aventurado que la peste bubónica que acabó con el 50 por ciento de la población europea en el siglo XIV pudieron extenderla los mercaderes que se detenían en una importante etapa de la Ruta de la Seda situada en las costas de Issyk-Kul. Qué asociación histórica tan desgraciada para un lugar tan hermoso y solitario. Ahora ya avanzábamos por la orilla del lago, donde se sucedían unos alojamientos pequeños que, en su pulcritud, recordaban casi a la bahía de Chesapeake. Andrei me dijo que si hubiera estado allí hacía un mes, podríamos haber visto a la élite de Biskek navegando en el lago con sus veleros. El agua, ahora que estábamos tan cerca de la orilla, parecía inmóvil, con una quietud otoñal, grisácea.

No tardamos en seguir por una carretera flanqueada por unos álamos altos, perfectamente espaciados. A veces los árboles se separaban más y nos dejaban ver aldeas lejanas, o cementerios musulmanes. Igor adelantaba mucho, porque en aquella carretera había más animales que coches. Entre las criaturas contra las que estuvimos a punto de estrellarnos: varias ovejas, una vaca, dos caballos y una cabra. Entre las criaturas contra las que, de hecho, nos estrellamos: un pollo, dos cuervos y un perro. (El perro sobrevivió. El pollo no. La suerte de los cuervos no nos quedó clara.) En un determinado momento, Igor tuvo que bajarse del coche para espantar a una manada de caballos plantados en medio de la carretera. Uno de ellos se volvió hacia Igor y relinchó cuando éste le dio una palmada en el lomo. Andrei y yo presenciábamos aquella confrontación muy entretenidos desde el interior del todoterreno.



La mayoría de las aldeas que dejábamos atrás eran poco más que hileras de caravanas fijas a ambos lados de la carretera. Casi todas ellas podían recorrerse de punta a punta en veinte segundos de carrera. Uno podía plantarse en medio de aquellas localidades y contar presencialmente el número de habitantes que tenían.

El pueblo que creíamos que estábamos buscando se llamaba Svetly Mys, que significa «Cabo Brillante» en ruso. Como casi todos los sitios de Asia Central, a Svetly Mys se le había dado otro nombre tras el hundimiento de la Unión Soviética. Ahora se llamaba Ak Bolun, que significa algo así como «Caballero Blanco» en lengua kirguís. Aunque Ak Bolun se encontraba a casi cuatro kilómetros de la orilla del lago, su anterior nombre ruso sugiere que en otro tiempo había estado más cerca del agua. Tras conversar con algunos aldeanos, descubrimos que en realidad nosotros no buscábamos Svetly Mys ni Ak Bolun, sino otra localidad cercana que se llamaba Kurmanty, que también era el nombre de un pequeño río que la separaba de Ak Bolun. La gente de Ak Bolun insistía en que era en Kurmanty donde se habían llevado a cabo todas las excavaciones recientes. Antes de iniciar formalmente nuestra búsqueda del monasterio de la Hermandad Armenia, decidimos acercarnos en coche a Karakol, la capital regional, para comer algo.

Los bulevares de Karakol eran amplios, soviéticos —canales venecianos rellenos con cemento—. Era evidente que la ciudad atraía a turistas y extranjeros: muchos de los carteles estaban en inglés, y un pequeño porcentaje de los cajeros automáticos funcionaban. Cuando aparcamos frente al restaurante al que Andrei quería ir, vi que su especialidad era el *balikh* (pescado). Yo sabía por (mala) experiencia que la mejor opción ante la idea de comer en un restaurante de marisco y pescado en Asia Central, tan lejos del mar, era fingir un infarto y salir corriendo hacia el hotel en cuanto tus amigos salieran en busca de una ambulancia, pero Andrei me aseguró que aquel pescado era fresco, recién pescado en Issyk- Kul, que, según me dijo, «no está contaminado».

Una vez dentro, Igor y Andrei pidieron demasiada comida, entre la que sobresalía un cubo de sopa de pescado aromática. Comer más de la cuenta era costumbre en Kirguistán, pues aquella era una tierra de cuyo héroe nacional, Manas, se dice que se comió un cordero entero al nacer y una docena cuando

cumplió los doce años. Tras el almuerzo se inició en serio nuestra búsqueda del monasterio de la Hermandad Armenia. Gracias a un amigo guía de Andrei, sabíamos algunas cosas sobre el lugar de la excavación. Una de ellas era que las supuestas catacumbas que en otro tiempo conducían al monasterio desaparecido eran todo lo que se había excavado, y todo lo que podía explorarse. También sabíamos que el terreno sobre el que supuestamente se había erigido el monasterio se había vendido hacía aproximadamente un año, lo que implicaba que el lugar de la excavación se consideraba ahora propiedad privada. Sabíamos que la entrada a las catacumbas quedaba «a la izquierda» mirando hacia Issyk-Kul, y según nos habían dicho eran visibles desde la «carretera principal». Por último, sabíamos que un miembro del equipo arqueológico había plantado una gran cruz de madera cerca del acceso a las catacumbas. De todos modos, a la hora de la verdad, resultó que todo lo que creíamos saber sobre el lugar de la excavación era inexacto.

Paramos en el centro geográfico de Kurmanty y descubrimos que, a mediodía, en aquella localidad había dos clases de personas en sus casas: los ancianos que inspiraban temor y los jóvenes de los que no se podía obtener la más mínima información. Ni unos ni otros tenían la más remota idea de dónde se situaban las excavaciones: casi todos aseguraban no haber oído hablar nunca de ellas. Aquello parecía algo raro: el supuesto lugar del monasterio aparecía en muchos libros, incluidas varias guías de viajes sobre Asia Central. Yo ya había pasado en otra ocasión por la zona de Issyk-Kul y había oído hablar del supuesto lugar de reposo de Mateo a un guía autónomo que se ofreció a llevarme hasta allí, lo que me dio mi primera idea de escribir un libro sobre las tumbas de los apóstoles. Además, la BBC International había estado ahí y realizado un reportaje sobre las excavaciones. Yo no entendía que un equipo de rodaje o el autor de una guía de viajes occidental pasaran por aquellas aldeas diminutas, hospitalarias, preguntando sobre apóstoles y monasterios y no hubieran quedado grabados en la memoria local durante tres generaciones.

Después de que una señora mayor, bajita, que al sonreír nos mostraba una hilera de dientes de oro, nos dijera que nunca había oído hablar de ninguna excavación en el pueblo en el que se había pasado la vida entera, le pedí a Andrei que reformulara la pregunta. Él se volvió hacia mí al instante:

—¿Qué quieres decir? Ya he preguntado por el monasterio.

—Pero ¿has mencionado a Mateo?

—Sí —dijo él—. Por supuesto.

—¿A Mateo el apóstol?

Andrei se echó a reír.

—No creo que sepa nada.

Miré a la mujer, que se encogió de hombros, como si hubiera entendido.

—Esto es muy raro —dije yo.

—Estoy de acuerdo en que es extraño. Pero si no lo sabe, no lo sabe.

Regresamos al todoterreno de Igor y condujimos por una pista de tierra. Llevábamos una hora preguntando por ese lugar, y el conductor empezaba a enfadarse. Andrei me proporcionó una traducción apresurada.

—Dice que los kirguises son ignorantes. Ése es su problema, dice. Ya no entienden bien el ruso. Dice que tal vez, si no le cambiaran el nombre a todos los pueblos, la gente sentiría algo de conexión con su pasado.

Se me escapó un suspiro.

—Bastante elaborado, viniendo de un ruso.

Andrei también suspiró.

—Eso es lo que dice él. No dispires al mensajero.

Nos detuvimos junto a una señora de mediana edad y aspecto desgraciado que caminaba por el camino cargando con una maleta mediana, muy llena. Dijo conocer una señal que había un poco más adelante en la carretera que informaba oficialmente del monasterio. Cerca de donde la vía pasaba junto al río Kurmanty encontramos la señal de la que nos había hablado: SIT [sic] OF KORMENTU [¿sic?] ANCIENT SETTLEMENT. Giramos en la carretera indicada. Igor seguía refunfuñando ante lo inútil de nuestra misión. Algo más adelante vimos a unos niños kirguises que se empujaban unos a otros montados en unas carretillas. La reacción de Igor ante la escena me resultó asombrosa: aceleró todo lo que pudo y dirigió el todoterreno hacia ellos. Yo le aconsejé que no volviera a hacer aquello nunca más mientras yo fuera su pasajero y le prometí que, si lo hacía, no le pagaría. Igor no dijo nada más en todo el día.

Seguimos por aquel camino, pero no encontramos ningún otro cartel que anunciara ningún ANCIENT SETTLEMENT. Encontrar una señal que anunciara la existencia de algo que luego resultaba no existir no era lo más raro que podía ocurrirte en Asia Central, tierra de autoestopistas de siete años y de hoteles y restaurantes cuyas ventanas estaban llenas de pegatinas de VISA y MasterCard pero cuyos empleados se negaban a aceptar VISA y MasterCard. En una curva apareció una mujer mayor que llevaba un pañuelo rojo en la cabeza y que se dedicaba a recoger hierbas en un campo. Igor ya había parado el todoterreno y se dirigía hacia la mujer cuando Andrei aún no había tenido tiempo de desabrocharse el cinturón de seguridad. Yo también me bajé del coche, como si temiera que Igor fuera a darle un golpe en la cabeza a la señora, o algo así. Pero no sólo no lo hizo, sino que la saludó respetuosamente con un «*Assalom Aleikum*». Como era de esperar, ella nunca había oído hablar de ningún «asentamiento antiguo» en aquella carretera. Cuando volvimos al coche, Andrei dijo que de todos modos debíamos seguir hasta el final del camino.

—¿De qué sirven los viejos —dijo Andrei, claramente frustrado— si no saben nada?

Al final de la carretera encontramos una antigua fábrica soviética tan absolutamente abandonada que se parecía más a uno de esos mapas de videojuego de disparos en primera persona que a un lugar que hubiera funcionado nunca como lugar de fabricación de nada. La zona estaba rodeada de vallas metálicas caídas y de tramos de cemento que parecían haber sucumbido a las catapultas de un ejército medieval invasor. La fábrica se encontraba a la orilla del lago. Más lejos, cerca de unos muelles de descarga, el brazo oxidado, tetánico, de una grúa rota se hundía en el agua, y me llevó a pensar que tal vez ninguna otra fuerza de la historia había hecho más por la causa de la destrucción sistemática de las orillas que el comunismo. Me asombró descubrir la puerta lateral de la fábrica cerrada con candado, junto a la que se extendía una hilera de ventanas abiertas, con los cristales rotos. Regresé al todoterreno campo a través y pisé una boñiga de caballo aún tibia, varias veces mayor que mi pie. Me limpié como pude el zapato en las aguas del lago, mientras unos patos pasaban en vuelo rápido y rasante. Oía a Igor riéndose desde el coche.

Andrei tuvo una idea. Dijo que teníamos que volver en coche hasta el punto medio entre la fábrica y Kurmanty, bajarnos del todoterreno y caminar en direcciones opuestas hasta que encontráramos la entrada a las catacumbas. Su idea era mejor que la mía, que consistía en atacar físicamente a Igor.

El paisaje, en aquel punto medio, sorprendía por sus ondulaciones. Había zonas pantanosas que no se veían a simple vista, encajadas entre las colinas. Yo llevaba un teléfono móvil de prepago que había comprado en Biskek y lo usaba para mantenerme en contacto con Andrei mientras peinábamos la zona en busca de la entrada a las catacumbas.

Cuando nos habíamos alejado lo bastante del coche, le dije:

—Igor es un capullo. Cuando se ha quejado de que los kirguises no hablaban ruso... ¿Y él? ¿Habla kirguís?

—Pero es que la gente a la que hemos conocido no hablaba ruso demasiado bien...

—¿Y eso te ofende?

—En realidad no. Aunque a nosotros nos iría bien que lo hablaran.

—¿Ves algo? ¿Algo?

—No veo nada que se parezca a un monasterio antiguo ni a unas catacumbas.

—Se suponía que se veía desde la carretera, ¿no?

—Eso fue lo que me dijo mi amigo.

—...

—...

—¿Y qué ves ahora?

—Nada. Estoy meando.

—Genial. Yo estoy viendo unas ranas. Veo un humedal.

—Sí, yo también lo veo.

—¡Pero si la BBC grabó imágenes de ese maldito monasterio! ¿Por qué es tan difícil de encontrar?

—No tengo respuesta.

—¿Tú también ves, en las colinas por las que caminas, estas marcas tan raras en el suelo?

—Sí. No son marcas. Son los caminos que usan las vacas para caminar por las laderas.

—Ah, sí, tienes razón. De hecho, estoy viendo una vaca soltando diarrea por el culo.

—Te aconsejo que te apartes.

—Gracias.

—...

—...

—Bueno. Aquí no hay catacumbas. No hay ruinas. No hay ningún asentamiento antiguo.

—¿Nos vemos en el coche?

—Está bien.

Decidimos volver a nuestro hotel de Karakol y regresar al día siguiente. Sin embargo, cuando ya estábamos cerca de la carretera principal vimos a un kirguís joven montado en moto.

—¡Para! —le ordenó Andrei a Igor.

Al parecer, Andrei tuvo una corazonada con ese joven, que resultó acertada, pues no sólo había oído hablar del monasterio y las catacumbas, sino que sabía más o menos dónde se encontraban. Nos habíamos equivocado de carretera, dijo. La que nos interesaba era el segundo camino de tierra desde la carretera principal (en otras palabras, el camino en el que no había ningún cartel que anunciara ningún asentamiento antiguo). El joven dijo que teníamos que seguir por aquel camino un kilómetro y medio, más o menos, y que entonces veríamos un camión. Las catacumbas y las zonas excavadas estaban por ahí, más allá de aquel vehículo.

Hicimos lo que nos dijo y avanzamos por aquel camino sin asfaltar y lleno de baches. Pasamos junto a un redil de ovejas y unas casas muy pequeñas, y entonces vimos, en un valle en miniatura, justo debajo de un repecho cubierto de hierba, el camión del que nos había hablado el chico. Nos bajamos del todoterreno y seguimos caminando por el camino. Nos detuvimos al llegar a una reja cerrada con candado, con alambradas a ambos lados. El camión parecía llevar ahí parado desde la independencia de Kirguistán. Las ventanillas eran de plástico transparente y las habían fijado con cinta aislante, pero la cola se había secado, y el plástico golpeaba constantemente los marcos. El tráiler era la pieza central de la pequeña granja

que se extendía a su alrededor. Había unas cuantas vacas que comían hierba sin parar, y una cabra que se acercó balando hasta la reja, como para advertirnos de que no entráramos.

Andrei se acercó más a la alambrada y vio que, en un punto, podía separarse lo bastante como para que pasara una persona. Ni siquiera nos planteamos si debíamos entrar por ahí o no. Yo sujeté la alambrada abierta, y luego él hizo lo mismo para que me colara yo. Ya estábamos oficialmente allanando una propiedad privada.

—¿En América podrían dispararnos por hacer algo así? —me preguntó Andrei.

—Pues la verdad es que sí. Podrían.

—Aquí sólo te dan una paliza.

Nos pareció haber encontrado la entrada a las catacumbas cuando vimos un techado de madera bastante bien construido en un extremo de la granja. En realidad aquello resultó ser una especie de barbacoa. Seguimos por el único camino que vimos, que llevaba a un brazo tranquilo del lago. Los patos nadaban junto a nosotros. Unos peces grandes, de color naranja, serpenteaban entre las eneas que poblaban la ribera.

Aquél parecía otro mundo, un mundo en que la catástrofe del comunismo del siglo xx no había hecho mella. Al otro lado de aquel saliente del lago, que se ensanchaba hasta parecer un río, vimos a dos pastores kirguises. Ellos también nos vieron a nosotros. De hecho, nos estaban observando. Andrei dijo:

—Seguro que están pensando: «¿Pero qué hacen ahí esos gilipollas?».

El camino bordeaba dos colinas con forma de mama y llevaba a un delta en el que el brazo del lago se dividía en dos. Es decir: a ninguna parte. Regresamos al todoterreno y encontramos a Igor conversando con un kirguís ya mayor, bigotudo, cuyo rasgo más interesante, para mí, era ser el primer hombre que veía en mi vida con traje y corbata a pesar de ir a caballo. El viejo, que hablaba ruso muy bien, lo sabía todo sobre el monasterio y sobre las recientes excavaciones.

—Estuvieron por aquí en abril —dijo con precisión tranquilizadora.

Nos juró que la entrada a las catacumbas estaba, sí, por ahí, por ahí atrás, y llegó a dibujarnos un mapa en el suelo. Andrei y yo volvimos a meternos por el hueco de la alambrada y lo intentamos de nuevo.

Inmediatamente después del delta del lago, Andrei empezó a caminar más deprisa, diciendo que sabía exactamente dónde estaban las catacumbas. Le dejé adelantarse, y me perdí en una de las dos grandes colinas con forma de mama que habíamos visto antes, las dos auténticas selvas llenas de unas hierbas altas, de hojas cortantes y amarillas. Yo ya había perdido casi la esperanza de encontrar las catacumbas cuando oí que Andrei, moviéndose de un lado a otro en la otra colina, me gritó:

—¡Lo he encontrado!

Casi se había tropezado con la entrada, que no era tanto una entrada como un hueco que parecía abierto con dinamita en la ladera de la colina. Alguien había cubierto parcialmente aquella abertura con ramas y hojas. Miramos hacia el interior, pero resultaba amenazador, terrorífico, porque la oscuridad, en la vida real, es así, amenazadora, terrorífica. Andrei me preguntó si llevaba linterna.

—Lo siento —le dije—. No.

—Deberías llevar linterna.

—¿En serio? Ni que llevara varios años visitando tumbas de apóstoles.

—Que sepas que entiendo el sarcasmo americano —dijo Andrei, y se metió dentro.

Yo le seguí, agachándome para no darme con la cabeza en el techo. Casi al momento nos detuvimos los dos. A veinte metros de donde nos encontrábamos: un haz de luz. Al lado, a nuestra izquierda: un pasadizo que conducía a una oscuridad aún mayor. Al otro lado: lo mismo. Yo había estado en muchas catacumbas a lo largo de mi vida. Aquéllas no eran los lugares acogedores, iluminados por antorchas, que se encontraban a las afueras de Roma. Aquél era un sitio cerrado, hostil, con el suelo sucio e infestado de arañas y ciempiés, tan poco interesado en su propia historia como en conseguir que nuestra exploración resultara más cómoda.

Afuera, el sol se ponía al borde de un cielo cárdeno. Decidimos regresar a la mañana siguiente, con linternas.



## IV

Fuera quien fuese, el autor del Evangelio según San Mateo tenía cierto dominio del griego y sentía una clara familiaridad y comodidad con las escrituras judías. Así pues, los especialistas, en su mayoría, lo consideran un miembro educado de la diáspora judía, probablemente de formación farisea. En ese sentido, el Evangelio según San Mateo tiene bastante en común con los escritos de Pablo, tal vez porque su autor, como él, provenía de un entorno fariseo. Tanto Pablo como el autor de Mateo estaban decididos a reflejar la misión, la vida y la muerte de Jesús como la experiencia de la nación de Israel de manera subrogada. Mateo demostraba un particular interés en establecer que prácticamente todos los hechos registrados sobre Jesús tenían su base en las escrituras judías. La formulación evangélica que reza: «Entonces se cumplió» se da catorce veces en Mateo, una en Marcos, tres en Lucas y nueve en Juan.

Esa aproximación parasitaria a las escrituras judías tuvo repercusiones intelectuales desastrosas, llevando a los pensadores cristianos posteriores (y a millones de cristianos modernos) a un laberinto ineludible de profecías cada vez que consultaban las escrituras. Ireneo, con aprobación, llamaba a ese fenómeno «las demostraciones de las escrituras», y resultó que aquellas demostraciones estaban por todas partes. Citar textos de prueba o demostración siempre ha sido para los cristianos una manera de establecer la validez rotunda de sus creencias. No parecen haberse molestado en imaginar lo fácil que sería para alguien con un texto de las escrituras al lado elaborar una historia que «cumpliera» lo que la citada escritura pareciera predecir.<sup>4</sup>

Había otros métodos retóricos con los que judíos y cristianos judíos del siglo I daban uso a las escrituras judías. Uno de ellos se llamaba «halajá», que era de inclinación legalista, se recreaba en el comentario y lo específico, y tendía a extrapolaciones muy prolijas (el método que generalmente usaba Pablo). El método de la comunidad de Qumran se aproximaba más al *peshet*, o comentario, que cotejaba fragmentos de escrituras judías (a veces sin relación entre sí, pero que se habían agrupado por temas) a fin de ilustrar un aspecto social, legal o cosmológico sobre el que se estuviera tratando. El *midrash* que usaban muchos maestros judíos en los siglos I y II, era tal vez el

más laxo de todos esos métodos de interpretación, pues permitía a quien hablaba o escribía explorar fragmentos de las escrituras judías a través de parábolas, homilías y metáforas, en ocasiones de maneras sorprendentes o que desafiaban la intuición.

Al escribir su evangelio, el autor de Mateo parece haber combinado el enfoque más abierto del *midrash* con el del *peshet*, más intenso desde el punto de vista textual. Cuando los discípulos se aproximan a Jesús en Mateo y le preguntan por qué, al hablar, recurre a las parábolas, por ejemplo, éste responde: «“Por eso les hablo por parábolas: porque viendo no ven, y oyendo no oyen, ni entienden”». Dicho de otro modo, cuando le preguntan por qué recurre a instrumentos del *midrash*, Jesús recurre al *peshet* citando un pasaje de Isaías. El Jesús de Mateo, más maestro que obrador de milagros, se parece mucho al propio autor de Mateo: dotado para la metáfora pero rígido desde el punto de vista del legalismo; entregado a la autoridad de las escrituras y a la vez consciente de las necesidades humanas de las que las escrituras no hablan expresamente; de mente abierta, al parecer, pero también un tradicionalista inflexible.

Una de las grandes preocupaciones del autor de Mateo era el reino de los cielos, aunque sigue siendo objeto de debate qué quería decir Jesús con esa expresión. Según todos los indicios disponibles, los primeros cristianos entendían el reino como el advenimiento de un mundo gobernado por judíos en el que todas las vejaciones que los acuciaban —ocupación, pobreza, enfermedades (por algo sanaba Jesús)— serían desterradas de la faz de la tierra. A ese fin, Mateo menciona la inminencia del fin muchas veces, y el «lloro» que se producirá. La cuestión del reino en Lucas y en Marcos a menudo resulta dubitativa y ambigua (Lucas parece sugerir en determinado momento que se desarrolla «dentro» del creyente), y en el Evangelio según San Juan vemos que se ridiculiza a la figura de Nicodemo, el partidario secreto de Jesús en el sanedrín, por creer exageradamente en el reino, y se lo representa tan obsesionado con las señales de la venida del reino que no hace nada en concreto para materializar su llegada. El autor de Mateo es, con diferencia, el más claro de los evangelistas respecto a lo que cree que significa el reino de los cielos, y el discipulado era una parte importante de ese mensaje.

Para Mateo, Jesús es tanto el cumplimiento como la encarnación de Israel. Pero también es algo nuevo en esta tierra, algo que escapa la fuerza etno-gravitacional de Israel. Si bien el Jesús de Mateo le dice a los discípulos durante su ministerio: «Por camino de gentiles no vayáis», hacia la mitad del evangelio Mateo cita al profeta Isaías como fuente de estas palabras de Jesús: «Y en su nombre esperarán los gentiles». El Jesús de Mateo también proclama, durante la Última Cena, que «será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin». Tras su resurrección, Jesús dice a sus doce, sin ambigüedades: «Id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado».

Hasta qué punto esos sentimientos encontrados reflejan la creencia del Jesús histórico es algo que no puede saberse, pero éstos sí pueden atribuirse casi con total certeza a la comunidad para la que Mateo escribió su evangelio. Mateo contiene varias pistas internas que indican que su autor, como el autor del Evangelio según San Juan, dirigía sus palabras a una comunidad atormentada y necesitada de guía sobre asuntos clave. Y se diría que una de las cuestiones que más preocupaban a la comunidad de Mateo eran las tensiones entre cristianos judíos y gentiles.

Si el Jesús del Evangelio según San Mateo parece dividido sobre si sus discípulos deben ir en busca de judíos o de gentiles, ello se debe, seguramente, a que esa cuestión aún no estaba zanjada en su comunidad. Antioquía (actualmente en Siria) suele considerarse el lugar en el que se escribió, y la situación probable a la que se enfrentaban los cristianos en la ciudad encajaría con lo que, de manera indirecta, se representa en el Evangelio según San Mateo: una comunidad próspera, étnicamente mixta, de habla griega, con fuertes vínculos con el cristianismo judío. La comunidad de Mateo no era, probablemente, tan autodestructiva como la de Juan, y parece haber coincidido en muchos principios básicos. Pero si algunos miembros de la comunidad de Mateo buscaban convertir a discípulos de todas las naciones y otros creían que Jesús era el cumplimiento perfecto de Israel (ambos postulados aparecen en el Evangelio según San Mateo), no cuesta imaginar cuál debía ser la naturaleza de sus desacuerdos internos.

Mateo es el único evangelista que usa la palabra «iglesia», un dato significativo. También es el único evangelista que usa la palabra «gentil». Podría ser que, para Mateo, la Iglesia alumbrada por los seguidores de Jesús fuera el reino de los cielos, y que la única manera de entrar en él fuera a través de discípulos oficiales de la Iglesia. Desde el énfasis que pone Mateo en el hecho de que Jesús fuera el cumplimiento de las escrituras judías hasta los largos discursos que pone en boca de Jesús en los que éste recalca la importancia de un comportamiento honrado, estamos ante un evangelio cuyo principal impulso argumentativo aboga por la continuidad de la tradición y por el bienestar de la comunidad. «De manera que cualquiera que quebrante uno de estos mandamientos muy pequeños —nos dice el Jesús de Mateo—, y así enseñe a los hombres, muy pequeño será llamado en el reino de los cielos.»

Con todo, la de Mateo no era una comunidad estrictamente igualitaria, y el Jesús de su evangelio se apoya en los conceptos de recompensa y castigo («saldrán los ángeles, y apartarán a los malos de entre los justos, y los echarán en el horno de fuego») mucho más que el de los otros evangelios. (Juan, en cambio, se limita a considerar totalmente irredimible a todo el que no pertenece a su comunidad.) Pero Mateo espera un elevado código de conducta de los discípulos de Jesús, incluso si «el reino de los cielos —dice Jesús en un determinado momento— es semejante a una red, que echada en el mar, recoge de toda clase de peces».

A lo largo de la historia religiosa judía —a lo largo de la historia de todas las religiones— existen tensiones duraderas entre tradicionalistas y modernizadores. Modernizadores fueron probablemente los primeros monoteístas, porque se ha demostrado que las primeras formas de culto judío eran politeístas, y vestigios de ello se conservan en la Biblia hebrea. Tradicionalistas como Macabeo derrotaron a los modernizadores seléucidas que buscaban acercar al judaísmo a un lugar en el que pudiera sentirse cómodo con el helenismo, y tradicionalistas como los zelotes clavaron una daga en el corazón corrupto de los colaboracionistas, modernizando así la aristocracia del templo. Cuando el cristianismo empezó a atraer a más conversos paganos en el siglo II, acérrimos tradicionalistas paganos como Tácito y Celso se mostraron horrorizados.<sup>5</sup> El debate entre tradicionalismo y

modernización vive actualmente en el seno del judaísmo, el cristianismo y el islam. Es y siempre será un debate sobre el pasado y el futuro, sobre las presiones de la herencia y el deseo de constancia. Aunque ese debate atemporal pueda dar como resultado giros improbables (uno de ellos, que un gran modernizador como Pablo era adorado por los tradicionalistas de hoy), el debate mismo nunca se zanjará. Nunca morirá. Resurgirá una y otra vez, con distintos perros llevando parecidos collares, pues toda comunidad comprometida espiritualmente se ve obligada a enfrentarse a lo inevitable de unas creencias nuevas que surgen, y a la deriva de las placas tectónicas de la moral asumida.

El Jesús de los evangelios suele verse como un modernizador, pero el Jesús de Mateo es un tradicionalista conservador en la mayoría de las cuestiones. El Evangelio según San Mateo es, de todos, el que más enfatiza una cuestión en particular: Jesús defiende la ley.<sup>6</sup> Cuando vemos a Jesús replicar a los fariseos sobre diversas cuestiones interpretativas en los evangelios, para el lector moderno es una tentación ver a Jesús como a un atrevido azote contra la hipocresía, a un iconoclasta que pone en su sitio a los fariseos de su tiempo, conservadores, quisquillosos. Pero en el contexto sociorreligioso del siglo I, los fariseos eran vistos como los promulgadores de muchas interpretaciones novedosas de las escrituras (entre ellas una alarmante creencia que tenía que ver con la resurrección del cuerpo). Pero cuando Jesús llama hipócritas a los fariseos, algo que hace en siete ocasiones en Mateo, no es porque no pongan en práctica lo que predicán; al contrario, es porque no respetan la ley tal como la transmitió Moisés. El Jesús de Juan acaba con cualquier vestigio de lealtad a la ley, porque la comunidad de Juan sentía que ésta ya no iba con ellos. El Jesús de Mateo respeta los decretos de Moisés porque, al parecer, su comunidad necesitaba la ley para mantener unidos a judíos y gentiles bajo unos términos que ambas partes pudieran entender y aceptar. A fin de cuentas, eso es lo que son los evangelios: autobiografías accidentales de las comunidades y los autores que los produjeron.

La ley, según Mateo, era el cimiento por el que serían juzgados los discípulos de Jesús. Cuando uno se plantea el tipo de comunidad para el que Mateo escribía —una comunidad que incorporaba a judíos y gentiles, muy

familiarizados con la ley, que intentaban desesperadamente contentar a los extremistas de ambos lados—, el Evangelio según San Mateo pasa a ser un documento de mediación cuidadosamente posicionado, por más que muchas de las posturas que adopte sean conservadoras. En ese sentido, resulta el evangelio más fascinante y conmovedor, pues el tipo de comunidad cristiana al que tantos esfuerzos hacía por contentar y promover resultó ser la más frágil de todo el cristianismo primitivo.

## V

A la mañana siguiente nos fuimos al bazar de Karakol a comprar una linterna. Como no encontramos ninguna, tuvimos que conformarnos con una especie de luz frontal de minero de fabricación china. La discusión no tardó en empezar: ¿quién de nosotros tendría que llevar la luz frontal dentro de las catacumbas? Andrei dijo que a él no tenían por qué obligarlo a llevar algo tan ridículo en su propio país: podía verle algún conocido. Así que la llevaría yo.

Antes de regresar a Kurmanty, Andrei sugirió que hiciéramos una parada en la iglesia ortodoxa rusa del lugar para ver si alguno de los sacerdotes sabía algo del monasterio armenio perdido y su supuesto relicario de Mateo. La iglesia ortodoxa de Karakol tenía más de cien años de antigüedad y era de madera casi en su totalidad; constituía un elemento de orgullo local que apenas unos centenares de clavos mantenían en su sitio. Aunque ahora lucía un aspecto apagado, en otro tiempo había estado pintada de colores vivos, me dijo Andrei, pero sólo los bulbos de sus cúpulas, que parecían turbantes, y sus dinteles, conservaban parte de la policromía original. Como para compensar, la verja metálica que la rodeaba, así como los bancos de los alrededores, estaban recién pintados en tonos azules y verdes chillones. Nos acercamos a la puerta de la iglesia, sobre la que había un cartel.

—No hagas fotos, ni vídeos —dijo Andrei, traduciendo—. No le estreches la mano a nadie. No te metas las manos en los bolsillos.

—Vaya...

—No te sientes con las piernas cruzadas.

—Entendido.

—Las mujeres no pueden entrar con pantalones ni vestidos con escote. Los hombres no pueden llevar sombrero. No están permitidos los pintalabios.

—¿Pintalabios?

—Las mujeres deben cubrirse la cabeza con un pañuelo.

—Entiendo.

—Nada de trajes de baño.

—Eso te lo estás inventando.

—Repito, nada de trajes de baño. Lo pone aquí.

En el interior me encontré con el mundo desnudo y desolado del cristianismo ruso. Allí no había bancos, y sólo los días en que se celebraba algún servicio religioso alguien sacaba unas sillas plegables para los fieles. El suelo era de color naranja, y estaba combado y hundido. Al cerrar los ojos y seguir avanzando, me sentí como si caminara por el terreno ondulado de una colina, no sobre un interior creado por el ser humano. Un número considerable de beatas viejas y fofas paseaban sus piernas varicosas de icono en icono. Me resultaba espantoso pensar en las décadas de privación emocional que habían soportado los cristianos rusos, y en cierto modo admiraba la tenacidad de su fe. Aquellas personas tenían la estatura devastada de los héroes trágicos.

El cristianismo ruso, una imitación descarada del bizantino, había sido destruido casi por completo por los mogoles en el siglo XIII, y una vez más tras la revolución bolchevique. La fe de todos los cristianos rusos venía determinada por una sensación de oposición inevitable, el miedo al encierro, a la destrucción potencial. Era una fe estricta, de obediencia, con una visión de Dios tan imperial como lo era su mística. En esa fe no se conservó nada judío. Perduró algún vestigio griego y romano, pero a menudo se trataba de aspectos ornamentales, como el amor de los rusos por los iconos. No son pocas las tradiciones cristianas rusas que repugnaban a los cristianos de otros lugares, como su costumbre de beber agua bendita, algo absolutamente desagradable de contemplar para alguien que había sido monaguillo... El agua bendita en la que yo sumergía mis dedos de niño era siempre una piscina mineral, tibia, menos potable que un anticongelante para coches.

Avanzamos hasta el centro de la iglesia, donde, sobre un atril, un icono parecía representar a Jesús resucitando a Lázaro. La imagen no era clara, y Andrei no dominaba lo bastante la caligrafía del ruso litúrgico del siglo XIX, ni estaba lo bastante familiarizado con el Nuevo Testamento, como para aclarármelo. Era la primera vez en quince años que Andrei pisaba una iglesia.

—Mi madre cree en su alma —me dijo—, pero no me bautizó. Dicen que los que no están bautizados no tienen la protección de Dios.

—Yo no creo que eso sea así.

—¿Tú estás bautizado?

—Bueno, sí.

—Ah —dijo él—. Entiendo. Entonces para ti es fácil decirlo.

Una mujer rusa que sin duda trabajaba en la iglesia pasó junto a nosotros. Llevaba un pañuelo de topos, unas gafas oscuras enormes, y tenía la boca llena de dientes de oro. Aunque no tenía arrugas, se notaba que era mayor: era de esas mujeres que han pasado la mayor parte de su vida pasando frío dentro de su casa. Le di un codazo a Andrei para que le preguntara si sabía algo del monasterio de la Hermandad Armenia.

Se acercó a ella. Lo primero que le dijo fue que yo estaba escribiendo un libro sobre los doce apóstoles. Apenas hubo pronunciado aquella frase, la mujer me clavó la mirada con gran desconfianza, y en cuanto empezó a hablar, Andrei me dijo:

—Esta mujer es rara.

Estuvo un rato hablando. Andrei, finalmente, me tradujo sus palabras.

—Dice que no tiene derecho a decir nada sobre el tema sin el permiso del sacerdote. Incluso si supiera algo del tema, que no es el caso, hablar de él sería pecado.

—¿Pecado? No puede ser.

Supongo que se me escapó una sonrisa, porque ella volvió a hablar, y esta vez en tono más duro. Andrei volvió a ofrecerme la traducción.

—Y ahora está diciendo que tal vez para ti sea motivo de risa, pero que para ella es bastante serio. Sólo un sacerdote puede ofrecerte la información correcta.

—Por favor —dije yo—, pídele perdón en mi nombre.



—No creo que le importe. Ni que sirva de nada. Igor me ha dicho que, aquí, el sacerdote es un hombre muy estricto.

—Sí, seguro. ¿Y está por aquí?

—No, no está. Está en Biskek.

—¿Puedes preguntarle si ha oído contar que el relicario de Mateo estuviera alguna vez por aquí cerca?

Andrei se lo preguntó, y obtuvo la misma respuesta.

—Sólo puedo hablar con la bendición del sacerdote. Sin esa bendición, no puedo hablar.

Y dicho esto, se alejó de nosotros.

—No ha sido de gran ayuda —dijo Andrei—. Sergei habría encontrado la manera de hablar con esa señora. Habría mencionado los nombres de monjes muy respetados en Rusia, y ella habría hablado.

De nuevo en las catacumbas, me encontraba frente a un lago que no se helaba nunca mientras la nieve caía sobre las montañas desde un cielo azul intenso. No me extrañaba que los mogoles adoraran a las montañas. El aire estaba impregnado de sol, pero a la vez era fresco (como una taza de té caliente en el que se echara un cubito de hielo). Cuando llegamos junto a la alambrada, Andrei me hizo notar que por allí había pasado alguien después de nosotros, ayer, y que lo había vuelto a poner todo en su sitio: la abertura en la verja, por la que nos habíamos colado, no se veía. Pero nosotros volvimos a separar los alambres y pasamos de nuevo. Los animales, en aquella ocasión, permanecieron extrañamente inmóviles, y por un instante nos pareció que una de las vacas iba a embestirnos. En lugar de recorrer el sendero que pasaba entre aquellos bóvidos malcarados, decidimos rodear la granja y acercarnos a las catacumbas por otra vía. Como por allí no había camino, seguimos las marcas visibles en un campo recién labrado.

Me preguntaba quién habría comprado aquellas tierras, y por qué las gentes del lugar parecían no conceder la menor importancia histórica o cultural a aquellas catacumbas. Cuando vivía en Roma, un nuevo descubrimiento en San Pablo Extramuros se convertía en noticia de Reuters. Pero si hasta el primer conocimiento que había tenido de que las reliquias de Mateo habían estado allí me había llegado a través de una alerta de Google. Y en cambio, ahora, años después, nada. Nada que indicara que ese lugar era

importante. No creía que hubiera otro punto vinculado a un apóstol que estuviera tan poco cuidado, tan abandonado. Incluso Aceldama tenía sus visitantes.

Caminamos sobre las colinas, que la lluvia de la noche anterior había transformado en dunas de hierba mojada. Desde las charcas circundantes nos llegaba el croar de sapos, como miles de arcos rotos raspando cuerdas de violín oxidadas. Cuando llegamos a la entrada, Andrei cambió de opinión: llevaría él la luz frontal. Al entrar en las catacumbas y ver lo que había en su interior, entendimos al instante que uno de los túneles que se perdían en la oscuridad se había derrumbado, y resultaba intransitable, mientras que el otro conducía a un espacio lo bastante grande como para que los dos cupiéramos de pie. A la luz del frontal de Andrei, aquella catacumba era tan absolutamente anodina que me eché a reír.

Había reliquias de Mateo en otras partes del mundo. Algunas se custodian en la catedral de San Mateo de Salerno, Italia (según la leyenda, las trasladaron hasta allí desde Etiopía en el siglo XI), y otras se encuentran en Santa María la Mayor de Roma. En contra de lo que aventuran algunas guías de viaje sobre el periplo que habría llevado al apóstol hasta Kirguistán («¿Podría Mateo haber viajado hasta Asia Central y muerto allí?»), nunca ha existido ninguna leyenda que sitúe a Mateo muriendo físicamente en aquellas tierras. La leyenda se limitaba a sostener que unos cristianos armenios se llevaron consigo un conjunto de supuestas reliquias de Mateo. Así pues, toda mención al hallazgo, durante las excavaciones llevadas a cabo por Ploskih, de un sarcófago que pudiera haber contenido el cadáver de Mateo era ridícula. Aun aceptando que las reliquias de Mateo hubieran podido llegar a manos de misioneros armenios, va contra toda lógica pensar que los restos mortales de un apóstol se hubieran confiado a unos cristianos que se dirigían hacia una parte del mundo desconocida para la mayoría de sus correligionarios. Fueran cuales fuesen las reliquias que ese legendario monasterio armenio pudiera haber albergado, seguramente habrían sido pequeñas y pocas en número.

En cambio, la abundancia de arañas que Andrei y yo nos encontrábamos en las catacumbas habría destrozado el sistema nervioso de la persona menos proclive a la aracnofobia. Cada vez que me apartaba una araña de la cabeza, notaba las patas de otra que me subía por el cuello. Recorríamos los túneles

de punta a punta, maldiciendo sin parar a las arañas. Andrei apartó un ciempiés y me cayó a mí encima, y entonces yo le puse una araña al pelo. Entonces, comprensiblemente, mi traductor decidió que ya habíamos visto todo lo que teníamos que ver. Salimos de las catacumbas y nos sentamos en la ladera de una colina, señalando los lugares donde imaginábamos que podía haber estado el legendario monasterio de la Hermandad Armenia. Todos los lugares que yo sugería estaban en medio del lago. Andrei arrugó la frente.

—¿Cómo la Atlántida? —me preguntó.

—Sí —dije yo—. Exactamente como la Atlántida.

Andrei arrancó una brizna de hierba del suelo y la sujetó entre los labios. Yo no quise decirle que aún tenía una araña en el pelo. Permaneció un buen rato en silencio.

—Eso no suena muy probable —dijo al fin.

—No —dije yo—. La verdad es que no.

## VI

Unos días después, de vuelta en Biskek, visitamos la catedral de la Santísima Trinidad, la mayor iglesia ortodoxa rusa de la ciudad. No había concertado ninguna visita con nadie pero la suerte quiso que, cuando llegamos, junto a la entrada se encontrara Yuri Anastasian, que hacía las veces de jefe de información de la catedral. Conversaba animada y amistosamente con una mujer kirguisa. Llevaba un chaleco de invierno, acolchado, y debajo una camiseta térmica de manga larga, roja. Pelo entrecano, barba, gafas de vidrios gruesos... Yuri se parecía un poco a un Cat Stevens preislámico con pantalones de chándal de Adidas. Durante una pausa en su conversación, Andrei y yo nos presentamos y le preguntamos por el antiguo monasterio de Kurmanty. Al momento, Yuri empezó a asentir. Había estado allí varias veces, nos dijo, e incluso había contribuido a crear un mapa muy detallado, dibujado a mano, del monasterio perdido, a partir de conversaciones con los más viejos del lugar.

Me di cuenta de que Yuri se refería al monasterio ruso. Le aclaré que yo no me refería al ruso, al que había sido destruido en 1916, sino al monasterio de la Hermandad Armenia.

—En Kurmanty sólo hay un monasterio —dijo Yuri—. O en Svetly Mys. De hecho, estaba en Svetly Mys.

—Ah... —dije yo—. Así que el monasterio de la Hermandad Armenia es... ¿qué?

Yuri parecía estar pasándolo bien. Yo no era la primera persona que llegaba hasta él con preguntas como aquélla.

—El Atlas Catalán —dijo— es la única fuente que menciona la relación de ese monasterio con Mateo. No hubo ningún monasterio en esa zona antes del siglo x, en mi opinión. Y cualquier monasterio que se hubiera construido allí a partir de ese siglo habría sido ruso, no armenio. No tenemos razones para pensar que un mapa catalán antiguo contenga información correcta.

Le pregunté entonces por las catacumbas.

—Hay dos opiniones sobre las catacumbas —respondió Yuri en tono cada vez más profesoral—. Una es que pertenecen al antiguo monasterio. La otra es que las excavaron los hermanos rusos en el siglo xix. Los científicos que pasaron por allí encontraron algo, pero no un santuario. ¿Usted ha oído que encontrarán un santuario?

—Sí, lo he oído.

Él negó con la cabeza.

—Muchas de las personas que «encuentran» cosas en Svetly Mys buscan abrirse paso en su carrera profesional. En mi opinión, mucho de lo que se ha «encontrado» en Svetly Mys es inventado.

—Así que, del relicario de Mateo, nada de nada —dije yo.

—Probablemente no —dijo—. Probablemente no es cierto. Probablemente es un error.

Pero él también había oído cosas raras sobre Svetly Mys.

—Hay gente que asegura haber visto los espíritus de los monjes rusos asesinados por bandidos. Una periodista, por ejemplo, una mujer que no era religiosa y que se quedó a dormir cerca del lago, me contó que vio a unos

monjes fantasmagóricos pasar a su lado, junto a la orilla, de noche. Otros dicen haber visto una gran cruz resplandeciente sobre el agua, donde había estado el monasterio.

Le pregunté si él creía en aquellas cosas.

Sonrió.

—Yo no las he visto nunca.

Andrei le preguntó a Yuri si era posible que las catacumbas fueran más antiguas que el monasterio ruso. Yo notaba que deseaba que nuestro viaje se hubiera basado en algo más que un malentendido.

—Esos túneles... —dijo Yuri—. Ustedes han estado dentro, ¿verdad? Pues habrán visto que ya se están derrumbando. En Svetly Mys llueve mucho. Y además, están en un lugar ventoso. Es imposible que unas catacumbas del siglo VIII hubieran sobrevivido hasta hoy en un sitio así. Así que las excavaron monjes rusos, seguramente en el siglo XIX. Cualquier información que diga lo contrario proviene de arqueólogos y científicos manchados por su necesidad de dinero y fama. Ésa es mi opinión. ¿Saben? A mí me interesa la historia, lo que es verdad, no lo que nos gustaría que fuera verdad.

La señora kirguisa que estaba hablando con él cuando llegamos aprovechó la ocasión para presentarse. Hablaba inglés y nos dijo que era psicóloga titulada; también era musulmana, y acudía a la mezquita a rezar todos los días. A pesar de ello, también iba a aquella catedral varias veces por semana por la «apertura espiritual» de los hombres y mujeres que se encontraba allí. Le daba las gracias a Alá por haberla guiado hasta personas como Yuri.

—Miren a su alrededor —dijo, mirando a su alrededor—. ¿No es éste un lugar muy agradable para sentarse a pensar?

—Sí —dije yo—. La verdad es que lo parece.

Andrei le preguntó cuánto tiempo llevaba viniendo a la catedral.

—Años —respondió—. Hoy he venido a traerle a Yuri unos poemas que me gustan. —Se volvió hacia mí—. Como escritor, usted debería apreciarlo.

Di un paso al frente, me llevé la mano al corazón y le estreché la mano.

—Lo aprecio, lo aprecio —dije.

Ella me miró.

—¿Es usted de Estados Unidos?

—Sí.

—Adoro a los estadounidenses —dijo—. ¿Quiere saber por qué?

Le dije que sí, aunque sólo fuera porque el número de veces que una musulmana me había preguntado si quería saber por qué adoraba a los estadounidenses acababa de aumentar el ciento por ciento.

—Porque los estadounidenses pueden ser muchas cosas, de muchas etnias, de muchas religiones, igual que el pueblo kirguís. Porque los estadounidenses, como los kirguises, son personas libres. —Me cogió de la mano—. ¿Está buscando a Mateo?

—Sí —le dije—. Lo busco. O lo buscaba.

—Que Dios le permita encontrarlo —dijo. Yo hice el gesto de retirar la mano, pero ella aún no había terminado; me la apretó más—. Que Dios le allane el camino. Que Dios le ponga los vientos a favor. Que Dios haga que la lluvia caiga mansamente. Y que Dios nos reúna de nuevo.

# Jacobo hijo de Zebedeo

*Catedral del Apóstol Santiago, Santiago de Compostela*

SINSENTIDO · AMPOLLAS · UNA  
ESTACIÓN DE TREN BARROCA ·  
RELATOS Y HUELLAS

## I

Lo que el cristianismo promete, yo no lo entiendo. Lo que su Dios podría querer, nunca he sido capaz de imaginarlo, ni siquiera cuando era cristiano. Agustín de Hipona escribió en una ocasión que quería «comprender a mi comprensor», y ése era el cristianismo de abierta búsqueda por el que yo siempre me había sentido atraído. Resultaba fácil burlarse de ciertas corrientes del cristianismo estadounidense moderno, que, en su esencia emocional, se habían convertido en una forma de rastafarianismo para blancos, la manera que tenía una subcultura agraviada y acomplejada de atrincherarse en una ira justificada. Si no otra cosa, esos cristianos eran vestigios de las bases bioevolutivas del fenómeno del monoteísmo moralista, que contaba aproximadamente con unos diez mil años de antigüedad, cuyo desarrollo genético se remonta al surgimiento de la agricultura, la relajación del nomadismo y los temores consiguientes de contaminación cultural. Nuestra propensión primitiva hacia la fe se inicia como el impulso tribal de excluir, como el amplificador de unos temores genéticamente codificados. Con todo, cualquiera que extraiga significado del arte no puede afirmar no entender que se extraiga sentido de la religión. Los relatos son religiones a tiempo parcial; los lectores son fundamentalistas temporales. Mi religión no tiene sentido y no me ayuda. Por eso la persigo.



Mi amigo Gideon y yo recorríamos a pie ochocientos kilómetros por España, por la ruta de peregrinación cristiana más antigua de Europa. Nuestro destino era la catedral de Santiago de Compostela. Ser peregrino es vivir a la velocidad del pensamiento, transformar el movimiento en ritual, sacralizar todos los espacios por los que se camina. Cuando salimos, los dos albergábamos vanas esperanzas de que nos ocurriera algo transformador. En mi caso, lo que aprendí fue que caminar veinticuatro kilómetros al día es algo que te encierra profundamente en ti mismo. Para evitar el confinamiento solitario, Gideon y yo hablábamos sobre el hecho de escribir, sobre nuestras



carreras profesionales, sobre las ampollas de nuestros pies; sobre las mujeres que amábamos, sobre las mujeres a la que queríamos amar y sobre las mujeres que queríamos que nos amaran a nosotros. En las cinco semanas en las que, literalmente, pasamos veinticuatro horas en sudorosa proximidad, Gideon y yo discutimos tres veces. Una discusión fue por el dinero. Dos, por la religión, el único tema capaz de hacer que dos jóvenes que se adoraban, dos jóvenes que coincidían en casi todo, se convirtieran en dos desconocidos que se comían sus bocadillos cada uno a un lado de un camino, en el rincón más solitario de la meseta castellana.

Gideon, con razón, quería que yo supiera que no debía ser tan fácil ignorar cualquier área de indagación humana, y menos una por la que tanta gente inteligente se había dejado consumir. Pero yo sabía que los cristianos no son y nunca han sido una sola cosa: ha habido cristianos de Jesús, cristianos de Pablo, cristianos de Orígenes y cristianos de Agustín. Cristianos de ley y de orden, cristianos sensualistas, cristianos sanguinarios y cristianos piadosos. Lo más atractivo del cristianismo ha sido siempre su capacidad de proporcionar un techo espiritual sobre tantas cabezas distintas. Yo también sabía que los cristianos, en su mayoría, sólo anhelaban la seguridad de que la última habitación a la que todos entramos estaría iluminada por una luz grande, inmóvil. Era muy sencillo y, aun así, para muchos, muy complicado: necesitar esa seguridad no implicaba necesariamente negarle a otro la suya.

A mí no se me ocurriría pedirle consejo médico, legal, familiar ni higiénico a nadie que hubiera vivido hacía dos mil años. Y sin embargo existo en un mundo en el que miles de millones de personas consideran plausibles, e incluso ciertas, las cosmologías de nuestros antepasados intelectuales. Hombres y mujeres que no sabían si la Luna era el ojo de un dragón o un pedazo de agua congelada determinaban la naturaleza y la identidad de un ser que, a la vez, tiene acceso telepáticamente a nuestros pecados más íntimos y supervisa el lejano hundimiento de los agujeros negros. Depositar la fe de uno en semejante primitivismo era sin duda una locura. Sin embargo, Shakespeare no sabía nada sobre psicología del desarrollo, teoría política, economía o genoma, y yo deposito con gusto otro tipo de fe en él.

Relatar historias ha tenido y tendrá siempre un poder correctivo menos frágil que el de la fe (menos frágil porque no es vulnerable a los meros hechos). Me temo que eso fue mi caminata por España: treinta y seis días de arduos pensamientos de «sí pero no». Nada es más predecible, más impredecible, más atemporal, más familiarmente ajeno que la mente humana. Queremos. Anhelamos. Imaginamos. Luchamos. Suponemos. Amamos. Odiamos. Mentimos. Creemos.

## II

Hemos llegado a Santiago de Compostela, que Gideon cree que se parece a una estación de tren barroca. Cada cinco minutos entra en la plaza un nuevo grupo de peregrinos y se desploma sobre el suelo adoquinado, frente a la catedral. Llegan con rodilleras y vendajes; algunos se apoyan en muletas. Todos cojean. Yo cojeo, y Gideon también. Los peregrinos, como nosotros, se quitan las mochilas y sueltan sus bastones. Sudan y están cansados, y casi todos lloran. Gideon y yo también lloramos, al entrar, porque sabíamos que llevábamos la misma ropa sucia con la que salimos. Sabemos que somos los mismos pero no queremos ser los mismos.

Las caras de los que nos rodean están llenas de una maravilla muda, intransferible. Ningún peregrino tiene mucho que decir en el momento de desplomarse. Todos contemplan la catedral, y menuda catedral. Enorme, muchísimo más grande que cualquier edificio circundante. En el complejo de edificios del Vaticano, San Pedro es el Everest. Santiago de Compostela es distinto: se alza solitaria, destacada. Es el Kilimanjaro. Su fachada apolillada, entre gris y parda, está cubierta de un musgo amarillento. En el puesto central, en el pedestal de la gloria, que la mayoría de las iglesias y basílicas reservan a Jesús, está Jacobo hijo de Zebedeo, hermano de Juan, el primero de los doce en recibir martirio. También conocido como «Matamoros», un judío de Galilea resucitado como caballero cristiano medieval que ayudó a librar a España de musulmanes infieles. Sus símbolos son el bordón de peregrino, el sombrero ancho que lo protege del sol y la concha de vieira. Según la tradición (sólo la tradición) Jacobo predicó en España en el siglo I,

pero una visión de María, la madre de Jesús, lo llevó de regreso a la Palestina romana, a Jerusalén. Sobre ello: «En aquel mismo tiempo el rey Herodes echó mano a algunos de la iglesia para maltratarles. Y mató a espada a Jacobo, hermano de Juan». Eso se dice en Hechos 12.1. Ese «rey Herodes» debía ser Herodes Agripa, porque es el único gobernante de la dinastía herodiana con jurisdicción sobre Jerusalén a principios de la década del 40. De algún modo, los restos mortales del apóstol encontraron la manera de regresar con su rebaño a Galicia, en el noroeste de España, cuyas religiones autóctonas, precristianas, creían que el sol viviente expiraba todas las noches en aguas del Atlántico. La ubicación del sepulcro de Jacobo, finalmente (y poco plausiblemente), se olvidó. Cuando, en el siglo IX, fue redescubierta por otro obispo ambicioso, Santiago de Compostela<sup>1</sup> se erigió en honor al apóstol.

En su Epístola a los Romanos, Pablo menciona que quiere ir a Hispania, pues ve que su «ambición» es predicar la «buena nueva» en lugares donde la palabra de Jesús aún no se ha propagado, «para no edificar sobre fundamento ajeno». Si alguno de los doce apóstoles predicaba al Jesucristo resucitado entre los españoles, Pablo no estaba al corriente de ello. Que el propio Pablo llegara alguna vez hasta allí es algo que no sabe nadie (es tan poco lo que en realidad sabemos de todo esto), pero no hay documentada actividad cristiana en España hasta más de un siglo después de que Pablo y Jacobo hubieran dejado este mundo. Documento no hay, pero sí relatos.

Yo no considero que los relatos sobre Jacobo hijo de Zebedeo, ni los relatos sobre cualquier otro apóstol, sean meros relatos. Toda creencia incorpora insinuaciones morales, y toda representación contiene repercusiones políticas. Después de todo, Santiago, el «Matamoros», fue adaptado para su uso propagandístico por el régimen de Franco. Yo no creo que una forma discernible de cristianismo «bueno», o aceptable, o auténtico, esté detrás de esos relatos. El cristianismo, como el judaísmo antes que él y el islam, después, ha sido y será siempre un modo nada ideal de entender el mundo y el lugar que ocupamos en él. Miles de espasmos irracionales nos trastornan a todos diariamente. Dios forma parte de la misma realidad informe que el pensamiento, es tan real como todos los fragmentos de datos que flotan invisibles a través de este mundo y que, de algún modo, generan

resultados. En ese sentido, todo lo que se mueve a través de nosotros es real. Para explicar la realidad de aquello que no podemos ver, recurrimos a unos relatos que dejaron escritores evangelistas, trabajando tras los complejos velos de su anonimato. Las huellas que dejaron nos llevan hasta lugares a los que queremos ser llevados.

Muy por encima de mí, en un mirador con balaustrada, a la derecha de la catedral, un policía vigila, armado con lo que parece un fusil. Me acerco más a la iglesia, diminuto en su presencia, como una hormiga, avanzando hacia ella a ritmo de hormiga. Cuanto más me aproximo, más majestuosamente erosionada me parece. El musgo amarillento que crece en su fachada es fresco al tacto, y frondoso, y suave. Apoyo la mano, plana, sobre el mármol.

Nada en este mundo sugiere que nuestras tentativas de llegar a Dios sean queridas, necesarias. Algún día este edificio se desmoronará, y también lo hará la civilización que lo rodea. Sólo nuestros relatos extienden bálsamos sobre nuestra fugacidad. Yo tengo un relato más largo que contar sobre mi peregrinación y la de Gideon, y de pronto me pregunto qué sucedería si decidiera no contarla, transformarla. ¿Y si bastara un relato para que algo fuera?

## Glosario onomástico y terminológico

**Agustín de Hipona (354-430):** El más grande teólogo y filósofo de la Iglesia occidental. Pionero en el género memorialístico.

**Apócrifos:** Colección de textos cristianos anónimos de los primeros quinientos años de la fe. En su mayor parte han sobrevivido por casualidad, porque muchos escritos apócrifos fueron condenados y destruidos por la Iglesia primitiva.

**Atanasio (ca. 298-373):** Obispo de Alejandría. Fundamental en la defensa del concepto de la Trinidad.

**Celso (ca. siglo II):** Filósofo y crítico pagano del cristianismo.

**Clemente de Alejandría (ca. 150-215):** Teólogo y educador. Contribuyó a adaptar el pensamiento cristiano a conceptos tomados de la filosofía helenística. Influyó sobre Orígenes, el gran teólogo del cristianismo primitivo.

**Clemente de Roma (?-ca. 100):** Obispo de Roma. Supuesto autor de 1 Clemente, uno de los primeros ejemplos de la literatura cristiana no canónica.

**Cristianismo siríaco:** Forma de cristianismo con los vínculos tal vez más fuertes con el cristianismo palestino, es decir, con el cristianismo de los primeros seguidores de Jesús.

**Cristología:** Campo de la investigación teológica que se ocupa de la relación de Jesús con su divinidad.

**Dinastía asmonea:** Dinastía judía autónoma. Fundada tras la revuelta macabea contra los seléucidas. Gobernó Judea y zonas limítrofes entre el año 140 a.C. y el 37.

**Dinastía seléucida (305-63 a.C.):** Fundada por Seleuco, que había sido general de infantería de Alejandro Magno. Fuerza fundamental para la helenización cultural de Oriente Próximo.

**Epifanio de Salamina (ca. 315-403):** Teólogo y heresiólogo.

**Esenios:** Secta ascética judía activa desde el siglo II a.C. hasta el siglo I. Exterminados por los romanos durante la Guerra Judeo-Romana.

**Eusebio de Cesarea (ca. 260-ca. 340):** Historiador. Escribió la primera historia de la Iglesia cristiana que se conserva.

**Evangelios sinópticos:** Los de Mateo, Marcos y Lucas. Del término griego «sinóptico», o «visto en conjunto», a causa de sus similitudes evidentes y su base en tradiciones similares.

**Guerra Judeo-Romana:** También llamada Primera Guerra Judeo-Romana. Terminó con la destrucción del Segundo Templo.

**Hegesipo (ca. 110-ca.190):** Cronista e historiador autor de una obra de cinco volúmenes sobre historia cristiana, que sobrevive sólo en un puñado de citas ajenas. Se cree que tuvo fuertes conexiones históricas con las tradiciones del cristianismo judío.

**Ignacio de Antioquía (ca. 40-ca. 110):** Obispo y mártir.

**Ireneo de Lyon: (¿?-ca. 200):** Obispo, heresiólogo y polemista.

**Jerónimo (ca. 347-420):** Teólogo y traductor.

**Josefo (37-ca. 100):** Historiador judío que desertó y se pasó al bando romano durante la Guerra Judeo-Romana. Sus historias son la fuente de gran parte de las informaciones que conservamos sobre la Palestina del siglo I más allá del Nuevo Testamento.

**Juan Crisóstomo (ca. 347- 407):** Predicador y obispo. Fundamental en la profundización de las hostilidades hacia el paganismo y el judaísmo.

**Justino Mártir (ca. 100-ca. 165):** Apologeta y mártir del cristianismo primitivo.

**Literatura pseudo-clementina:** Conjunto de pseudoepigráficos cristianos judíos del siglo II. Supuestamente escritos por Clemente de Roma.

**Marcionismo:** Toma el nombre de Marción (ca. 85-ca. 165), cristiano heterodoxo que elaboró su propio proto-Nuevo Testamento. Consideraba el Dios judío inferior al Dios cristiano.

**Nag Hammadi:** Ciudad egipcia donde, en 1945, se descubrió un importante conjunto oculto de textos cristianos heterodoxos primitivos.

**Orígenes (ca. 184-ca. 254):** Primer gran teólogo del cristianismo. Está entre los primeros en haber combinado conceptos filosóficos griegos con el pensamiento cristiano. Posteriormente fue considerado hereje por la Iglesia católica.

**Papías de Hierápolis (¿?-155):** Obispo y cronista. Al parecer escribió una pentalogía titulada *Exposiciones de los dichos del Señor*, del que ni un solo volumen ha llegado a nuestros días. Su obra sobrevive sólo en citas fragmentarias de otros primeros autores cristianos.

**Policarpo (ca. 69-ca. 155):** Obispo y mártir. Se dice que conoció al apóstol Juan.

**Qumran:** Yacimiento arqueológico en Palestina en el que, entre 1946 y 1956, se encontraron casi mil textos usados por los esenios y conocidos en la actualidad como Rollos del Mar Muerto.

**Revolta macabea (167-160 a.C.):** Revuelta judía contra los seléucidas. Sus líderes fundaron la dinastía asmonea.

**Santiago de la Vorágine (ca. 1230-1298):** Arzobispo de Génova y cronista cristiano medieval.

**Segunda Revuelta (132-136):** También conocida como la Revuelta de Bar Kokjba. Fue la última y más severa rebelión judía contra Roma.

**Septuaginta:** Traducción al griego de la Biblia hebrea. Lo que la mayoría de los autores del Nuevo Testamento conocían como Sagradas Escrituras.

**Tertuliano (ca. 160-ca. 225):** Primer gran teólogo del mundo de lengua latina. Feroz azote de herejes. Finalmente se sumó al culto cristiano heterodoxo.

## Agradecimientos

Gracias a Jay Rubenstein, Dana Prescott, John Thavis, Arman Schwartz, Suzy Hansen, Andrei Bondarev y Gideon Lewis-Kraus por acompañarme en mis viajes apostólicos. Gracias, también, a todos los que han hablado conmigo, sobre todo a Hal Taussig, que fue el primero.

Gracias a la Academia Americana de Roma, al Black Mountain Institute de la Universidad de Nevada, Las Vegas (muy especialmente a Carol Harter y a Richard Wiley), y a la Fundación Memorial John Simon Guggenheim por su apoyo durante la elaboración de este libro.

Gracias a John Alford, Jamie Quatro, Dan Josefson, Pauls Toutonghi y William Heyward por sus lecturas tempranas y útiles de mi texto, y a Hendrik Dey por sus conocimientos académicos.

Gracias a Ronnie Scott y a Ted Genoways, a Bill Buford y a Jason Wilson por publicar fragmentos del libro en, respectivamente, *The Lifted Brow*, *The Virginia Quarterly Review* y *The Best American Travel Writing 2010*.

Gracias a Dan Frank, Walter Donohue y, como siempre, a Andrew Miller por su fe y su apoyo editorial.

Gracias a mi familia y amigos.

Gracias a Trisha Miller, el Pantocrátor de mi corazón.

Gracias a mi hija Mina, que me ha enseñado que hay cosas más importantes que terminar un libro.



## Bibliografía

- The Acts of the Apostles* [Hechos de los Apóstoles]. Traducción inglesa y comentarios de Joseph A. Fitzmyer. Anchor Bible 31. Nueva York, Doubleday, 1998.
- Armstrong, Karen. *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam*. 1993. Reimpresión, Nueva York, Ballantine Books, 1994.
- *Jerusalem: One City, Three Faiths*. Nueva York, Alfred A. Knopf, 1996.
- Athanasius. *On the Incarnation* [Atanasio, *De la encarnación del Verbo*]. Traducción inglesa y edición de C. S. M. V. 1944. Reimpresión, Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
- Augstein, Rudolf. *Jesus Son of Man*. Traducción inglesa de Hugh Young. Nueva York, Urizen Books, 1977.
- Augustine. *Confessions* [Agustín de Hipona, *Confesiones*]. Traducción inglesa de Henry Chadwick. 1991. Reimpresión, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- *Select Letters* [Cartas seleccionadas]. Traducción inglesa de James Houston Baxter. 1930. Edición revisada, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.
- Barnett, Paul. *The Birth of Christianity: The First Twenty Years*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005.
- Bauckham, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2006.
- *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. 1990. Reimpresión, Londres, T & T Clark International, 2004.
- Benedicto XVI. *The Apostles*. Huntington, Ind., Our Sunday Visitor, 2007 [Los apóstoles y los primeros discípulos, Espasa, 2009].

- *The Fathers of the Church: From Clement of Rome to Augustine of Hippo*. Edición inglesa y anotaciones de Joseph T. Lienhard. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2009 [*Los padres de la Iglesia*, Editorial Ciudad Nueva, 2011].
- Bhaskaran, Vijayan P. *The Legacy of St. Thomas: Apostle of India*. Mumbai, St. Pauls, 2007.
- Boman, Thorleif. *Hebrew Thought Compared with Greek*. Traducción inglesa de Jules L. Moreau. 1960. Reimpresión, Nueva York, W. W. Norton, 1970.
- Borg, Marcus J., y John Dominic Crossan. *The Last Week: A Day-by-Day Account of Jesus's Final Week in Jerusalem*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2006.
- Bowen, Elizabeth. *A Time in Rome*. 1959. Reimpresión, Londres, Vintage Books, 2003.
- Brown, Raymond E. *The Churches the Apostles Left Behind*. Mahwah, N.J., Paulist Press, 1994 [*Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée De Brouwer, 2015].
- *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*. Mahwah, N.J., Paulist Press, 1979 [*La comunidad del discípulo amado: estudio de la eclesiología juánica*, Ediciones Sígueme, 2005].
- *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. Vols. 1 y 2. 1994. Reimpresión, Nueva York, Doubleday, 1998 [*La muerte del Mesías*, Editorial Verbo Divino, 2005].
- *An Introduction to New Testament Christology*. Mahwah, N.J., Paulist Press, 1994 [*Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, 2005].
- Brown, Raymond E., Karl P. Donfried, y John Reumann, eds. *Peter in the New Testament*. Minneapolis, Augsburg, 1973.
- Buyukkolanci, Mustafa. *The Life and Monument of St. John*. Selçuk, Efes 2000 Foundation [sic], 2001.
- Carson, Anne. *Glass, Irony, and God*. Nueva York, New Directions, 1995.

- *Plainwater: Essays and Poetry*. 1995. Reimpresión, Nueva York, Vintage Books, 2000.
- Castelli, Elizabeth A., y Hal Taussig, eds. *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*. Valley Forge, Pa., Trinity Press International, 1996.
- Celsus. *On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*. Traducción inglesa de R. Joseph Hoffmann. Nueva York, Oxford University Press, 1987 [Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos*, Alianza Editorial, 2009].
- Chilton, Bruce. *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*. 2000. Reimpresión, Nueva York, Doubleday, 2002.
- *Rabbi Paul: An Intellectual Biography*. 1994. Reimpresión, Nueva York, Doubleday, 1995.
- The Complete Dead Sea Scrolls in English* [Los Manuscritos del Mar Muerto]. Traducción inglesa de Geza Vermes. Nueva York, Penguin, 2012. La comunidad responsable de los Rollos del Mar Muerto pertenecía casi con total seguridad a un grupo conocido como los esenios, apocalíptico, puro, obsesionado con las abluciones y al parecer muy quisquilloso, que se apartó de la sociedad judía tras la revuelta macabea de 166 a.C. y se distribuyó en varias comunidades altamente organizadas en torno al Mar Muerto. (Se cree que los esenios llevaron mal, en palabras de un especialista, el «giro a lo Barack Obama» de los rebeldes macabeos, que «pasaron de dirigentes carismáticos del pueblo a políticos reales adaptables», así como el hecho de que una familia sin tradición sacerdotal se hubiera hecho con el control de los sumos sacerdotes.) El autor antiguo que más abordó la cuestión de los esenios fue Josefo. En su *Vida*, admitía haber pasado un tiempo en el desierto con un eremita y asceta llamado Bano, probablemente esenio, y en *La guerra de los judíos* los describía como «muy apegados unos a otros... No poseen ninguna ciudad, pero cuentan con grandes colonias en todas partes». De ellos no se sabía mucho hasta finales de la década de 1940, cuando, en unas cuevas de aspecto siniestro de Jirbet Qumran, a unos catorce kilómetros de Jericó, se encontraron varios rollos (hoy conocidos como los Rollos de Qumran, o del Mar Muerto). Se cree que

la comunidad de Qumran, como ha dado en llamarse, vivió en esa zona durante unos doscientos años. Son numerosas las cuestiones sin resolver relativas a dicha comunidad: ¿era el conjunto de rollos recuperados de la comunidad de Qumran una biblioteca exhaustiva o meramente unos cuantos documentos reunidos apresuradamente y escondidos con idéntica precipitación? Si los esenios se oponían a la invasión del helenismo, ¿por qué tantos de sus textos están escritos en griego? ¿Era el asentamiento de Qumran una comunidad de trabajo, un albergue para viajeros de pensamiento afín, o una especie de monasterio? ¿Era aquella comunidad un hatajo de fanáticos obsesionados con ellos mismos, o puede considerarse representativa de las creencias generales de los esenios? ¿Tuvo algo en común aquella comunidad con el cristianismo primitivo? Todo ello nos obliga a preguntarnos de nuevo hasta qué punto son fiables los relatos evangélicos sobre la primera historia cristiana. Tanto si creemos que lo son en general, o por completo, o que no lo son demasiado, no puede haber duda de que el propósito de parte de los evangelios era conciliar. No ofuscar ni traicionar a personalidades teológicas, sino proporcionar el suficiente espacio para que aquellos que, con paso inseguro, se acercasen a la credulidad cruzasen el umbral de la fe propuesta. Lo que asombra tanto de los textos de la comunidad de Qumran es que no son en absoluto conciliadores. Y si los Rollos del Mar Muerto no resultan conciliadores es porque nunca fueron corregidos. Los ocultaron unas personas que ya no pudieron regresar a recogerlos por la sencilla razón de que los asesinaron durante la Guerra Judía. (Según Josefo, los romanos demostraron una brutalidad especial con los esenios «sometiéndolos a cualquier tortura que se hubiera inventado».) Y así es como caemos en la cuenta de algo sorprendente: hasta el descubrimiento de los Manuscritos del Mar Muerto, todos los textos que han llegado hasta nuestros días y que cubren la época de Jesús (es decir, los evangelios, los Hechos, las epístolas de Pablo y las obras de Josefo), los escribieron personas que buscaban conciliar. Las formas más tempranas, no revisadas, de los primeros textos cristianos bien podrían haberse parecido a los textos de Qumran en su extremismo espiritual. Si

pudiéramos acceder de algún modo a aquellos escritos, tal vez los vínculos entre los Rollos del Mar Muerto y el cristianismo primitivo resultarían más claros y más sorprendentes.

*The Contendings of the Apostles: Being the Histories of the Lives and Martyrdoms and Deaths of the Twelve Apostles and Evangelists.* Traducción inglesa de E. A. Wallis Budge. Londres, Oxford University Press, 1935.

Corn, Alfred, ed. *Incarnation: Contemporary Writers on the New Testament.* 1990. Reimpresión, Nueva York, Penguin Books, 1991.

Crossan, John Dominic. *The Birth of Christianity: Discovering What Really Happened Immediately After the Execution of Jesus.* 1998. Reimpresión, Nueva York, HarperCollins, 1999 [*El nacimiento del cristianismo*, Editorial Sal Terrae, 2002].

— *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus.* San Francisco, HarperSanFrancisco, 1995.

Culpepper, R. Alan. *John: The Son of Zebedee, the Life of a Legend.* 1994. Reimpresión, Minneapolis, Fortress Press, 2000.

Culpepper, R. Alan, y C. Clifton Black, eds. *Exploring the Gospel of John.* Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 1996.

Dante. *The Divine Comedy [La divina comedia].* Traducción inglesa de Clive James. Nueva York, Liveright, 2013.

DeConick, April D. *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says.* Londres, Continuum, 2007.

De Quincey, Thomas. *Judas Iscariot and Other Writings.* Edimburgo, Adam and Charles Black, 1863.

*The Didache, The Epistle of Barnabas, The Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, The Fragments of Papias, The Epistle to Diognetus* [Didaché. Epístola de Bernabé, epístolas y martirio de san Policarpo, Fragmentos de Papías, Epístola a Diogneto]. Traducción inglesa de James A. Kleist. Nueva York, Newman Press, 1948.

D'Souza, Herman. *In the Steps of St. Thomas.* 1952. Rev. ed. Madrás, Disciples of St. Thomas, 2009.

- Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. 2003. Reimpresión, Oxford, Oxford University Press, 2005 [*Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Crítica, 2004].
- *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Nueva York, Oxford University Press, 1993.
- *Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend*. Nueva York, Oxford University Press, 2006.
- Eisenman, Robert. *James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*. 1997. Reimpresión, Nueva York, Penguin Books, 1998.
- Elliott, J. K., ed. *The Apocryphal New Testament*. 2005. Reimpresión, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- The Epistles of John* [Las epístolas de Juan]. Traducción inglesa y comentarios de Raymond E. Brown. Anchor Bible 30. Nueva York, Doubleday, 1982.
- The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch* [Las epístolas de san Clemente de Roma y de san Ignacio de Antioquía]. Traducción inglesa de James A. Kleist. Mahwah, N.J., Paulist Press, 1946.
- Eusebius. *The History of the Church* [Eusebio, *Historia eclesiástica*]. Traducción inglesa de G. A. Williamson. Editada por Andrew Louth. 1965. Rev. ed. Londres, Penguin Books, 1989.
- Finegan, Jack. *The Archeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*. 1969. Reimpresión, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1978.
- Fredriksen, Paula. *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*. New Haven, Conn., Yale University Press, 1988.
- Freeman, Charles. *A New History of Early Christianity*. New Haven, Conn., Yale University Press, 2009.
- Frykenberg, Robert Eric. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. 2008. Reimpresión, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Galatians* [Gálatas]. Traducción inglesa y comentarios de J. Louis Martyn. Anchor Bible 33. Nueva York, Doubleday, 1997.

- Gascoigne, Bamber. *A Brief History of Christianity*. Londres, Constable & Robinson, 2003. Reimpresión de la edición de 1977, titulada *The Christians* [Los cristianos, Editorial Argos Vergara, 1978].
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Editada y resumida por David Womersley. Londres, Penguin Books, 2000 [*Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Turner, 2006].
- The Gospel According to John I-XII* [el Evangelio según San Juan, IXII]. Traducción inglesa y comentarios de Raymond E. Brown. Anchor Bible 29. Nueva York, Doubleday, 1966.
- The Gospel According to John XIII-XXI* [el Evangelio según San Juan, XIII-XXI]. Traducción inglesa y comentarios de Raymond E. Brown. Anchor Bible 29A. Nueva York, Doubleday, 1970.
- The Gospel According to Luke I-IX* [el Evangelio según San Lucas, I-IX]. Traducción inglesa y comentarios de Joseph A. Fitzmyer. Anchor Bible 28. Nueva York, Doubleday, 1981.
- The Gospel According to Luke X-XXIV* [el Evangelio según San Lucas, X-XXIV]. Traducción inglesa y comentarios de Joseph A. Fitzmyer. Anchor Bible 28. Nueva York, Doubleday, 1981.
- Goulder, Michael. *St. Paul Versus St. Peter: A Tale of Two Missions*. Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 1994.
- Graham-Dixon, Andrew. *Caravaggio: A Life Sacred and Profane*. Nueva York, W. W. Norton, 2011 [*Caravaggio: una vida sagrada y profana*, Taurus, 2011].
- Grant, Michael. *History of Rome*. Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1978.
- Greenwood, F. W. P. *Lives of the Twelve Apostles with Explanatory Notes*. Boston, Hilliard, Gray, Little, and Wilkins, 1828.
- Hamburger, Jeffrey F. *St. John the Divine: The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*. Berkeley, University of California Press, 2002.
- Hansen, Brooks. *John the Baptizer: A Novel*. Nueva York, W. W. Norton, 2009.

- Hardy, Edward R., ed. *Christology of the Later Fathers*. Filadelfia, Westminster Press, 1954.
- Hawkin, David J. *The Johannine World: Reflections on the Theology of the Fourth Gospel and Contemporary Society*. Albany, State University of Nueva York Press, 1996.
- Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine in the Early Hellenistic Period*. Traducción inglesa de John Bowman. 1974. Reimpresión, Eugene, Ore., Wipf and Stock, 2003.
- *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion*. Traducción inglesa de John Bowden. Minneapolis, Fortress Press, 1976 [*El hijo de Dios: el origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Ediciones Sígueme, 1978].
- Hibbard, Howard. *Bernini*. 1965. Reimpresión, Londres, Penguin Books, 1990.
- Hippolytus. *On the Apostolic Tradition* [Hipólito, *Tradición apostólica*]. Traducción inglesa de Alistair Stewart-Sykes. Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- Holland, Tom. *Rubicon: The Last Years of the Roman Republic*. 2003. Reimpresión, Nueva York, Anchor Books, 2005 [*Rubicón: auge y caída de la República romana*, Planeta, 2007].
- Holmes, Michael W. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*. 1992. Rev. ed. Grand Rapids, Baker Books, 1999.
- The Holy Bible: New Revised Standard Version* [La Sagrada Biblia]. Nueva York, Oxford University Press, 1989.
- Horsley, Richard A. *Galilee: History, Politics, People*. Valley Forge, Pa., Trinity Press International, 1995.
- *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. 1987. Reimpresión, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- ed. *Christian Origins: A People's History of Christianity*. Minneapolis, Fortress Press, 2005.
- Horsley, Richard A., y Neil Asher Silberman. *The Message and the Kingdom: How Jesus and Paul Ignited a Revolution and Transformed the Ancient World*. 1997. Reimpresión, Minneapolis, Fortress Press,



- 2002 [*La revolución del reino: cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Sal Terrae, 2005].
- Hughes, Robert. *Rome: A Cultural, Visual, and Personal History*. Nueva York, Alfred A. Knopf, 2011 [*Roma: una historia cultural*, Crítica, 2011].
- Irenaeus. *Against the Heresies* [Ireneo, *Contra los herejes*]. Traducción inglesa de Dominic J. Unger, con revisiones posteriores de John J. Dillon. Nueva York, Newman Press, 1992.
- *On the Apostolic Preaching* [*Demostración de la predicación apostólica*]. Traducción de John Behr. Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1997.
- Jacobus de Voragine. *The Golden Legend: Readings on the Saints*. Vols. 1 y 2. Traducción inglesa de William Granger Ryan. Princeton, N.J., Princeton University Press, 2002 [*Santiago de la Vorágine, La leyenda dorada*, Alianza Editorial, 2005].
- Jeffers, James S. *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity*. Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1999.
- Jenkins, Philip. *Jesus Wars: How Four Patriarchs, Three Queens, and Two Emperors Decided What Christians Would Believe for the Next 1,500 Years*. 2010. Reimpresión, Nueva York, HarperCollins, 2011.
- Johnson, Luke Timothy. *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. 1996. Reimpresión, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997.
- Johnson, Paul. *A History of Christianity*. 1976. Reimpresión, Nueva York, Touchstone, 1995 [*Historia del cristianismo*, Ediciones B, 2004].
- *A History of the Jews*. Nueva York, Harper & Row, 1987 [*Historia de los judíos*, B de Bolsillo, 2006].
- Josephus. *The Jewish War*. Traducción inglesa de G. A. Williamson. 1959. Revisado por E. Mary Smallwood. Nueva York, Penguin, 1981 [Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*, Porrúa, 2003]. Una nota breve sobre la obra de Josefo que, como Pablo, desertó de la causa por la que había luchado inicialmente. En el año 63, siendo un fariseo de poco más de veinte años, se desplazó hasta Roma para solicitar al emperador Nerón

la liberación de varios sacerdotes judíos. Regresó a Palestina en el año 66, impresionado con el poder y las dimensiones del Imperio romano. Por desgracia, al poco de su regreso se inició la revuelta judía contra Roma. Josefo, creyendo que la revolución fracasaría, aseguró haber servido a regañadientes como mando de Galilea contra los romanos, aunque en realidad parece haber intentado sofocar la rebelión desde dentro en nombre de las autoridades sacerdotales del templo (sus distintos relatos sobre sus actos durante la guerra resultan incompatibles entre sí). Sea como fuere, cuando las fortificaciones de Jotapata, la fortaleza de Josefo, se vinieron abajo, él y muchos de sus camaradas huyeron y se refugiaron en una cueva que, finalmente, quedó rodeada por los romanos. El primer impulso de Josefo fue rendirse (no porque fuera un cobarde: había actuado con gran astucia durante el sitio a su fortaleza, al menos según su propia versión), sino porque sabía que gran parte de lo que alimentaba aquella guerra era el fanatismo de los zelotes judíos a los que tanto detestaba. Su deseo de rendirse se vio reforzado cuando los romanos le comunicaron que salvaría la vida si salía de la cueva. Sin embargo, los camaradas de Josefo le dejaron claro que lo matarían si se rendía. De modo que todos juraron que preferían suicidarse en masa a rendirse. A instancias de su comandante, echaron a suertes el orden en el que morirían: el primero mataría al siguiente, y así sucesivamente hasta que el último que quedara se suicidara. De algún modo, Josefo se aseguró ser el último. Todo fue según lo acordado: los camaradas de Josefo se mataron unos a otros. Finalmente, quedó el joven general en compañía del último soldado que se mantenía con vida. Y ambos se confiaron mutuamente que no tenían demasiados deseos de morir. Los romanos no tardaron en capturar a Josefo, que resultó muy valioso revelando información sobre las estrategias y los deseos de sus compatriotas. Con todo, siguió siendo prisionero hasta que Vespasiano, procónsul de Judea, de quien Josefo había llamado la atención cuando le predijo que llegaría a ocupar el trono de Roma, dejó Palestina para cumplir su destino imperial. Pasó entonces a ejercer como traductor de su hijo Tito, e intentó convencer a los zelotes atrincherados en la ciudad de Jerusalén de que se rindieran, pero la visión del hombre al que

muchos consideraban traidor suplicándoles que se entregaran con lágrimas en los ojos no hizo sino reforzarlos en sus posiciones. Tras la destrucción de Jerusalén, Josefo salvó algunos objetos devocionales del saqueo del templo, intervino para salvar a tres amigos suyos de la crucifixión, e impidió la deportación y la esclavitud de muchos otros, incluido su hermano. Josefo regresó a Roma, y Tito le asignó una pensión como historiador oficial. Con el tiempo llegó a ser ciudadano romano y fue adoptado por la familia imperial Flavia, por lo que adoptó el nombre de Tito Flavio Josefo. Fue en Roma donde escribió sus historias, una autobiografía breve (importante por ser la primera obra conocida de ese tipo que ha llegado hasta nuestros días), y una diatriba contra un académico alejandrino antijudío ya fallecido que se llamaba Apion. En tanto que apologeta romano de los judíos y apologeta judío de los romanos, Josefo muestra una escisión fascinante en sus simpatías como historiador y escritor. Ese sesgo (por no hablar de su moral sinuosa) justifica que sus obras deban ser leídas con cautela.

- *The Works of Josephus* [Las obras de Josefo]. Traducción inglesa de William Whiston. Peabody, Mass., Hendrickson, 1987.
- Kazin, Alfred. *God and the American Writer*. 1997. Reimpresión, Nueva York, Vintage Books, 1998.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. Rev. ed. Nueva York, Harper & Row, 1978 [*Primitivos credos cristianos*, Sectariado Trinitario, 1980].
- *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. 1975. Reimpresión, Peabody, Mass., Hendrickson, 2000.
- Krosney, Herbert. *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot*. Washington, D.C., National Geographic, 2006 [*El evangelio perdido: la búsqueda del evangelio de Judas Iscariote*, Círculo de Lectores, 2006].
- Kugel, James L. *The Bible as It Was*. Cambridge, Mass., Belknap Press, 1997.
- Kysar, Robert. *John: The Maverick Gospel*. Edición revisada. Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 1993.

- Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Traducción inglesa de Michael Steinhauser. Editado por Marshall D. Johnson. Minneapolis, Fortress Press, 2003.
- Lane, Belden C. *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality*. Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- Lewis-Kraus, Gideon. *A Sense of Direction: Pilgrimage for the Restless and Hopeful*. Nueva York, Riverhead, 2012.
- Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. 2.<sup>a</sup> ed. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1999.
- MacArthur, John. *Twelve Ordinary Men: How the Master Shaped His Disciples for Greatness, and What He Wants to Do with You*. Nashville, Thomas Nelson, 2002.
- MacCulloch, Diarmaid. *Christianity: The First Three Thousand Years*. Nueva York, Viking, 2010 [*Historia de la cristiandad: los primeros tres mil años*, Debate, 2011].
- *Silence: A Christian History*. Nueva York, Viking, 2013.
- MacDonald, Dennis Ronald. *The Acts of Andrew and The Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals*. Atlanta, Scholars Press, 1990.
- Mack, Burton L. *Who Wrote the New Testament? The Making of Christian Myth*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1995.
- Malina, Bruce. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. 3.<sup>a</sup> ed. Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 2001 [*El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*, Editorial Verbo Divino, 2008].
- Martin, Michael. *The Case Against Christianity*. Filadelfia, Temple University Press, 1991.
- Matthew* [Mateo]. Traducción inglesa y comentarios de W. F. Albright y C. S. Mann. Anchor Bible 26. Nueva York, Doubleday, 1971.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. 1983. Edición revisada. New Haven, Conn., Yale University Press, 2003 [*Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Ediciones Sígueme, 2012].

- *The Moral World of the First Christians*. Filadelfia, Westminster Press, 1986 [*Los orígenes de la moralidad cristiana: los dos primeros siglos*, Ariel, 1994].
- , ed. *The Writings of St. Paul*. Nueva York, W. W. Norton, 1972.
- Melczer, William. *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*. Nueva York, Italica Press, 1993.
- Metzger, Bruce M. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. 1987. Reimpresión, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Metzger, Bruce M., y Michael D. Coogan, eds. *The Oxford Companion to the Bible*. Nueva York, Oxford University Press, 1993.
- Meyer, Marvin. *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1992 [*Las enseñanzas secretas de Jesús*, Crítica, 2000].
- Milavec, Aaron. *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Collegeville, Minn., Liturgical Press, 2003.
- Miles, Jack. *Christ: A Crisis in the Life of God*. 2001. Reimpresión, Nueva York, Vintage Books, 2002.
- *God: A Biography*. Nueva York, Alfred A. Knopf, 1995 [*Dios, una biografía*, Planeta, 1996].
- Most, Glenn W. *Doubting Thomas*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005.
- Murray, Peter, y Linda Murray, eds. *The Oxford Companion to Christian Art and Architecture*. Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Origen. *Contra Celsum* [Orígenes, *Contra Celso*]. Traducción inglesa de Henry Chadwick. 1953. Edición revisada, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 1980.
- *An Exhortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works* [Exhortación al martirio, Oración y obras escogidas]. Traducción inglesa e introducción de Rowan A. Greer. Mahwah, N. J., Paulist Press, 1979.
- Osborn, Eric. *Irenaeus of Lyons*. 2001. Reimpresión, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 2005. La sombra de Ireneo es alargada en el cristianismo primitivo. Además de salvaguardar la reputación del cuarto evangelio, Ireneo contribuyó a impedir que el Evangelio según

San Lucas y los Hechos de los Apóstoles se relacionaran con el marcionismo. Además, dio al primer cristianismo su voz más importante para determinar, más adelante, qué acabaría siendo reconocido como ortodoxo. A pesar de ello, es muy poco lo que se sabe de él. Sólo han llegado hasta nuestros días dos de sus obras, en traducciones (incompletas) al latín y al armenio. Todo lo demás nos ha llegado bien de manera fragmentaria, bien a través de las obras de Eusebio. Posiblemente nació no más tarde del año 130, en algún momento sustituyó, en Lyon, a Potino, el obispo martirizado, y más tarde se desplazó hasta Roma para mediar en la disputa sobre cuándo debían celebrar la Pascua los cristianos de Asia, conocidos como «cuartodecimanos». Gracias a Ireneo (cuyo nombre, muy adecuado para el caso, significa «pacificador»), los cuartodecimanos no fueron excomulgados. Se cree que una de las razones por las que sus obras no han sobrevivido es su creencia, compartida por Pablo, de que el final del mundo estaba cerca. Él fue uno de los últimos intelectuales cristianos importantes en defender esa idea, algo que debió de ser motivo de sonrojo para los cristianos de los desafiantes y confiados siglos IV y V.

- Paffenroth, Kim. *Judas: Images of the Lost Disciple*. Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 2001.
- Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. 1979. Reimpresión, Nueva York, Vintage Books, 1989 [*Los evangelios gnósticos*, Crítica, 2005].
- Painter, John. *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*. 1997. Reimpresión, Edimburgo, T & T Clark, 1999.
- Perkins, Pheme. *Peter: Apostle for the Whole Church*. 1994. Reimpresión, Minneapolis, Fortress Press, 2000.
- Peterson, F. Paul. *Peter's Tomb Recently Discovered in Jerusalem!* 1960.
- Polo, Marco. *The Travels of Marco Polo* [Los viajes de Marco Polo]. Traducción inglesa de W. Marsden. Revisado por T. Wright. Nueva edición y edición de Peter Harris. Nueva York, Alfred A. Knopf, 2008. Revisión de la edición de 1908.
- Price, Reynolds. *Three Gospels*. Nueva York, Scribner, 1996.

- Pritz, Ray A. *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*. 1988. Edición revisada, Jerusalén, Hebrew University Magnes Press, 2010.
- Pseudo-Dionysius. *The Complete Works* [Pseudo-Dionisio, *Obras completas*]. Traducción inglesa de Colm Luibheid en colaboración con Paul Rorem. Mahwah, N.J., Paulist Press, 1987.
- Roberts, Alexander, y James Donaldson, eds. *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers, Down to a.d. 325*. Vols. 1-26. Edimburgo, T & T Clark, 1867-1885.
- Robinson, James M., ed. *The Nag Hammadi Library in English*. 1978. Edición revisada, Nueva York, HarperCollins, 1990.
- Rollston, Christopher A., ed. *The Gospels According to Michael Goulder: A North American Response*. Harrisburg, Pa., Trinity Press International, 2002.
- Rudolph, Conrad. *Pilgrimage to the End of the World: The Road to Santiago de Compostela*. Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- Ruffin, C. Bernard. *The Twelve: The Lives of the Apostles After Calvary*. Huntington, Ind., Our Sunday Visitor, 1997.
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis, Fortress Press, 1977.
- Schnackenburg, Rudolf. *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*. Traducción inglesa de O. C. Dean Jr. Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 1995 [*La persona de Jesucristo: reflejada en los cuatro evangelios*, Herder, 2009].
- Scotti, R. A. *Basilica: The Splendor and the Scandal: Building St. Peter's*. Nueva York, Viking, 2006.
- Stegemann, Ekkehard W. y Wolfgang Stegemann. *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*. Traducción de O. C. Dean Jr. Minneapolis, Fortress Press, 1999.
- Stewart, Robert B., ed. *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue*. Minneapolis, Fortress Press, 2006.
- Suetonio. *The Twelve Caesars*. Traducción inglesa de Robert Graves. 1957. Revisado por Michael Grant. Londres, Penguin Books, 1979 [*Vidas de los doce césares*, Espasa, 2010].

- Tácito. *The Annals and The Histories* [Anales]. Traducción inglesa de Alfred John Church y William Jackson Brodribb. Editado por Moses Hadas. Nueva York, Modern Library, 2003.
- Taussig, Hal. *Jesus Before God: The Prayer Life of the Historical Jesus*. Santa Rosa, Calif., Polebridge Press, 1999.
- Tertuliano. *Apology and De Spectaculis* [Apologético y De Spectaculis]. Traducción inglesa de T. R. Glover. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931.
- *Five Books Against Marcion* [Cinco libros contra Marciano]. Traducción al inglés y edición de Alexander Roberts. Calgary, Alb., Theophania, 2010.
- *Treatises on Penance: On Penitence and on Purity* [Tratado sobre la penitencia: sobre la penitencia y la pureza]. Traducción inglesa de William P. Le Saint. Ramsey, N.J., Newman Press, 1959.
- The Travels of Sir John Mandeville* [Los viajes de Juan de Mandeville]. Traducción inglesa de C. W. R. D. Moseley. Londres, Penguin Books, 1983.
- Twain, Mark. *The Innocents Abroad*. 1869. Reimpresión, Nueva York, Penguin Books, 2002. [Inocentes en el extranjero, El Azar, 2001].
- Visser, Margaret. *The Geometry of Love: Space, Time, Mystery, and Meaning in an Ordinary Church*. Nueva York, North Point Press, 2000.
- Walsh, John Evangelist. *The Bones of Saint Peter: A Fascinating Account of the Search for the Apostle's Body*. Londres, Victor Gollancz, 1982.
- Wills, Garry. *Saint Augustine*. Nueva York, Viking, 1999 [San Agustín, Random House, 2001].
- Wilson, A. N. *Jesus: A Life*. Nueva York, W. W. Norton, 1992.
- *Paul: The Mind of the Apostle*. Nueva York, W. W. Norton, 1997.
- Wink, Walter. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. 1968. Reimpresión, Eugene, Ore., Wipf and Stock, 2000.
- Witherington, Ben, III. *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 1995.
- *What Have They Done with Jesus? Beyond Strange Theories and Bad History-Why We Can Trust the Bible*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2006.



- Wright, N. T. *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is*. Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1999 [*Jesús: una nueva visión de quién era, qué hizo y por qué es importante*, PPC Editorial, 2014].
- *Who Was Jesus?* 1992. Reimpresión, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2001.
- Wroe, Ann. *Pontius Pilate*. Nueva York, Random House, 1999.

## Notas

1. Los números 7 y 70 aparecen de manera recurrente a lo largo de las escrituras. En este caso, al parecer, el 70 refleja una creencia judía relacionada con el número de lenguas que se creía que se hablaban en el mundo. Ya sea por coincidencia, ya intencionadamente, éste era también el número de hombres necesario para convocar el consejo administrativo supremo de los judíos, el sanedrín.

2. En la presente traducción se usa «Jacobo», y no Santiago (por ser la forma del nombre que figura en la Biblia de Casiodoro de Reina) salvo en los siguientes casos: 1. Cuando el nombre aparece acompañado de los calificativos «el Mayor» y «el Menor»; 2. Cuando el nombre hace referencia explícita al apóstol en relación con Santiago de Compostela; 3. Cuando el nombre forma parte del título de alguna obra en que la tradición se ha decantado por el uso de «Santiago». *(N. del T.)*

3. Para la traducción se ha utilizado Reina-Valera, 1960. (*N. del T.*)

1. Aunque su nombre aparece con relativa frecuencia en la obra de los padres de la Iglesia, Papías es un hombre del que se sabe poco, más allá de que su iglesia estaba vinculada a uno de los lugartenientes de Pablo, un hombre llamado Epafras.

2. La Cúpula de la Roca se consagró como iglesia durante un breve periodo, en 1099. Fue reislamizada en 1187 cuando los ejércitos de Saladino conquistaron Jerusalén. Los cristianos conquistarían de nuevo Tierra Santa entre 1229 y 1244, año en que las fuerzas musulmanas volvieron a derrotarlos. Desde entonces, el cristianismo, formalmente, no ha mantenido ningún gobierno sobre la tierra de Jesús.

3. Los escribas de los textos del Nuevo Testamento tienden a transcribir «Iscariote» al menos de diez maneras distintas. Nadie sabe cuál se suponía que era el significado del término, pero las teorías abundan. La idea de que «Iscariote» significa «hombre de Keriot» cuenta con una aceptación antigua entre escribas y padres de la Iglesia. En efecto, numerosos manuscritos tempranos de Juan incorporan «de Keriot» en lugar de «Iscariote». Juan también menciona que Judas tiene un padre, un tal Simón Iscariote, lo que redundante en la idea de que el nombre es en realidad de naturaleza toponímica. Las teorías de que el nombre de Judas hace referencia a su intención última (según las cuales «Iscariote» significaría «hombre de mentiras», o «el de color rojo», lo que revela un antiguo rechazo cultural hacia los pelirrojos) se han revelado populares a lo largo de los siglos, por más que poco convincentes. La suposición más corriente en relación a «Iscariote» es que se refiere a los «sicarios» una banda violenta de extremistas judíos. Según Flavio Josefo, los sicarios iban armados con espadas pequeñas que se parecían a las dagas curvadas persas, que los romanos denominaban *sciae*. El problema es que Josefo sitúa de manera explícita a los sicarios en la época del procurador romano Festo, que gobernó a partir del año 50 de nuestra era, y en ningún momento menciona que existieran —y mucho menos que estuvieran activos— durante la época de Pilatos. Hay quien ha defendido que, en todo caso, los escritores del evangelio pretendían que el nombre de Judas se asociara a la villanía de los sicarios, pues pocos de los que estaban vivos durante el siglo I habían visto con buenos ojos a unos sicarios que se dedicaban al secuestro y el asesinato.

4. Marcos es muchas cosas, pero no es sofisticado en su narración. En la Antigüedad se lo conocía como «el manco», por su torpeza y su amor por la redundancia. Su idea de una transición elegante es la conjunción «y». Sin embargo, cuando la narración presenta un diálogo de Jesús, Marcos consigue un buen y atípico estilo literario.



5. Siempre traducido como «maestro» en la versión de Reina-Varela (*N. del T.*)

6. Tanto se empeña Mateo en vincular todo acto y palabra de Jesús a las escrituras hebreas que malinterpreta Zacarías 9.9 hasta retratar absurdamente a Jesús entrando en Jerusalén tanto a lomos de un asno como de un potro. Jerónimo, el padre de la Iglesia, arguyó, ingeniosamente, que aquel evidente despiste era simbólico de la relación de Jesús con los mundos judío y gentil.

7. Lucas, sin duda, tuvo más en cuenta que Marcos y Mateo las implicaciones inherentes al hecho de que Jesús hubiera concedido a los doce el «poder y la autoridad sobre todos los demonios, y para curar enfermedades». Ello supone que se creía que Judas, en cierto momento del ministerio de Jesús, había obrado milagros. Una idea chocante incluso para los laicos más recalcitrantes, que sin embargo está ahí, en las escrituras cristianas. Tal vez, en opinión de Lucas, un hombre a quien Jesús había concedido el don de dominar demonios y curar enfermedades sólo podía ser corrompido por una fuerza de un poder rival.

8. Pablo, a quien en ocasiones se denomina «apóstol que no es de los doce», escribió esas epístolas décadas antes de que se escribieran los evangelios. Dado que en la ordenación pautada del Nuevo Testamento las cartas de Pablo aparecen después de los evangelios y Hechos, el cristiano medio pierde a veces de vista la relación temporal entre éstos y las epístolas de Pablo. El Nuevo Testamento no siempre se ha ordenado del mismo modo: en algunos de los primeros códices del Nuevo Testamento, las cartas paulinas se incluían entre los evangelios y los Hechos.

9. En Hechos, Herodes Agripa I es «comido por gusanos». En la obra judía apócrifa 2 Macabeos, el gobernador helenizante Antíoco IV Epífanes se cae de su carro «y se tortura todos los miembros»; pronto, el cuerpo de aquel hombre malvado queda infestado «de gusanos». En Josefo, Herodes el Grande sufre de algo descrito como «mortificación de los genitales», y un sicario cómplice llamado Catulo ve sus tripas «devoradas» antes de descolgarse de su cuerpo. En Eusebio, uno que atormenta a cristianos sufre de una «inflamación con supuraciones» que afecta «el centro de sus genitales», al tiempo que sus entrañas son invadidas por «un tumulto indescriptible de gusanos inquietos». Etc.

10. Santiago (Jacobus) nació en torno a 1230 en Varazze, localidad del golfo de Génova, en el noroeste de Italia. Se hizo monje dominico siendo muy joven y llegó a ser elegido obispo de Génova en 1292, seis años antes de su muerte. La veracidad histórica de su obra maestra en dos volúmenes es, como mínimo, cuestionable, y parte de la información que maneja se basa en fuentes que tal vez no existieran fuera de su mente. La popularidad de su *Legenda aurea* durante la Edad Media es atribuible a sus recreaciones enérgicas, en ocasiones ingeniosas y a menudo raras de las vidas y las muertes de santos. Con todo, durante el Renacimiento, *La leyenda dorada* se prohibió a causa de sus «extrañas mentiras» (en palabras de Erasmo), lo que resulta injusto: Santiago se muestra con frecuencia escéptico en sus relatos, y suele incluir historias alternativas en beneficio, cabe suponer, de su concepción de una investigación imparcial.

11. El adjetivo «perdido» debe matizarse: el Evangelio de Judas había ido de mano en mano por el submundo de los anticuarios durante décadas, y su existencia era conocida por varios eruditos, si bien no su contenido.

12. Desde nuestro punto de vista moderno, las creencias setianas resultan más o menos incomprensibles, pero ahí va mi intento: el «primer dios creador» del cristianismo setiano se conocía como Ialdabaoth (al parecer una corrupción de Yahweh, Señor del Sábato), y a sus agentes los llamaban arcontes, y se creía que todos ellos contaban con ángeles ayudantes que ejercían de gobernantes de sus respectivos reinos. El dios venerado por los cristianos apostólicos era, para los setianos, un dios menor vinculado a Ialdabaoth. La crucifixión de Jesús fue una artimaña de Ialdabaoth, que pretendía capturar el alma muriente de Jesús. Éste, sin embargo, evitó la captura, y la liberación de su alma causó la derrota de los arcontes y puso fin al control de Ialdabaoth sobre la humanidad. Todo esto suena absurdo, pero también lo parecen muchos de los postulados más difíciles del cristianismo ortodoxo. La diferencia es que el cristianismo ortodoxo cuenta con todo un cuerpo, disponible y respetado, de investigaciones filosóficas para pulirlo. Sin duda, los setianos también tuvieron a su Agustín.



13. Ésta es la primera recopilación conocida del Nuevo Testamento, aunque casi todas las pruebas textuales del canon de Marción se destruyeron. Marción también fue el primero en identificar a Pablo como autor de la Segunda Epístola a los Tesalonicenses y de las epístolas a los colosenses y a los efesios.

1. De hecho, es probable que Claudio expulsara solamente a los líderes agitadores causantes de los disturbios de judíos en Roma, es decir, a los cristianos judíos. Desterrar a «todos los judíos» como se afirma en Hechos, habría sido imposible. En tanto que ciudadanos romanos, habrían tenido que ser juzgados individualmente antes de ser expulsados.

2. Ello explica la fuerte veneración de que el apóstol es objeto en Inglaterra, donde multitud de iglesias, y uno de sus mejores hospitales, están dedicados a él.

1. Una excepción notable se da en los evangelios según San Mateo y según San Marcos, cuando Jesús se adentra en el territorio no judío de Tiro y sana a la hija trastornada de una mujer «sirio-fenicia» cuyo agudo sentido del humor complace claramente a Jesús.

2. ¿Hasta qué punto estaba Lucas familiarizado con las epístolas de Pablo? Sorprendentemente, eso es algo que nunca ha llegado a determinarse adecuadamente. Han surgido argumentos académicos plausibles según los cuales Lucas (a) conocía las cartas íntimamente, (b) no tenía en absoluto conocimiento de su existencia, y (c) conocía unas pocas de las que han llegado hasta nosotros y tal vez alguna que se ha perdido.

3. La palabra que en el Nuevo Testamento se traduce como «iglesia» (*ekklesia*) significa «asamblea». Tomada del vocabulario político laico griego —se usó para describir la reunión de una población democrática durante el momento álgido de la democracia ateniense—, la palabra aparece en dos ocasiones en los evangelios, las dos en Mateo. Por ello, los estudiosos recurren con mucha cautela al término «Iglesia de Jerusalén», pues crea en la mente de los lectores contemporáneos ciertas asociaciones semánticamente insostenibles e históricamente engañosas. Aquí se usa para describir solamente una comunidad de creyentes de una orientación parecida que comparte alguna forma de observancia ritual. Hacia el final del siglo I, sin duda ya existía algo que podría describirse como Iglesia palestina, con el énfasis puesto en la palabra «iglesia», que probablemente descendía de los primeros seguidores de Jesús en Jerusalén.

4. Ése es uno de los reconocimientos históricos más importantes que hizo Pablo. A lo largo de sus epístolas, Pablo afirma que sólo hay un evangelio. Pero al llamar a Pedro «apóstol de los circuncidados», reconoce la existencia de otro evangelio.

5. Los títulos que sí usa, como el de *diákonos*, son disputados, y existe poco acuerdo académico sobre qué se esperaba que hicieran quienes los ostentaban.



6. De la importancia omnipresente de esa cuestión da fe la frecuencia con la que aparece en la literatura primitiva cristiana. En su Primera Epístola a los Corintios, Pablo se enreda en una maraña retórica al intentar dar con una postura razonable. Pide «huir de la idolatría» (es decir, no comer carne pagana) porque los «gentiles sacrifican a los demonios y no a Dios». A continuación anuncia, en un tono bastante irrevocable: «no podéis participar de la mesa del Señor, y de la mesa de los demonios». Pero entonces rectifica con brío y dice: «Si algún incrédulo os invita, y queréis ir, de todo lo que se os ponga delante comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia». A pesar de todos sus dones, Pablo debió de ser un maestro que sembraba gloriosamente la confusión.

7. Los antiguos cristianos también tuvieron problemas para comprender las implicaciones de esa división. En un intento claro de sortear ese asunto, Clemente de Alejandría y Orígenes defendían que el Cefas con el que Pablo se batía en duelo en Gálatas no era para nada el apóstol Pedro. Aunque Jerónimo creía que Cefas y Pedro eran la misma persona, coincidía con un aspecto del argumento de Orígenes: el debate entre Pedro y Pablo se simuló para hacer aflorar a los cristianos aún inclinados en lo ritual hacia el judaísmo. Esa explicación horrorizaba a Agustín de Hipona, que amablemente pero con vehemencia exigió que Jerónimo «nos dé alguna regla para discernir cuándo la mentira es aceptable y cuándo no lo es». Cuando la carta de Agustín, finalmente, llegó a su destinatario (una o más de una de las cartas que se intercambiaron los dos hombres se han perdido; su debate epistolar parece haber durado años), Jerónimo, como quien no quiere la cosa, admitió que había «dictado a mis amanuenses a veces lo que tomaba en préstamo de otros autores, a veces lo que era mío, sin recordar distintamente qué método, qué palabras o qué opiniones pertenecían a quién». Los dos se enviaron más cartas, cuyo contenido, a menudo, se hacía público, para indignación de Jerónimo y genuino incomodo de Agustín, pero Jerónimo, con no pocas dosis de sofística, mantuvo su postura sobre Gálatas. Si Agustín de Hipona y él zanjaron la polémica en términos razonablemente amistosos, la mayoría de los especialistas consideran ganador a aquél, por méritos.

8. Algunos académicos han discrepado de la idea de que los judíos del siglo I consideraban por defecto a los gentiles ritualmente impuros. Como sucede en la mayoría de las sociedades mixtas, las exigencias de un mandato religioso iban desapareciendo erráticamente modificadas por las sutilezas de la experiencia personal. Varios libros de la Biblia hebrea, de hecho, incorporan a los gentiles a sus escenarios apocalípticos, en ocasiones sometiéndolos a Israel, pero a veces dignándose a incluirlos en el plan salvífico de Dios.

9. El historiador Diarmaid MacCulloch destaca que la creencia de Pablo en la universalidad de la salvación de Jesús pudo alimentarse del hecho de ser él ciudadano del Imperio romano, civilización para la que el «sentido de exclusividad racial» era insólitamente laxo. Cómo llegó a ser Pablo ciudadano romano es uno más de los misterios que encierra el Nuevo Testamento, aunque muchos sospechan que esa ciudadanía derivaba, en alguna medida, de su padre, que pudo haber sido esclavo liberto.

10. Tal vez Pablo pensara que una manera adecuada de tener a su favor a la Iglesia de Jerusalén era seguir enviando los diezmos. Esa aceptación hizo que la Iglesia de Jerusalén y él colaborasen activamente. Uno de los representantes de ésta, Silas, viajó con él hasta Grecia; en Filipos, según se relata en Hechos, fueron públicamente azotados por magistrados públicos. Por desgracia, durante sus viajes, Silas al parecer alentaba a ese comunismo despreocupado, apocalíptico, que había llevado a la Iglesia de Jerusalén a la difícil situación en la que se encontraba. Más tarde, Pablo intenta con paciencia disuadir a los tesalonicenses de que sigan esa vía, y les insta, con la lógica sensata de un fabricante de tiendas, a «trabajar con vuestras manos... a fin de que... no tengáis necesidad de nada». Ésa fue su primera carta a la Iglesia. Al parecer, no sirvió de gran cosa para resolver el problema, pues la Segunda Epístola a los Tesalonicenses es mucho más directa: «Si alguno no quiere trabajar, tampoco coma».

1. Lucas, significativamente, evita la confusión y se limita a escribir «las mujeres que siguieron [a Jesús] desde Galilea», sin proporcionar los nombres.

2. Los otros son Pedro, Andrés y Tadeo. El nombre de Pedro tiene tanto una forma griega (Simón), como hebrea (Simeón).

3. Entre los intelectuales griegos, el monoteísmo era una creencia bastante común, pero por lo general se trataba de una modalidad sincrética que filosóficamente no encajaba con el monoteísmo exclusionista de los judíos.



4. Muchos griegos admiraban a los judíos, aunque sólo fuera por su antigüedad. Uno de los discípulos de Aristóteles escribió que su maestro había sido intelectualmente superado por un judío. Otro autor pagano posterior se preguntaba: «¿Qué es Platón sino un Moisés que habla griego?». No fue hasta concluida la revuelta macabea que la buena opinión de los griegos sobre los judíos empezó a debilitarse.

5. De ahí proviene el término «simonía», la compra de favores o influencia en el seno de la Iglesia. Si bien comentaristas posteriores defenderían que Simón el Mago fingió su fe en Jesús, en Hechos se especifica claramente que «también creyó Simón mismo». Basándonos en el texto de Hechos, parece que Simón sólo habría sido culpable de un garrafal error de juicio. Simón llegaría a tener una carrera muy vistosa en los apócrifos cristianos, y padres de la Iglesia como Ireneo afirmarían que los evangelios se escribieron para contrarrestar las enseñanzas falsas de Simón. En el siglo iv Simón era objeto de un odio intenso; a él se atribuían todas las desviaciones de la ortodoxia. Eusebio escribió de Simón que era «un gran oponente de grandes hombres, los inspirados apóstoles de Nuestro Salvador» —el Moriarty de los doce Holmes colectivos—, y comentó lo «asombroso» que resultaba que la supuestamente fingida aceptación de Jesús por parte de Simón «siga siendo práctica de creencia en aquellos que hasta el día de hoy pertenecen a su repugnante secta», lo que implica que el cristianismo simonita perduró hasta el siglo iv.

6. A los cristianos desconocedores de la referida fraternidad con los fariseos, ésta les parecerá sin duda algo desconcertante. De hecho, es muy poco lo que se sabe sobre los fariseos del tiempo de Jesús. Eran sobre todo un pequeño grupo de intérpretes laicos de la Torá entregados a la observancia de las reglas de pureza judías. Según algunos cálculos, no llegaban al 1 por ciento de la población. Los fariseos surgieron durante la revuelta judía de los macabeos (166-160 a.C.) contra los seléucidas. La influencia farisea creció y menguó en las décadas siguientes, pero los evangelios, con poca exactitud, retratan a los fariseos del tiempo de Jesús como si compartieran de manera unánime sus creencias y mantuvieran su poder organizativo, cuando lo cierto es que su influencia estaba en sus horas más bajas.

1. De nuevo, los paganos que se interesaban en el Dios de los judíos asistían a las sinagogas, o cumplían con algunos de los requisitos de conducta propios del judaísmo.

2. Muchos expertos cuestionan incluso que Papías se refiera al Evangelio según San Marcos, y creen más bien que alude a algún texto temprano de «dichos» atribuido a Marcos.

3. Agustín de Hipona argumentaría más tarde que Pedro quería conocer la identidad del traidor para atacarlo antes de la cena.

4. Un aspecto interesante de Hechos es el empeño que pone en convertir a Pedro en un sustituto de Jesús. En un ejemplo, mandan llamar a Pedro desde Jope, donde una mujer llamada Tabita había fallecido recientemente. Después de rezar junto al cuerpo sin vida, Pedro dice: «Tabita, levántate». En Marcos, Jesús sana a una niña sin nombre con las palabras *Talitha cum*, expresión en arameo que puede traducirse por «niñita, levántate». (Tabita, en arameo, significa «gacela».) En un punto anterior de Hechos, la sanación de un mendigo cojo por parte de Pedro en la escalinata del templo hace que las autoridades judías se fijen en él por primera vez, igual que, en los evangelios, los milagros de Jesús asustaron a esas mismas autoridades y las empujaron a actuar contra él. Pedro (con Juan) discute ante el sanedrín igual que Jesús debate con los fariseos. Asimismo, Pedro es sometido a una persecución que nos resulta conocida, sufre arresto (durante la Pascua), y como consecuencia de él se enfrenta a las autoridades (efectivamente, con Herodes).

5. Pablo, en su Epístola a los Corintios, menciona a una facción entre éstos dedicada a Cefas, aunque no está claro qué significa eso. El contexto en el que surge Pedro tiene que ver con el deseo de Pablo de «que no haya entre vosotros [los corintios enfrentados] divisiones, sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y en un mismo parecer». Más adelante, en la misma carta, advierte: «Que ninguno se gloríe en los hombres, porque todo es vuestro, sea Pablo, sea Apolos, sea Cefas, sea el mundo, sea la vida, sea la muerte, sea lo presente, sea lo por venir, todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios». Que el grupo de corintios que decía «pertenecer a Cefas» fuera el resultado de la labor misionera de Pedro es ciertamente posible. También lo es que esos corintios que se consideraban leales a Cefas estuvieran intentando diferenciarse de los seguidores de los dos líderes locales más destacados en la comunidad corintia: Pablo y Apolos. Posiblemente esos corintios intentaban con gran inteligencia apelar a Cefas por considerarlo una figura menos partidista.



6. Supuestamente escrito por el propio Pedro, se dice que 1 Pedro se redactó en «Babilonia». También menciona a dos figuras que nos resultan conocidas a través de las epístolas de Pablo: Silvano (probablemente Silas, el custodio judeocristiano asignado por Pablo a la Iglesia de Jerusalén) y Marcos (al que Pablo, según se dice en Hechos, se negó a llevar de viaje por temor a que lo abandonara, pero al que el autor de 1 Pedro se refiere llamándolo «mi hijo»).

7. Los tradicionalistas señalan que la cita de la carta fue escrita «a través de Silvano», que tenía el griego como lengua materna, para vencer ese pequeño detalle. Pero el lenguaje tiene tanto que ver con lo conceptual como con lo gramatical, y en 1 Pedro hay muy poco de la mentalidad de un pescador de Galilea. Se trata, claro está, de cuestiones subjetivas, aunque no del todo. El Pedro de los evangelios suena mucho más vinculado a su supuesto entorno, incluso durante los momentos milagrosos, y Pablo tiene una presencia tan viva y palpitante en sus epístolas auténticas que parece a punto de saltar de las páginas.

8. Alituro (probablemente un seudónimo) trabó amistad con Josefo cuando visitó Roma siendo joven, y Popea ayudó a Josefo a garantizar la liberación de los sacerdotes judíos a los que él había acudido a rescatar.

9. Lo que en algunas tumbas parecía ser imaginería cristiana en realidad no lo era. Las imágenes que aparecían en los mosaicos de otras tumbas, de pastores, de personas comiendo, de mujeres sosteniendo rollos de papiro, representaban a veces, por ejemplo, el culto a Orfeo. En realidad, las escenas bucólicas con pastores sólo eran símbolos cristianos para otros cristianos. Durante muchos años, en el cristianismo primitivo, el *anj* egipcio se usaba para simbolizar a Jesús.

10. La postura católica sobre la infalibilidad bíblica resulta particularmente esperanzadora. Según la Pontificia Comisión Bíblica de 1964, los lectores no deben entender que los evangelios lo refieren todo literalmente ni que los hechos descritos en ellos tuvieron lugar necesariamente de la manera expuesta en ellos.

11. Al parecer, los huesos del ratón nunca habían entrado en contacto con la tierra, lo que sugería que la criatura se había abierto paso hasta el escondite del muro de los grafitis, había quedado atrapada y había muerto allí.

1. Hay que decir que la secuencia real de los hechos y las epístolas resulta altamente debatible y no se deduce de manera evidente a partir de las escrituras. Además, una epístola conocida como 3 Corintios, rechazada como seudónima por la Iglesia primitiva, está considerada canónica en la Iglesia armenia.

2. Curiosamente, el uso de las cúpulas en la arquitectura entra en el islam a través del cristianismo. Cuando los musulmanes conquistaron Constantinopla en 1453 e islamizaron Santa Sofía, la iglesia más grande y con la mayor cúpula de la ciudad, la arquitectura religiosa musulmana se alejó de las estructuras basadas en patios y se acercó a las cúpulas.



3. Esta tradición, legendaria casi con total seguridad, permitió a la Iglesia de Oriente reclamar para sí un apostolado con el que pretendía rivalizar con el de Roma.

4. Los escitas se mencionan una sola vez en el Nuevo Testamento, en la Epístola a los Colosenses de Pablo, en la que se usan como vara de medir metafórica del salvajismo étnico.

5. La ortodoxia oriental no debe confundirse con la ortodoxia de oriente, cuyas iglesias antiguas, todavía existentes, incluyen las de Etiopía, Eritrea, Siria y Armenia. Esas iglesias se separaron de la Iglesia bizantina en el siglo v, incapaces de aceptar los matices doctrinales del Concilio de Calcedonia de 451. A pesar de su rechazo compartido de Calcedonia, esas iglesias son hoy independientes («autocéfalas») y cuentan con sus propias jerarquías y peculiaridades teológicas.

6. Según una leyenda que podría ser cierta, Rusia entró en la órbita de la ortodoxia oriental porque a Yaroslav de Kiev, un príncipe ruso del siglo XI que iba en busca de una religión estatal y al que desagradaba sobremanera la arquitectura religiosa germánica que había visto, le dijeron que las iglesias de Constantinopla eran hermosas.

7. La prohibición de venerar «imágenes talladas» es el segundo de los Diez Mandamientos, después de todo, un mandamiento que los cristianos orientales han esquivado argumentando que los iconos no están «tallados», es decir, «esculpidos». Por increíble que parezca, los cristianos de Occidente, basándose en el argumento de Agustín de Hipona, esquivaron la prohibición de las imágenes talladas modificando los Diez Mandamientos, lo que, según un especialista, llevó a «incorporar la prohibición de las imágenes talladas al Primer Mandamiento, para que no quedara tan evidente en el Segundo».

1. El rigor del relato de los viajes de Mandeville, y de hecho su existencia misma, son objeto de discusión, aunque la mayoría de los especialistas le atribuyen cierta base real.

2. Entre los textos más fascinantes de los apócrifos cristianos, la Epístola de los Apóstoles fue considerada como parte de las Sagradas Escrituras por muchos primeros cristianos, y si finalmente cayó en desgracia fue sobre todo porque la fecha que osadamente anunciaba para el retorno final de Jesús fluctuaba notablemente. La mayoría de los estudiosos consideran la Epístola como un texto «antignóstico» aunque de manera subrepticia, pues intenta reproducir el tono y la estructura de los llamados textos gnósticos con los que el autor de la Epístola está sin duda familiarizado. Ésta también parece defender el argumento de que a Pablo no debería concedérsele tanta autoridad como a los doce.

3. «Boanerges» presenta ciertos ecos transculturales: se creía que Cástor y Pólux, los hijos de Zeus, se sentaban junto a su padre, desde donde ejercían el control sobre el trueno y el rayo. Ello podría arrojar cierta luz sobre una escena posterior de Marcos, cuando los Hijos del Trueno piden a Jesús: «Concédenos que en tu gloria nos sentemos el uno a tu derecha, y el otro a tu izquierda». En otras palabras, el apodo que les da Jesús podría ser el ejemplo de una creencia religiosa pagana abriendo una brecha en el casco del cristianismo.



4. Marcos también incluye una versión de esta escena, pero en ella los discípulos a los que Jesús envía no se nombran. Un elemento curioso de la presentación de la escena que hacen tanto Marcos como Lucas es que no se sabe si Jesús está obrando un milagro o demostrando su capacidad de planificar con antelación.

5. Una nota sobre el homoerotismo del gesto del Discípulo Amado al apoyar la cabeza en el regazo de Jesús durante la Última Cena: el de Christopher Marlowe es tal vez el ejemplo más conocido de alguien que acabó juzgado por blasfemia tras sugerir que el Discípulo Amado y Jesús eran «compañeros de cama», y algunos cristianos modernos abordan la cuestión con cautela. Pero no puede obviarse que un joven imberbe aprendiendo de un hombre mayor es un hecho que, para muchos en la Antigüedad, habría tenido todo el sentido socrático del mundo. Casi con total seguridad no es eso lo que pasa por la mente del autor del Cuarto Evangelio, pero pueden existir pocas dudas de que las imágenes del Discípulo Amado reclinando la cabeza en el regazo de Jesús, como las que el cristianismo propagó a lo largo y ancho del mundo grecorromano, habrían de presentar unas connotaciones ineludibles. Incluso *La Última Cena* de Leonardo da Vinci se acerca peligrosamente a la línea prohibida: si bien la composición de la pintura no permitía que la cabeza de nadie se apoyara en el regazo de Jesús, Leonardo representó a Juan, que según entendía era el Discípulo Amado, como la mujer más hermosa que ha existido jamás.

6. Una excavación arqueológica confirmó la existencia de los pórticos, que durante mucho tiempo se consideraron producto de la imaginación de Juan.

7. En un comentario escrito alrededor de 415, Agustín de Hipona se refiere misteriosamente a 1 Juan como a la Epístola a los Partos. No se sabe por qué Agustín conocía la obra por ese nombre, aunque es probable que él no estuviera en el origen de dicho título. Sea como fuere, lo cierto es que Epístola a los Partos quedó unido durante siglos a 1 Juan, y llegó incluso a generar leyendas según las cuales el apóstol había viajado hasta Partia para evangelizar.

8. La iglesia de Santa María es hoy una ruina a medio excavar, excavación que no se inició hasta mediados de la década de 1980, pero en su día se consideró lo bastante importante como para alojar el Concilio de Éfeso, celebrado en el año 431, durante el que se condenó formalmente a los cristianos nestorianos y, por primera vez, se dio credibilidad a la leyenda de que María había vivido en Éfeso.

9. Y de muy mala manera, por cierto. En 1922, los turcos incendiaron la antigua ciudad de Esmirna hasta los cimientos y mataron o expulsaron a todos sus ciudadanos cristianos. Esmirna era el último bastión del cristianismo en Asia Menor, por el que la fe había empezado a propagarse hacía dos mil años.

10. En la catedral de Notre Dame de París se halla al parecer una representación aparente de esa tradición ensombrecida: en un mural que representa las bodas de Caná aparece un novio con la aureola que normalmente se reserva a los apóstoles.

11. La Iglesia católica no se ha posicionado oficialmente sobre si María vivió alguna vez en la Casa de María.



1. Algunas tradiciones representan a ese discípulo parecido no como Tomás sino como Jacobo hijo de Alfeo, que (como ya se ha visto) mantiene también una relación complicada y potencialmente fraternal con Jesús. Según Marcos, Jesús era un *tekton*, como su supuesto padre, José. *Tekton* era un término que servía para describir a alguien que trabajara con las manos, pero la tradición cristiana evolucionó de modo que *tekton* pasó a ser sinónimo de carpintero. Esa tradición afectó a Tomás, cuyo símbolo pasó a ser la escuadra de carpintero, aunque leyendas posteriores indias lo representan como algo parecido a un arquitecto. Así, la idea de que Tomás era carpintero pudo partir de la noción heterodoxa de que Jesús y él eran gemelos que se habrían dedicado a la misma profesión que su padre. Dos narraciones de infancia seudónimas sobre Jesús se atribuyen a Tomás y a Jacobo, y esos textos pudieron tener sus orígenes en la esperanza de que «Judas Tomás» y Jacobo, en tanto que hermanos de Jesús, se considerasen testigos convincentes de sus años infantiles.

2. La mayoría de los especialistas rechaza que Juan tuviera la menor familiaridad con Mateo, por lo que el dubitativo Tomás no era, seguramente, un intento de aquél de vivificar la mención de éste sobre la duda entre los once. Aun así, resulta altamente probable que ambas historias surgieran de la misma tradición central: que algunos de los primeros seguidores de Jesús dudaban de su resurrección.

3. El Libro de la Resurrección, que se atribuye a Bartolomé, aporta una explicación para justificar la ausencia de Tomás de la habitación cerrada con llave: Tomás estaba resucitando de entre los muertos a su propio hijo, al que enseguida coloca como obispo en su iglesia local. A continuación, Tomás viaja hasta donde se encuentran sus discípulos montado en una nube. Un exégeta cristiano más sofisticado, como es Juan Crisóstomo, explicaba la ausencia de Tomás diciendo que Dios había dispuesto que no estuviera ahí. Mostrar sus heridas era parte del plan de Jesús para demostrar la realidad de su resurrección, aunque se diría que el mero hecho de no estar muerto ya debía servir como prueba fehaciente.

4. Celso, el autor anticristiano del siglo II, era al parecer consciente de las enseñanzas de Pablo sobre esta cuestión, para la que publicó una réplica adusta, profesoral: «Todos los animales tienen una naturaleza única, común; esa naturaleza atraviesa por cambios y subsiste en muy diversas formas, regresando al final a lo que en origen era; aun así, ningún producto de la materia es inmortal».

5. En Kerala existen cruces de piedra muy antiguas, y es allí donde se supone que Tomás inició su actividad misionera. Algunas de ellas son anteriores a muchas de las esculturas hindúes conservadas en la misma región. Aun así, no son del siglo I.

6. Y no sólo los cristianos indios. El especialista Robert Eric Frykenberg, tras recoger algunas de las leyendas que tienen que ver con la labor misionera de Tomás, escribe que «es del todo plausible concluir que esos hechos hubieran tenido la participación del propio apóstol Tomás».

7. Esas modestas historias de éxito dieron lugar a la leyenda medieval del Preste Juan, del que se decía que había gobernado un reino fantástico en medio de Oriente en el que existía una fuente de la eterna juventud, un espejo con el que se podía ver cualquier región del mundo y el palacio del patriarca de todos los cristianos tomasinos.

8. El griego superó al arameo como *lingua franca* de la cristiandad con una rapidez pasmosa. Muchos cristianos posteriores, que se expresaban en griego o en latín, tenían en poca consideración a los descendientes lingüísticos de Jesús. Cuando Jerónimo intentó vivir en Calcis entre monjes de lengua siríaca, se refería a su lengua como «parloteo bárbaro», por más que el siríaco era ampliamente utilizado por los cristianos más allá del Imperio romano. En efecto, el siríaco servía de lengua literaria y litúrgica de la mayoría de los cristianos «orientales», ya fueran éstos sirios, babilonios, persas o, posteriormente, chinos e indios. Sigue siendo la lengua litúrgica de varias sectas cristianas en la actualidad, incluyendo la Iglesia maronita de Líbano.



9. También podría estar relacionado en cierto modo con Caspar (también conocido como Gaspar, Gathaspa, Jaspas y Jaspas), uno de los «tres sabios venidos de Oriente» que, según Mateo, se guían por una estrella para encontrar el lugar de nacimiento de Jesús. (Con todo, en Mateo no figuran los nombres, que al parecer derivan de un manuscrito griego probablemente elaborado en Alejandría en torno al año 500.) Una pregunta que no se formula a menudo es la siguiente: «¿Qué diablos hacen en el Nuevo Testamento esos sabios envueltos en incienso, tal vez zoroástricos, procedentes de Persia?». El especialista Martin Hengel se refiere a la importancia de los Reyes Magos en Mateo como a un vestigio del respeto helenístico por la «sabiduría misteriosa, antigua... de los pueblos bárbaros... de quienes se buscaban respuestas a preguntas de la vida que seguían siendo inalcanzables al pensamiento racional». En historias cristianas posteriores, Tomás pasó a ser una especie de misil dirigido hacia esos amantes de la sabiduría arquetípicos. Juan Crisóstomo comentó, en términos elogiosos, la leyenda en la que Tomás se encontraba con los Reyes Magos en Persia y los bautizaba.

10. En varias leyendas, Tomás recoge la Santa Cinta de María en el momento en que ésta sube a los cielos desde el monte de los Olivos. Según una versión de la leyenda, Pedro expresa cierta sorpresa ante el hecho de que Tomás haya sido agraciado con esa pieza del vestuario de la Virgen, pues él siempre fue «incrédulo» en vida. Actualmente, la Cinta de la Virgen se custodia supuestamente en Prato, Italia.

11. Hasta la Edad Media, el día de Santo Tomás se celebraba el 21 de diciembre, y así lo habían hecho cristianos tan antiguos como Jerónimo. Como señala Glenn W. Most, ese cambio de día indica una posible supresión en el calendario de la antigua creencia de que Tomás y Jesús eran gemelos, pues el 21 y el 25 de diciembre podían ser fechas demasiado próximas como para no generar inquietud en la ortodoxia.

12. Que las tropas alemanas destruyeron en gran parte durante la Segunda Guerra Mundial, un 21 de diciembre, precisamente el anterior día de la festividad del santo.

1. Esas similitudes proporcionaron a Edward Gibbon, en su *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, la ocasión para redactar una nota muy atrevida por lo descarnada: «Apolonio de Tiana nació en las mismas fechas que Jesucristo. Su vida (la de aquél) la relatan de modo tan fabuloso sus discípulos que no sabemos si era un sabio, un impostor o un fanático».

2. El parecido de Jesús con figuras mitológicas como Osiris, Hércules y Mitra, que en ocasiones se esgrime como prueba de que también él es una figura meramente mitológica, es, a la vez, ampliamente exagerado y mucho menos interesante de lo que los defensores de la teoría de Cristo como mito parecen creer.

3. Los relatos de Mateo y Lucas sobre el nacimiento de Jesús y el hecho de que fuera descendiente de David, plantean varios problemas: sus genealogías no sólo no concuerdan, sino que la ascendencia davídica de Jesús se establece a través de José, su supuesto padre adoptivo, aunque podría ser que tanto a Mateo como a Lucas les interesara sobre todo el poderoso simbolismo de la ascendencia davídica más que una línea sanguínea literal. (Que Pablo conocía bien la tradición de la ascendencia davídica de Jesús sugiere que se trataba de una parte importantísima de las primeras formulaciones de éste. Muy probablemente, le otorgaba a Jesús un propósito salvífico en el contexto histórico de la tierra.) Sin embargo, en Lucas se nos dice que Jesús «era el hijo (según se creía) de José hijo de Elí». Ese «según se creía» es casi a ciencia cierta el añadido de un copista alarmado al que preocupaba que la ambigüedad sobre la ascendencia paterna de Jesús pudiera ser aprovechada por los cristianos adopcionistas.

4. Lucas vuelve a usar de nuevo la frase en Hechos 13.33, pero la enmarca en el momento de la resurrección (de modo similar a como lo hizo Pablo antes que él), y no del bautismo. La idea de que Jesús fuera elevado a un nuevo nivel de divinidad en el momento de su resurrección nunca resultó tan controvertida en el seno de la Iglesia primitiva, por más que esté lejos de ocupar la posición de preeminencia que alcanzó en la ortodoxia cristiana.



5. En los evangelios, Jesús se refiere a sí mismo llamándose «Hijo de Dios» sólo en Juan. En Marcos y Mateo, la expresión que Jesús utiliza para referirse a sí mismo es «Hijo del Hombre». (Lucas, que escribe en fecha posterior, evita el término, seguramente por su fuerte connotación apocalíptica.) Una variación sobre esa expresión aparece en el libro de Daniel, una de las últimas obras de las escrituras hebreas, de importancia capital para el primer cristianismo. (Tan importante fue para el primer cristianismo que los rabinos al frente del judaísmo del siglo II retiraron del texto la posición que ocupaba entre los libros «proféticos» y lo rebajaron a la categoría menos destacada de los «escritos».) En Daniel encontramos una mención temprana al «reino de Dios», así como la visión de «uno como el hijo de hombre que viene con las nubes del cielo». El «hijo de hombre» de Daniel se acompaña de visiones mucho más extrañas de un cuerno con ojos humanos y de un león con alas de águila, y es posible que gran parte de la visión de Daniel, incluida la expresión «hijo de hombre», fuera tomada en préstamo de la mitología cananita. Nadie sabe si alguien, en tiempos de Jesús, habría reconocido siquiera «Hijo del Hombre» como un título especial con un significado especial. Nada en Daniel subraya la expresión como profética ni con una connotación de redención cósmica. Sin embargo, el Enoch no canónico, en el que también aparece el término, anticipa algo que se aproxima más a un Mesías redentor, y menciona que se sentará en un «trono de gloria», y que Dios se referirá a él, literalmente, como «pequeño Yahveh». La dificultad que planteaba para el primer cristianismo el uso de «Hijo del Hombre» se ejemplifica en un hecho muy simple: exceptuando una mención en Hechos, y dos en el Apocalipsis, ese título no aparece en ningún otro lugar fuera de los evangelios.

6. Pablo concluye su *Primera Epístola a los Corintios* con una expresión en arameo: *Marana, atha* (¡Nuestro Señor, ven!). Con excepción de las dos ocasiones en que usa el término «*Abba*» (Padre) en las epístolas a los gálatas y a los romanos, esta es quizá la única vez que Pablo cita en arameo en las epístolas que de él se han conservado. Parece claro que hace referencia a una expresión cristiana que por entonces era popular, posiblemente derivada de la Iglesia de Jerusalén, o de la palestina. Esas palabras también se pronunciaban en representaciones de la Cena del Señor (o al menos eso es lo que se afirma en la *Didaché*). Lo que ello sugiere es que «Señor», en referencia a Jesús, implicaba una inferencia escatológica clara: que Jesús, cuando regresara, gobernaría de algún modo en nombre de Dios cómo la realidad presente daría paso a la siguiente.

7. Generalmente traducido como «didaskálos» (maestro, en griego) en los evangelios, no se refiere a «rabino» en ningún sentido moderno del término. Los cimientos del judaísmo rabínico no empezaron a cuajar hasta transcurrido un siglo de la muerte de Jesús.

8. Clemente creía que el autor de la Epístola a los Hebreos era Pablo y sugería que éste había dejado la carta sin firmar en reconocimiento a su convicción de que había sido un encargo divino que le habían hecho a él en tanto que apóstol de los gentiles. Jerónimo coincidía con Clemente en esa opinión, y durante más de mil años la Vulgata, en cuya traducción y compilación Jerónimo fue una pieza fundamental, referenciaba la obra como «La epístola de Pablo a los hebreos». No todos sostenían esta opinión, pues ni desde el punto de vista lingüístico ni desde el conceptual Hebreos tiene prácticamente que ver con los escritos paulinos auténticos. El autor era un cristiano judío con profunda formación, conocedor de las escrituras judías y familiarizado con la filosofía helenística. Algunos (incluido, al parecer, Tertuliano) identificaban al autor de Hebreos con Bernabé, amigo de Pablo, pero varios especialistas modernos han señalado a Apolo, «un hombre elocuente, bien versado en las escrituras», a quien Pablo, junto con Aquila y Priscila, conoce en Éfeso en Hechos de los Apóstoles; Pablo se refiere a Apolo varias veces en 1 Corintios, no sin tensión en algunas ocasiones.

9. El credo al que normalmente llamamos «credo niceno» se formuló en Constantinopla varias décadas después.

10. La influencia de Atanasio sobre el cristianismo va más allá de la teología. Una carta festiva que escribió a finales de la década de 360 —una de las décadas más difíciles para esa fe— supone uno de los primeros intentos de definir el canon del Nuevo Testamento. Al parecer, la epístola tuvo éxito, pues los libros enumerados por él son, en grandísima medida, los que conforman el canon aceptado del Nuevo Testamento. Por asombroso que parezca, dicha carta es una de las pocas pistas que conservamos sobre la formación del Nuevo Testamento. Como escribe un especialista, «Nada resulta más asombroso en los anales de la Iglesia cristiana que la ausencia de crónicas detalladas de un proceso de semejante importancia».

11. ¿El plan más diabólico de Juliano? Reconstruir el templo judío de Jerusalén, desafiando así la pretensión cristiana de que la fe de la que procedía había quedado obsoleta. Para el emperador, las creencias judías eran ligeramente más aceptables por el hecho de ser antiguas.

1. El arte cristiano en la Europa medieval se volvió raro en algunos lugares, sobre todo en las iglesias que jalonan el Camino de Santiago. La introducción de figuras paganas y chamanísticas otrora prohibidas llegó a ser tan frecuente que un monje medieval se lamentaba así: «¿Qué hacen en los claustros esos monstruos ridículos? ¿Qué hacen aquí esos simios sucios, esos feroces leones, esos monstruosos centauros?».



2. Gracias a Epifanio sabemos que el Evangelio de los Ebionitas (también conocido como «Evangelio de los Doce Apóstoles»), consideraba a Simón y a Tadeo de los primeros apóstoles en recibir la llamada que Jesús hizo a los doce.

3. Algunas de las reliquias más insólitas de la cristiandad europea son: el hueso de un niño masacrado por Herodes; el prepucio de Jesús; sus ropas de recién nacido; sus dientes de leche y sus lágrimas; un pedazo de la placenta de María; arcilla sobrante de cuando Dios creó a Adán; y pan sobrante de la Última Cena.

4. Muchas de las acusaciones de Josefo contra los zelotes son, casi con total seguridad, exageradas. Por ejemplo, probablemente no bebían la sangre de los hombres y las mujeres que según él mataban y violaban en Jerusalén.

5. Una excepción la constituye el levantamiento judío inspirado por Judas el Galileo (o de Gamala) en el año 6, que presentaba fuertes características nacionalistas. Ese levantamiento fue una respuesta al censo llevado a cabo por el legado romano de Siria, y a la anexión romana de Judea. El hijo de Judas, Menahem, dirigió a un grupo que, en determinado punto de *La guerra de los judíos*, Josefo considera que incluía a zelotes. Parece tratarse de un error de éste. En todas las demás referencias que aparecen en el texto, el grupo de Menahem se identifica con el de los sicarios, también extremistas, pero no relacionados formalmente con el grupo zelote y, en ocasiones, según el mismo Josefo, enfrentados a éste. Parece claro que Menahem y Josefo empezaron la Guerra Judeo-Romana en el mismo bando, pero no tardaron en enemistarse.

6. El retrato comprensivo de Ananías que hace Josefo en *La guerra de los judíos* se contradice con la imagen que da de él en su posterior *Antigüedades judías*, donde Ananías es criticado por acabar de forma despiadada con Santiago el hermano de Jesús.

7. En época de Jesús, un trabajador normalmente cobraba un denario al día.

8. Entre un cuarto y medio acre.

9. La Epístola de Santiago, escrita supuestamente por el tío abuelo de los nietos campesinos de Judas, dedica un espacio a criticar a los ricos granjeros explotadores: «¡Oíd! Los salarios de los braceros que aran vuestros campos, que obtuvisteis con fraude, gritan, y los gritos de los cosechadores han alcanzado los oídos del Señor de las huestes». A la luz de este pasaje, qué fácil resulta imaginar el orgullo con que los nietos de Judas habrían mostrado sus manos encallecidas al emperador.



10. Técnicamente, se trataba de la tercera revuelta judía contra Roma; la que de hecho fue la segunda revuelta tuvo lugar sobre todo entre las comunidades de la diáspora y no propiamente en Palestina.

11. Son éstos: «A algunos que dudan, convencedlos. A otros salvad, arrebatándolos del fuego; y de otros tened misericordia con temor, aborreciendo aun la ropa contaminada por su carne».

1. En inglés, *bog* puede significar «lodazal» y «retrete». (*N. del T.*)

2. Al menos desde el reinado de Iván el Terrible en el siglo XVI, la policía secreta zarista se nutría en muchos casos de miembros de los monasterios ortodoxos. La facilidad con la que unos monjes financiados por el Estado podían confundir a los enemigos del Estado con los enemigos de Dios tuvo, a partir de entonces, consecuencias terribles a lo largo de la historia rusa.

3. Esos símbolos evangélicos, conocidos como el Tetramorfo, los estandarizó Jerónimo hacia principios del siglo v. La fuente del Tetramorfo de Jerónimo era una imagería difícil en Ezequiel: «Y el aspecto de sus caras era cara de hombre, y cara de león al lado derecho de los cuatro, y cara de buey a la izquierda en los cuatro; asimismo había en los cuatro cara de águila» (todo lo cual fue usado posteriormente por el autor del Apocalipsis para describir a las «cuatro criaturas vivientes» que flanquean el trono de Jesús). Jerónimo asignó el león a Marcos porque su evangelio se abre con Juan el Bautista, que a Jerónimo le recordaba a «un león rugiendo en la selva». A Juan le asignó el águila a causa de la naturaleza elevada de su evangelio. A Lucas le asignó el buey porque su evangelio se abre con Zacarías ofreciendo incienso en el santuario del Señor, y el buey era un animal de sacrificios. A Mateo le asignó el ser humano —Jerónimo, simbólicamente, elevó esa figura a la categoría de ángel— porque su evangelio empieza con la visitación angélica de José.

4. El momento más raro, en Mateo (tal vez el momento más raro de toda la tradición evangélica) se describe en Mateo 27.53. Cuando Jesús muere en la cruz, se nos dice que «se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos que habían dormido, se levantaron; y saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de él, vinieron a la santa ciudad, y aparecieron a muchos». En otras palabras, un número sin especificar, pero significativo, de profetas y figuras santas de las tradiciones del judaísmo, de quienes no se da el nombre, resucitaron y como zombis se dirigieron a Jerusalén. Esos asombrosos «resucitados» no vuelven a aparecer más en el Nuevo Testamento, lo que ha intrigado a los cristianos durante generaciones. Se han llevado a cabo intentos de explicar el pasaje. El más conocido de ellos —avalado por Tertuliano, Agustín de Hipona y Juan Crisóstomo— es el que sostiene que Mateo no describía una resurrección real, sino espiritual. ¿La fuente más probable de ese curioso pasaje? Por supuesto, las escrituras judías. Ezequiel 37.12: «Así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo abro vuestros sepulcros, pueblo mío, y os haré subir de vuestras sepulturas, y os traeré a la tierra de Israel».

5. Tácito creía que el Imperio romano se había hecho demasiado permisivo para su propio bien moral, y se había convertido en un lugar en el que «todo lo odioso y vergonzante, de todas partes del mundo, se encuentra y se populariza.» El argumento de Celso contra el cristianismo, más explícito, no difiere mucho del de los conservadores estadounidenses, pongamos por caso, sobre el hecho de que los inmigrantes no aprendan inglés: «Somos ciudadanos de un determinado imperio con un conjunto de leyes determinado, y corresponde a los cristianos reconocer al menos sus deberes en el presente contexto».

6. Un ejemplo revelador tiene que ver con la ley alimentaria judía. En Marcos, Jesús sostiene: «Lo que sale de él es lo que contamina al hombre». Según Marcos, de ese modo Jesús declaraba que todas las carnes eran limpias. Mateo, que claramente intentaba librarse de una tradición similar relacionada con los alimentos y la impureza, hace que Jesús diga que «las malas intenciones» son lo que contamina a una persona; «comer con las manos sin lavar no contamina al hombre», prosigue Jesús. Las leyes alimentarias judías siguen vigentes para el Jesús de Mateo.



1. El nombre es una corrupción del latín *campus stellae*, es decir, campo de la estrella.

*Apóstoles*

Tom Bissell

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *Apostle: Travels Among the Tombs of the Twelve*

Publicado originalmente en los Estados Unidos por Pantheon Books

Imagen de cubierta: © Album / DEA / G. DAGLI ORTI

Fotografía del autor: © Joanna DeGeneres

Diseño de cubierta: J. Mauricio Restrepo

© 2016, Thomas Carlisle Bissell

Traducción de Juanjo Estrella

Esta traducción se ha publicado con el acuerdo de Pantheon Books, un sello de The Knopf Doubleday Group, una división de Penguin Random House, LLC.

Parte de esta obra fue publicada originalmente en *The Lifted Brow*, *The Virginia Quarterly Review* y *The Best American Travel Writing 2010*. El autor quiere dar las gracias a la Accademia Americana de Roma, a The Black Mountain Institute y a The John Simon Guggenheim Memorial Foundation por su ayuda

Fotos de Judas Iscariote y Jesucristo: cortesía de Marco Ronchin. Resto de fotografías: © Marie-Lan Nguyen/Wikimedia Commons

© Editorial Planeta, S. A., 2016

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)  
[www.editorial.planeta.es](http://www.editorial.planeta.es)  
[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

Primera edición en libro electrónico (epub): noviembre de 2016

ISBN: 978-84-344-2498-2 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.  
[www.newcomlab.com](http://www.newcomlab.com)