CRISTO OBRADOR DE MILAGROS:

ICONOGRAFÍA DE LA VARA EN EL ARTE PALEOCRISTIANO

Universitat de Barcelona
Grau d'Història de l'Art
Curs 2021-2022

Paula Somas Sánchez
Tutor: Carles Mancho Suárez

ÍNDICE

1. Introducción 2

1.1. Metodología y objeto de estudio 3

1.2. Observaciones previas 4

2. Contexto fundacional del cristianismo: la Palestina judía 5

2.1. Métodos de curación alternativos en la Antigüedad tardía 7

2.2. El caso paradigmático del milagro 14

2.3. Asimilación con personajes históricos no cristianos 16

3. Representación paleocristiana del milagro 23

3.1. Curaciones 27

3.2. Resurrecciones 28

3.3. Milagros naturales 29

4. Iconografía de la vara 30

4.1. Delimitación formal y terminológica 32

4.2. Postura primera: el Cristo mago 35

4.3. Postura segunda: la vara como nexo 38

4.3.1. Origen en el cayado de Moisés 39

4.3.2. Traslado y evolución a Pedro 42

4.4. Desaparición y sustitución por otros símbolos 45

5. Conclusiones 47

6. Anexo 50

7. Bibliografía y webgrafía 61

1. Introducción

Durante mi último año de carrera, gracias al programa Erasmus, disfruté de unos meses de formación en Roma. Fue allí donde tuve mi primer contacto con la historia del cristianismo de la mano de Tessa Canella, profesora de la Sapienza Università di Roma. Mediante la lectura de las más relevantes fuentes, tales como las aportaciones de san Pablo, Ignacio de Antioquía o Justino Mártir, Canella nos planteó la interesante y primigenia coexistencia entre paganos, judíos y cristianos que daría lugar a tan sugerentes manifestaciones artísticas.

En este sentido, resultaron decisivas las colecciones de los Musei Vaticani: sin saberlo, se encontraban en el Museo Pio Cristiano obras que más tarde acabaría por tratar en mi TFG. Cientos de sarcófagos procedentes de basílicas y catacumbas romanas, repletos de esta cautivadora iconografía paleocristiana que aquí dirigiremos hacia la específica representación de la vara.

Aunque sin propuestas concretas, mi estudio estaba claramente encaminado a las imágenes realizadas por las primeras comunidades cristianas. Fue en este momento que mi tutor, Carles Mancho, me propuso la lectura *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*[1] de Thomas F. Mathews. En su tercer capítulo, el historiador realizaba una arriesgada constatación: la vara portada por Cristo en sus milagros pretendía caracterizarlo como mago, tal como lo concibieron sus contemporáneos.

A partir de dicha conclusión llegué al breve documental realizado por la doctora en historia del arte María Laura Montemurro. Titulado *¿Jesús, el Mago? Estudio de la imagen de Jesús sosteniendo una vara en el arte paleocristiano*, plantea de manera accesible el conjunto del debate que a continuación expondremos.

No querría finalizar esta presentación sin antes agradecer a Montemurro, no solo la difusión de tan formidable investigación, sino también su honestidad al ofrecerme las principales fuentes y herramientas para poder iniciar mi propio camino en este estudio.

---

[1] Mathews, Thomas F. *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, pág. 54-92 (ed. original 1993).

1.1. Metodología y objeto de estudio

El presente trabajo toma como punto de partida los conjuntos pictóricos descubiertos en las catacumbas romanas (aunque incluye ejemplos posteriores). Con todo, los más destacables hallazgos serían la representación de Cristo acompañado por un objeto alargado en realizar milagros, así como la determinación con que parece ser visualmente vinculado a Moisés.

Tomando estas observaciones en consideración, surge un debate esencialmente divisible en dos tendencias. La primera de ellas defiende que la presencia del objeto, neutralmente identificado como "vara", constata que Cristo fue considerado como mago por sus coetáneos. Por el contrario, la segunda de las posturas rechaza dicha reflexión, alegando la carencia de perspectiva histórica en tratar la magia de la Antigüedad tardía. Por su parte, este grupo advierte una funcionalidad en la vara, la de conectar al judío Moisés y al nuevo profeta Jesús en tanto que proceso de legitimación, derivado de tan concreto contexto histórico.

De ambas surgen cuestiones que deben ser profundizadas. Para empezar, cabe analizar quiénes ejercían la magia en la época, con el fin de comprender porque los historiadores pueden haber corroborado o denostado la identificación de Cristo con dicha práctica. En el desarrollo de este acercamiento, surge otro conflicto: en la praxis de la sanación, la línea que separa medicina, magia, exorcismo y milagro es, con creces, delgada. De este modo, se procede a la tentativa de distinción entre ellos.

Por otro lado, y concretamente para entender las circunstancias que llevan al enlace entre las figuras, cabe introducir el contexto de fundación de la religión cristiana, así como sus antecedentes. Ello, a su vez, complementaría el análisis de la actividad ejercida por Cristo en su ministerio terrenal, facilitando la diferenciación entre las actividades previamente mencionadas.

Ambas incógnitas pretenden ser despejadas en el primero de los bloques. Empero, adicionalmente se realiza una primera identificación de las influencias de la cultura pagana en el primer cristianismo. Este influjo resultó expreso tanto en la caracterización de Cristo, en tanto que sanador, como en su prístina manifestación artística. Esta última

dimensión será incluida en el siguiente de los bloques, dedicado concretamente al análisis de la representación paleocristiana del milagro. En este espacio, planteamos una selección de rasgos destacables de este primer arte cristiano, así como aproximación a las diversas tipologías de milagro, siempre en relación con la representación de la vara. Será en última instancia que se procede al estudio iconográfico de la vara junto al debate que este genera.

En suma, el objeto de estudio es el análisis desglosado y pormenorizado del símbolo de la vara en la representación paleocristiana de los milagros, así como la exposición de las diversas opiniones suscitadas con este respecto. Con el fin de comprender con facilidad dicho conjunto, se realizan dos apartados introductorios dedicados al contexto histórico y rasgos generales del arte paleocristiano.

A modo de aclaración, se advertirán dos focos geográficos específicos en este estudio. Por un lado, Palestina, tanto por ser el territorio fundacional del cristianismo como para el análisis de la actividad profética y taumatúrgica de Cristo. Por otro lado, la ciudad de Roma, pues allí se ubican los más longevos testimonios artísticos cristianos hallados, evidenciados en las catacumbas, como más adelante examinaremos.

1.2. Observaciones previas

Tal como se observa en muchos de los historiadores tratados, haremos referencia a la figura nuclear del cristianismo mediante los apelativos “Jesús” y “Cristo”, dependiendo de su contexto. Será referenciado como “Jesús” siempre y cuando las apreciaciones realizadas se basen en el método histórico, por tanto, perteneciendo a la reconstrucción del Jesús de Nazaret. En cambio, en tratarse del personaje de los Evangelios, es decir, el Cristo de la fe, hablaremos de “Cristo”. Se trataría de una distinción en tanto que naturaleza humana o divina de Cristo, por así decirlo.

Asimismo, como podrá ser apreciado, para este estudio no resulta esencial el uso de imágenes. Con todo, en los anexos será incluida una pequeña selección que pueda resultar estimulante para el seguimiento del trabajo. A lo largo de la lectura, se irán referenciando algunas fotografías a modo de ejemplo.

2. Contexto fundacional del cristianismo: la Palestina judía

Al analizar los principales documentos referidos a la iconografía de la vara, se reclama, de manera general, la consideración de fuentes no cristianas para tener una correcta comprensión de dicha religión. Si bien puede sonar incoherente, apreciaremos, mediante el estudio de la etapa fundacional del cristianismo, las fuertes influencias que recibió de los diversos mundos que lo rodearon[2].

La actividad profética de Jesús brotó como secta judía en la Palestina del siglo prístino. En tanto que lugar de encuentro de civilizaciones y culturas, no resultan extraños los influjos que recibiría la futura religión cristiana desde buen inicio. Con todo, la época se caracterizó por la abundante concepción de ideales escatológicos. Todos ellos eran unidos por la convicción de que el arrepentimiento anticipado al Juicio Final conduciría a la ansiada etapa de paz. Evidentemente, esto era comprendido como la conclusión, mediante intervención divina, de la dominación extranjera[3].

De este modo, existieron diversas facciones. El liderazgo de cada una de éstas era ejercido por individuos de carne y hueso, entre los que destacaría Jesús. Estas figuras representacionales presentaron perfiles muy variados, incluyendo desde curanderos o milagreros hasta filósofos. En consecuencia, se ha generado un intrincado debate a la hora de delimitar la faceta profesional en la que se enmarcó el Jesús histórico.

En adición, existió una generalizada preocupación por la salud derivada de las diversas plagas que devinieron en la época. Es por ello por lo que, de un modo u otro, fue una cuestión presente en la propuesta de toda creencia religiosa naciente. Concretamente, el primer cristianismo hizo de la eterna salud su idiosincrasia. En este sentido, destaca el teólogo Adolf von Harnack, quien constató la relevancia que tuvo el prestigio cristiano en el campo de la curación para conseguir el pronto triunfo de la religión[4]. Con todo, éste recibió influencias de numerosos precedentes en cuanto a métodos de sanación.

---

[2] Para la introducción al contexto social y político del entorno de Jesús haremos uso esencialmente de la parte I de: Mitchell, Margaret M., Frances M. Young ed. *Cambridge History of Christianity: Volume 1, Origins to Constantine*. Cambridge University Press, 2008, pág. 1-145.

[3] Palestina cae ante el imperio romano en el 63 a.C., más tarde sería seguida por las provincias de Galilea, Samaria y Judea. Este periodo se caracterizó por elevadas tributaciones y prohibiciones. En este sentido, intentaron minimizar aquellos posibles riesgos como sería el cristianismo cuando empezó a prosperar.

[4] Porterfield, Amanda. *Healing in the History of Christianity*. Oxford University Press, 2005, pág. 44.

Junto a la complicada situación se añadía un segundo conflicto, y es que el sistema sanitario era especialmente limitado. En este sentido, la caracterización del nuevo Mesías como salvador físico y espiritual hicieron de este una alternativa seductora. Asimismo, esto se vería acrecentado por la insistente proclamación de superioridad de Cristo sobre cualquier otra forma mundana de medicina. Esto último, como veremos, se refleja también en su dimensión artística.

En suma, advertimos que el cristianismo no se crea de manera abrupta, sino que el primitivo desarrollo de la fe se caracteriza por un sistema de adaptación y adopción del entorno más inmediato. La pluralidad cultural, religiosa y social de sus primeros creyentes determinará la generación de las más variadas doctrinas, hasta la definición del dogma que más adelante tendrá lugar[5].

Concepción cristiana de la enfermedad

Ya se trate de cultos paganos, judaísmo o cristianismo, resulta complejo tratar de manera aislada la medicina, pues estaba muy vinculada a las prácticas religiosas. No obstante, realizaremos una breve aproximación haciendo uso de las diversas aportaciones de Pedro Laín Entralgo, historiador especializado en el estrecho y temprano vínculo entre el cristianismo y la medicina.

Laín propone distintas apreciaciones de interés. Por un lado, la relevante presentación que Cristo realiza de sí mismo como médico. Por otro lado, el *carácter punitivo de la enfermedad*[6]. Los primeros cristianos con frecuencia atribuyen la aparición de dolencias a la existencia de un pecado previo. Dada su condición hereditaria, éste pudo haber sido efectuado por el mismo enfermo o por sus parientes. En este sentido, Laín toma en consideración la pregunta que los discípulos hicieron a Cristo ante el ciego de nacimiento*:*

---

[5] Entre los colectivos encontramos a los gentiles, los joánicos o los gnósticos, entre otros. Más adelante aparecerán otros grupos con marcada oposición a las reminiscencias judías, como sería el marcionismo. Ello marcaría una diferencia entre una primera etapa de absorción de influencias y una posterior de delimitación puramente cristiana.

[6] Laín Entralgo, Pedro. *El cristianismo primitivo y la medicina* [en línea]. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1978. [consulta: 10 de junio del 2022]. Disponible en: «https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-cristianismo-primitivo-y-la-medicina/html/1a02bbaa-c0ed-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html»

«*Maestro, ¿quién ha pecado para que este hombre haya nacido ciego, él o sus padres? (Jo, (Job) IX, 1-3)*»[7]. Laín destaca lo novedoso de la respuesta de Jesús, pues trunca la posibilidad de dicha transmisión. De este modo, inhibe el vínculo, si bien seguirá muy presente en el seno de la religión[8].

Acerca de la vinculación entre pecado y enfermedad, presente en el entorno circundante del Jesús histórico, cabe realizar algunas apreciaciones. Debido a que el dolor, aparentemente, podía basarse en un error a nivel ético, entendemos que la curación era a nivel físico y espiritual. Con todo, Laín menciona lo siguiente al respecto:

> No es el simple perdón de los pecados lo que cura al paralítico, sino una segunda y nueva intervención taumatúrgica de Jesús. Si los pecados del enfermo hubiesen sido la causa de su parálisis, la milagrosa absolución de aquellos le habría sanado de un modo consecutivo y ya no milagroso[9].

En suma, parece que esta dimensión mística, junto a la desconfianza entorno a la medicina entonces vidente, generarían la búsqueda de otras formas de curación bajo el paraguas de la *milagrería supersticiosa*[10].

2.1. Métodos de curación alternativos en la Antigüedad tardía

Como advertiremos, las líneas divisorias entre los diversos sistemas son especialmente difusas. En este sentido, resulta de gran interés la ágil descripción que propone Howard Clark Kee, uno de los más destacados autores en lo que respecta al milagro cristiano y, por tanto, su distinción con el resto de las actividades:

> Medicine is a method of diagnosis of human ailments and prescription for them based on a combination of theory and observation of the body, its functions, and malfunctions. Miracle embodies the claim that healing can be accomplished through appeal to, and

[7] Laín Entralgo, Pedro. *El cristianismo…*
[8] Más adelante desarrollamos en profundidad la concepción de enfermedad generada en el sí de la religión cristiana, así como las consecuencias que ello conlleva en las diferentes dimensiones.
[9] Laín Entralgo, Pedro. *Mysterium doloris: Hacia una teología cristiana de la enfermedad*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Internacional "Menéndez Pelayo", 1955. Pág. 19.
[10] Laín Entralgo, Pedro. *El cristianismo…*

> subsequent action by the gods, either directly or through a chosen intermediary agent. Magic is a technique, through word or act, by which a desired end is achieved, whether that end lies in the solution to the seeker's problem or in damage to the enemy who has caused the problem[11].

Aún más, Kee nos muestra cómo cada uno de los métodos presupone una causa específica de la dolencia. De este modo, es el origen de la indisposición el elemento diferenciador entre los sistemas de sanación:

> These includes the theory that human difficulties are the work of demons, for which exorcism is the appropriate cure; or that they are the results of a magical curse, for which counter-magic must be invoked; or that they are functional disorders of the body, which call for medical diagnosis and a prescribed remedy[12].

A continuación, realizaremos un acercamiento a las diversas prácticas alternativas a la medicina mencionadas, así como las posibles semejanzas y diferencias que pudiera presentar con el rol ejercido por Jesús en vida[13].

Jesús el exorcista

Para el análisis de la práctica nos basamos en el estudio de Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, célebre por demostrar la faceta del Jesús histórico como exorcista[14]. El autor nos preludia una geografía y momento histórico ricos en la cultura del exorcismo. Por consiguiente, desglosa la actividad exorcista según las figuras o grupos que lo ejercieron. En este caso, nos centramos en el patrón que el experto identifica.

Twelftree realiza una interesante distinción según tipologías de ejecutantes basándose en las causas que llevan al éxito del exorcismo. Determina un primer grupo de practicantes que alcanzarían la culminación de la tarea a partir de las palabras que proyectan, es decir,

---

[11] Kee, Howard Clark. *Medicine, miracle and magic in New Testament times*. New York: Cambridge University Press, 1986, pág. 3.
[12] Ibídem, pág. 4.
[13] Hacemos uso de los títulos *Jesús el exorcista* y *Jesús el mago* en referencia a las obras utilizadas de los especialistas Graham H. Twelftree y Morton Smith.
[14] Twelftree, Graham H. *Jesus the exorcist: a history of religious study*: tesis doctoral. University of Nottingham, 1981.

el encantamiento. Segundamente, aquellos que dependieran mayormente de los actos realizados en el ritual. Asimismo, se propone un último colectivo, posiblemente reducido, que debe el triunfo a su mera presencia. Estos individuos estaban capacitados para realizar milagros en su propio nombre, gracias a su sabiduría y genio[15]. Esta tercera agrupación presenta un traslado de relevancia de técnica a ejecutor, que nos aproxima decididamente a las maneras empleadas por Cristo.

A nivel general, parece que en todos los casos existe una combinación de actos y palabras, los cuales se encontraban compilados en volúmenes de uso habitual. Con respecto a las acciones, debían representar lo que ocurriría durante el exorcismo. En este sentido, son ejemplos la quema de incienso o el hervimiento de determinados fluidos, según nos afirma Twelftree. Más tarde, el demonio extraído se transfería a dicho líquido, que debía ser desechado de inmediato[16]. En adición, la frecuente presencia de objetos físicos como amuletos resulta plausible.

Por contra, la asistencia crística tendía a ser verbal, directamente instando al demonio a salir del cuerpo. No obstante, la aplicación de saliva o la imposición de manos podrían considerarse procedimientos auxiliares, heredados de las tradicionales técnicas judías[17]. Con todo, éstos en ningún caso deben concebirse como los principales generadores de tan favorables resultados.

Otra de las particularidades más destacables del proceso sería la dependencia del exorcista de la invocación a dioses o autoridades superiores[18]. Gracias a ésta, ejercían una mayor intimidación sobre el ente, de la que no habrían gozado por sí solos. Opuestamente, Cristo no tiene la misma necesidad, pues sus solas capacidades eran suficientes. Era su nombre, de hecho, uno de los más comúnmente invocados por los exorcistas, dado su sobrenatural poder vinculado a Dios[19].

[15] Ibídem, pág. 100-102.
[16] Ibídem, pág. 101.
[17] Twelftree considera que, posiblemente, el uso de plegarias no fue común en los exorcismos de Cristo.
[18] En algunas ocasiones el exorcista podía incluso identificarse con la figura invocada; Ibídem, pág. 265.
[19] Ibídem, pág. 246.

No obstante, parece que en términos generales resultaban similares los procesos llevados a cabo por Cristo y el resto de los exorcistas. Se trataba de una *dramatic confrontation* que finalizaba con la caída al suelo y lágrimas del demonio. Todo ello era provocado por la disconformidad de la criatura ante la presencia del practicante[20].

Sin embargo, Cristo no presentaba dificultad alguna al hacer hablar al ente: *The Jesus of Luke does not simply speak to the demon – the demon is commanded*[21]. Por el contrario, es una problemática constatada con frecuencia por el resto de exorcistas.

Con todo, posiblemente la mayor de las diferencias es el mensaje del triunfo sobre el mal que incluye la actividad exorcista de Cristo. Ésta, haría referencia directa al mensaje cristiano: *Jesus makes a direct connection between his exorcisms and the coming of the kingdom of God (...) wider significance tan the mere casting out of unclean spirits, viz. the very downfall or destruction of Satan*[22].

Jesús el mago

Para la aproximación al área mágica nos servimos esencialmente del ya mencionado Howard Clark Kee y su *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*[23]. De igual modo, será complementado por *El estudio de la magia en la Antigüedad tardía: Algunas consideraciones prácticas*, apartado procedente de la tesis doctoral de Pablo A. Torijano[24].

Resulta interesante subrayar la opinión del último, quien considera que el estudio de la magia de la época ha sido relegado a un segundo plano dada su complejidad. Menciona la forma en que es concebida en tanto que *subproducto de las grandes culturas y/o religiones de la Antigüedad tardía*[25]. Sin embargo, nos destaca dos razones por las que su investigación debería ser reevaluada. Por un lado, resultó ser una cuestión de extremo

[20] Ibídem, pág. 251.
[21] Ibídem, pág. 338.
[22] Ibídem, pág. 277.
[23] Kee, Howard Clark. *Medicine, Miracle…*
[24] Torijano, Pablo A. *El estudio de la magia en la Antigüedad tardía: Algunas consideraciones prácticas*. Vic: Institut Superior de Ciències Religioses de Vic, 2000, pág. 535-546.
[25] Ibídem, pág. 536.

interés por las tres religiones mayoritarias: paganismo, judaísmo y cristianismo. En segundo lugar, fue una actividad habitual en todo estrato social.

Torijano hace uso de la figura del rey Salomón y la transformación de su identidad hasta convertirse en mago. Tomándolo como modelo, extrapola las particularidades de la práctica mágica de la época. De este modo, nos presenta un perfil basado en un arquetipo preexistente de exorcista, común en el contexto judío, aunque complementado con rasgos helenísticos. En este sentido, la doble caracterización como mago y líder del pueblo, en referencia a la combinación de poderes esotéricos y mundanos, provendría de la tradición judía[26]. Por otro lado, en lo que a aportación helenística se refiere, se nos habla de la figura del filósofo pagano que, a partir del siglo tercero, iría adquiriendo rasgos de mago y milagrero.

Siguiendo esta línea, nos presenta tres tipos salomónicos: mago, astrólogo (concebido como ciclo intermedio) y exorcista[27]. Torijano realiza una distinción según la reacción activa o pasiva del ejecutor ante el resultado de la técnica mágica aplicada[28]. De este modo, es el perfil activo el que hace uso voluntario del conocimiento con el objetivo de generar cambios reales. Por tanto, éste posee un mayor dominio sobre los agentes sobrenaturales.

En último lugar, cabe insistir en uno de los aportes que realiza como característica del proceso mágico de la época. Considera que la adquisición del carácter mágico de la palabra, escrita o pronunciada, se da mediante la técnica y el aura enigmática de que es dotada[29]. Teniendo en cuenta la alta tasa de analfabetismo imperante, esto sugiere que el practicante pertenecía a la clase media, poseyendo una educación mínimamente básica[30].

---

[26] Torijano especifica que, si bien esto había sido aplicado sobre figuras como Abraham o Moisés con anterioridad, nunca fue el caso para los magos de relevancia que existieron; Ibídem, pág. 540-542.
[27] Evidencia, de nuevo, el estrecho vínculo entre las diversas prácticas; Ibídem, pág. 542-543.
[28] Torijano explicita una supervivencia de ciertas técnicas mágicas gracias a su transformación en prácticas exorcísticas, en tanto que el exorcismo, aunque con dificultades, es incluido en la religión oficial, mientras la magia tendía a ser rehuida.
[29] Ibídem, pág. 545.
[30] Loc. cit.

Pasamos a analizar la contribución de Morton Smith, una de las más destacadas en referencia a la magia de la época. Titulada *Jesus the Magician*, Smith pretende demostrar la historicidad de la faceta mágica de Cristo. Aunque resulta ser un contenido que debe ser tratado con cautela, su capítulo *The marks of a magician*, es merecedor de atención[31].

Cristo fue acusado de sedición y magia, generando defensas de todo tipo, como el *Contra Celso* efectuado por Orígenes[32]. Para descifrar las principales características del mago del momento, Smith invierte dichos discursos. De este modo, el resultado sería la siguiente definición:

> A miracle worker whose wonders are illusory, transient, produced by tricks or by the help of demons controlled by spells, sacrifices, and magical paraphernalia. Such a man is primarily an entertainer whose feats are trivial, performed for money, and of no practical value. He is not a figure in any respectable religious tradition; no prophets foretold him, no converts follow him; he has no message and no disciples, but at most a spiel and an apprentice.[33]

Asimismo, Smith acusa de reduccionistas los alegatos de los cristianos. Considera que el término "mago" en la Antigüedad tardía se correspondía con un amplio abanico que incluía las diferentes capas sociales, no únicamente las más bajas.

> Since the authors of the gospels wished to defend Jesus against the charge of magic, we should expect them to minimize those elements of the tradition that ancient opinion (…) would take to be evidence for it, and to maximize those that could be used against it[34].

En este sentido, aprecia una disminución de aquellas escenas y/o detalles en los Evangelios que sugirieran la actividad mágica de Cristo. Según Smith, esto se realizó con el fin de evitar dicha asociación, si bien él considera que se corresponde con la realidad[35].

---

[31] Smith, Morton. *Jesus the Magician*. Barnes and Noble Books, 1993 (ed. original 1978), pág. 81-93.
[32] Asimismo, y dada la asimilación que realiza del Mesías y Apolonio, aplica este mismo proceso en textos como *Vida de Apolonio de Tiana,* por Filóstrato de Atenas.
[33] Ibídem, pág. 83.
[34] Ibídem, pág. 92.
[35] Hace referencia de manera general a los Evangelios sinópticos, puesto que en el joánico se aprecia una disminución cuantitativa de la presencia del milagro; Ibídem, pág. 92-93.

Por el contrario, aprecia un énfasis en el milagro. Si bien es similar a la magia en muchos aspectos, se trata de un elemento que representa de manera directa el mensaje cristiano.

La frontera terminológica entre magia y milagro es la más conflictiva del conjunto[36]. Por ello, Howard Clark Kee le dedica un espacio propio de título *Pagan-Christian controversy*[37]. Con el fin de esclarecer las diferencias entre conceptos, Kee revisa algunas de las aportaciones más confusas.

Sería el ejemplo de la conflictiva referencia de John M. Hull, quien habla de *the magical tradition of miracle*, contribuyendo directamente a dicha incertidumbre[38]. Hull realiza una definición inicial de la magia como posesión de conocimientos y su correcta aplicación para controlar a su voluntad las fuerzas del universo. Sin embargo, a medida que ahonda en su estudio, el término se amplía, llegando a incluir cualquier actividad intervenida por agentes sobrenaturales. En este caso, Kee lo rebate de la siguiente manera:

> What Hull has ignored is that there is a fundamental difference between the apocalyptic worldview, which sees the cosmos as the place of struggle between God and his opponents, but which awaits the triumph of God and the vindication of his faithful people, and the magical view which regards the gods and all the other powers as fair game for exploitation and manipulation by those shrewd enough to achieve thereby their own ends or the defeat or their enemies[39].

Kee atribuye a la magia una descripción marcadamente negativa, en contraposición a la finalidad del milagro crístico. Por último, cabe mencionar la opinión de Kee acerca de la aplicación de juicios contemporáneos. El historiador considera un rotundo error de anacronía considerar que *the medical approach to health was the province of the intellectuals, while religion and magic were left to the ignorant, or that intellectuals universally respected the medical profession*[40]. En los siguientes apartados trataremos con

---

[36] Ello se manifiesta también en la dimensión artística. Como más adelante expondremos, una de las tendencias en el debate sobre el símbolo de la vara bebe directamente de la identificación de los milagros de Cristo como prácticas mágicas.
[37] Kee, Howard Clark. *Medicine, Miracle…* pág. 115-125.
[38] Ibídem, pág. 117.
[39] Kee, Howard Clark. *Medicine, Miracle…* pág. 118.
[40] Ibídem, pág. 5.

mayor profundidad la actividad milagrosa de Cristo y los lazos que puedan ser establecidos con las actividades aquí expuestas.

2.2. El caso paradigmático del milagro

Para la definición de tan controversial término, nos basamos en el acercamiento realizado por David Basinger en *What is a miracle?*[41]. Como plantea el profesor, una delimitación universal del concepto resultaría reduccionista, teniendo en cuenta la amplia adecuación del término a diversos entornos culturales[42].

Por ello, Basinger parte de la característica más básica, aquella que todo tipo de milagro incluye: el milagro es aquel acontecimiento inusual causante de impresión en quiénes lo presencian. Asimismo, en el contexto religioso viene generado por la intervención de un ser sobrenatural[43].

Una segunda apreciación sería la delimitación de este agente. Puede tratarse de un ser benévolo (como Dios y los ángeles) o, por el contrario, de uno malévolo (como Satán y los demonios). En suma, el "milagro cristiano" es aquel ejercido por fuerzas magnánimas, pudiendo distinguir la acción directa de Dios o la de sus subordinados, ya sean humanos o entes celestiales[44]. Sin embargo, no toda intervención divina es considerada milagro, únicamente aquellas causantes de un efecto positivo[45].

En adición, el autor dedica unas páginas a aquellas cuestiones que pudieran suscitar discusión, destacando claramente la explicación del milagro según los parámetros de la naturaleza. Esta tensa relación se evidencia en las palabras de Twelftree: *This objection to the idea of miracle is based on the view that we have no way of knowing whether anomalies in our experience are to be regarded as miracles or whether we have*

---

[41] Twelftree, Graham H., ed. *The Cambridge companion to miracles*. Cambridge University Press, 2011, pág. 19-35.
[42] Como, del mismo modo, no deberían aplicarse juicios espirituales o morales en tanto que la existencia o no del fenómeno: se trata de un acercamiento a nivel histórico y cultural.
[43] Ibídem, pág. 19.
[44] Ibídem, pág. 20.
[45] Los castigos divinos, por ejemplo, no serían considerados milagros aunque prometieran futuros beneficios; Loc. cit.

incomplete knowledge of the natural world[46]. Mientras impera la opinión de que es *permanently inexplicable*, existen quienes consideran que estos eventos pueden ser razonables según dichas leyes. Basinger, por su parte, propone que *no event of this type could ever be given a fully natural explanation*[47].

Como apreciamos, se trata de una abstracción bastante relativa. Con todo, la subjetividad del milagro no parte de la experiencia personal, sino de la variedad perceptiva de aquellos quienes presencian un mismo evento[48]. *The power of these rituals had to do more with the moral unity and aesthetic impact they generated in the people gathered to witness them than with any actual cure in the patient*, menciona la antropóloga Janet Hoskins[49]. En definitiva, se pone de relieve lo constatado con anterioridad: la fuerte connotación moral de la enfermedad en el contexto cristiano.

Los milagros de Cristo

Con respecto a lo expresado en los escritos neotestamentarios, resulta de interés analizar la diferencia cronológica entre el supuesto desarrollo de los hechos (segunda década) y su redacción (último tercio del siglo primero); este interludio podría haber generado incongruencias sustanciales[50]. Sin embargo, según nos dice Barry L. Blackburn, no parece plausible la invención del relato o su adaptación a partir de otros preexistentes[51].

Apreciamos en el estudio del Jesús histórico los esfuerzos por discernir lo verídico en los milagros crísticos. De entre las tipologías, parece que las curaciones "realmente" tuvieron lugar, aunque posiblemente con múltiples alteraciones. En cambio, con referencia a las resurrecciones y los milagros naturales, propone Blackburn:

---

[46] Twelftree, Graham H. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Illinois: InterVarsity Press, 1999, pág. 69.

[47] Si bien los volúmenes utilizados para la descripción del Milagro ahondan en la cuestión del truncamiento de las leyes naturales, aquí únicamente introducimos el debate sin ahondar en la cuestión; Twelftree, Graham H. *The Cambridge…*, pág. 25.

[48] Ibídem, pág. 22.

[49] Porterfield dedica un espacio a la aplicación del efecto placebo en las curaciones cristianas mediante el uso de productos que, aparentemente, no darían resultados médicos como sería el agua bendita; Referencia realizada en: Porterfield, Amanda. Op. cit., pág. 9.

[50] Twelftree, Graham H. *The Cambridge…*, pág. 116.

[51] Para corroborarlo es aplicado el criterio de múltiple atestación; Ibídem, pág. 117.

> Did Jesus ever raise the dead or perform so-called nature miracles? The verdict of scholarship is largely negative. Nevertheless, one can make a reasonably good case that Jesus did perform acts that he and others interpreted as resuscitations of the dead[52].

Hay quienes sugieren una lectura de las resurrecciones físicas como metáforas de resucitaciones espirituales[53]. Asimismo, cabe enfatizar que mientras los relatos de curaciones y resurrecciones generalmente presentan testigos, no es éste el caso de los milagros naturales. Ello, junto al carácter cristológico que presentan, podría sugerir que los milagros de esta última tipología fuesen una invención temprana de la Iglesia[54].

Con todo, al conjunto de sus milagros debe ser aplicada una lectura en tanto que *evidence of both God's existence and God's benevolent presence in our world*[55]. Sin embargo, Porterfield subraya los heterogéneos enfoques aplicados por los diversos Evangelios canónicos. Mientras los sinópticos, tomamos por caso el de san Mateo, tratan el sufrimiento de Cristo como muestra de ser el escogido de Dios, el joánico plantea dicha humillación como *part of a metaphysical process in which the Logos and Son of God take on human flesh and its vulnerabilities in order to redeem the world*[56]. En relación a ello, Carl Gustav Jung concibe la superioridad taumatúrgica de Cristo en tanto que perfecto ejemplo de *self-sacrificing healer*[57].

2.3.Asimilación con personajes históricos no cristianos

En respuesta a la interpretación del milagro cristiano en clave teológica, son muchos los especialistas que ambicionan una contextualización histórica de Jesús. Generalmente, la estrategia más empleada es la de la comparación de la actividad de Cristo con la ejecutada por otros practicantes coetáneos reconocidos de rasgos similares.

---

[52] Ibídem, pág. 121.
[53] Loc. cit.
[54] Loc. cit.
[55] Twelftree, Graham H. *The Cambridge…*, pág. 19.
[56] Porterfield, Amanda. Op. cit., pág. 30-31.
[57] Referencia realizada en: Porterfield, Amanda. Ibídem, pág. 30.

Como apreciábamos con anterioridad, el cristianismo emerge en un contexto en que la ejecución de milagros resultaba común, por lo que el judaísmo y la cultura pagana presentaban sus propias tradiciones con este respecto. En este sentido, destacan las asimilaciones realizadas entre las tres figuras siguientes: el profeta judío Moisés, el griego Apolonio de Tiana y el dios pagano Esculapio.

Como paulatinamente se irá revelando, la relación entre Cristo y Moisés resulta ser de apoyo mutuo. Contrariamente, *the healing god Asclepius or the magician Apollonius of Tyana were parallels as well as potent adversaries of the emerging Christian religion and its chosen deity of Jesus Christ*[58]. Sin embargo, aunque la relación que se establece es de rivalidad, la estrategia tomada por los cristianos no será la de diferenciarse de manera radical, sino que adoptarán ciertas características de ambos. Examinamos, a continuación, las similitudes planteadas entre Cristo, Apolonio de Tiana y el dios pagano Esculapio.

Apolonio de Tiana

Resulta ser de las comparaciones realizadas con mayor frecuencia. Hacemos uso especialmente de la aportación realizada por Morton Smith en *Jesus the Magician*, complementado por las intervenciones realizadas por Lee M. Jefferson en su estudio de la representación paleocristiana de la vara[59]. Empero, cabe remarcar que Jefferson considera al primero una fuente conflictiva, dada la supuesta manipulación que realiza de los Evangelios[60]. Con todo, sigue siendo una fuente de relevancia para nuestro estudio.

Apolonio fue un filósofo, matemático y místico griego, del que nos interesa especialmente la última de las facetas mencionadas. Aunque formado pitagórico en la ciudad de Tarsus, realizó un supuesto período de estudios con magos en Babilonia, así como su posterior viaje a la India en busca de los Brahmanes[61]. En narrar su retorno, Smith plantea la primera de las similitudes con Jesús, que es la formación de un grupo de discípulos. Con

---

[58] Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*. Augsburg Fortress Publishers, 2014, pág. 16.
[59] Smith, Morton. Op. cit.; Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle…*
[60] Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle…* pág. 33.
[61] Es justamente este hecho uno de los que mayormente dificulta el alejamiento de Apolonio de la caracterización de mago.

ellos conviviría encarnado como filósofo, hacedor de milagros y hombre sagrado que iba de templo en templo[62].

Con todo, Smith propone un específico listado de semejanzas entre éste y Cristo, que nos resulta ciertamente interesante:

> (…) both were itinerant miracle workers and preachers, rejected at first by their townspeople and brothers, (…) An inner circle of devoted disciples accompanied each. Both were credited with prophecies, exorcisms, cures, and an occasional raising of the dead. As preachers both made severe moral demands on their hearers. Both (…) taught as if with authority and came into conflict with the established clergy of the temples they visited and tried to reform. Both were charged with sedition and magic[63].

Por su parte, Lee M. Jefferson añade un seguido de características que podrían ser equiparables a Cristo y su humildad, tales como el ejercicio de la castidad, el rehúso a llevar zapatos, o el no aceptar dinero a cambio de sus actos, entre muchas otras.

Asimismo, nos concierne la última de las frases. En ella, se hace referencia a las denuncias que ambos reciben, pues su praxis resultó similar a la ejecutada por los magos de la época: *both were believed by their followers to be sons of gods, beings of supernatural power, and both were accused by their enemies of being magicians*[64]. Adicionalmente, Apolonio también se enfrentaría a otras denuncias, como el sacrificio de un joven con el fin de vislumbrar el final de una conspiración contra el emperador.[65]

No obstante, resulta crucial examinar las fuentes utilizadas pues, como Smith subraya, es mediante las defensas de Cristo y Apolonio que conocemos su actividad. Concretamente, hacemos referencia a la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, escrito promovido con objetivos políticos:

---

[62] Smith, Morton. Op. cit., pág. 84.
[63] Ibídem, pág. 85.
[64] Cabe enfatizar que ambos serían rememorados como magos por los mismos practicantes. Ambos llegan a formar parte de los Papiros mágicos griegos. En el caso de Apolonio, se destacarían sus directrices para la confección de talismanes, objetos de permanente fuerza mágica; Ibídem, pág. 85.
[65] Loc. cit.

> The philosopher [Filóstrato de Atenas] started the project at the behest of the empress Julia Domna, the wife of Septimius Severus (…) The empress commissioned him not only to defend Apollonius and refute any slanderous accusations that he was merely a magician, but also to construct a pagan response to the Christians and to author a pagan gospel, highlighting a Christ-like figure[66].

Subrayamos la existencia de competitividad entre las culturas y, por tanto, entre sus representantes. En este sentido, Jefferson considera que el autor posiblemente tuvo en mente a Cristo cuando realizó esta "recaracterización" de Apolonio. Ello se evidencia en paralelismos tan forzados como la supuesta reaparición de Apolonio frente a sus discípulos tras morir, probando su naturaleza inmortal[67].

La descripción planteada por Filóstrato contrasta con la visión de Eusebio de Cesárea, quien consideró que el hombre no era capaz de realizar milagros. Siguiendo esta línea, Cristo puede ejercer milagros con apariencia humana, pues, aunque es un agente enviado por Dios. Por el contrario, Eusebio considera que Apolonio en ningún caso cumplía dichos requisitos y, consecuentemente, no pudo realizar milagro alguno. De este modo, si éste afirmó haber ejecutado hazaña similar, o lo fingió, o se trató de un engaño[68].

En todo caso, Filóstrato también consideró conveniente vincular a Apolonio y Esculapio: *Apollonius lived at the temple at Aegae as a child. During this time, Apollonius was trained as a healer and was so successful that Asclepius purportedly told a priest that he was glad to have Apollonius there as a witness*[69]. En suma, es mediante su aproximación y parecido a Cristo y Esculapio que el nuevo perfil de Apolonio se pretende anteponer a ambas figuras[70].

---

[66] Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle…*, pág. 29.
[67] Ibídem, pág. 32.
[68] Referencia realizada en: Smith, Morton. Op. cit., pág. 90.
[69] Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle…* pág. 30.
[70] Ibídem, pág. 32.

Culto de Esculapio

El dios pagano Esculapio fue adorado y descrito como *physician.* Nacido en Epidauro, ciudad reconocida como núcleo terapéutico, e hijo de la mortal Coronis y Apolo, divinidad conocida por sus capacidades curativas, hereda dicho rasgo tanto de su figura paterna como del entorno geográfico circundante. En adición, Apolo llevaría al retoño con el centauro Quirón, quien le enseñaría *the art of healing*. Por si esto fuera poco, su hija Hygieia sería identificada con la salud. Como vemos, la íntegra construcción del mito se dirige a la vinculación directa del dios con el área curativa[71].

Uno de los más interesantes rasgos de Esculapio es el método empleado en el Asclepeion:

> The pilgrims were required to spend the night within the shrine, so that they might receive communications from the god, either directly by an epiphany or indirectly through dreams, or by an intermediary in the form of a dog or snake. (…) Of course, the serpent was believed to be the visible form of Asklepios himself[72].

El texto hace clara referencia al proceso de incubación. De este modo, el dios realizaba la prescripción médica durante el sueño del paciente en el *abalon*, donde los sacerdotes instaban a no despertar en caso de advertir ruidos[73]. Con todo, se evidencia una intervención indirecta: *no parece que el milagro entrañe, entre el fiel y el dios, una relación personal muy profunda[74]*. Ello contrasta con el método empleado por Cristo, quien entabla una interacción inmediata a través del contacto físico con los fieles a quien sana. Sería un ejemplo el polémico caso de la hemorroísa[75].

A pesar de ello, Esculapio era reputado por su amabilidad y expresa preocupación por la humanidad, concretamente las clases bajas. Ésta última, representaba la mayoría de la población en una Antigüedad tardía de costosa asistencia sanitaria. Si bien no gratuito, pues debían realizar ofrendas antes y/o después de la cura, el tratamiento de Esculapio

---

[71] Ibídem, pág. 37-38.
[72] Kee, Howard Clark. *Miracle in the early Christian world: A study in sociohistorical method*. Yale University Press, 1983, pág. 85.
[73] Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle…* pág. 39.
[74] Léon-Dufour, Xavier. *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979 (ed. original 1977), pág. 101.
[75] Cabe recordar que, dadas las negativas connotaciones atribuidas a la menstruación por la tradición judía en la época, este hecho se manifiesta como impactante.

era, si más no, asequible. Empero, este *spirit of benevolence and care of the poor* se muestra superior en la oferta cristiana, siendo ésta la más notable característica de Cristo.

No obstante, este distanciamiento físico que caracterizaba al método de Esculapio no debe ser comprendido como carencia desde la propia religión: *There is no suggestion that the healing had any meaning outside of itself; it is not a pointer to a spiritual transformation or a promise of anything trascendent*[76]. Derivamos una mayor funcionalidad y practicidad en la práctica de Esculapio. Contrariamente, el valor de los milagros de Cristo no recaía en las curaciones per se, sino en su correspondencia dentro del mensaje cristiano. Asimismo, como planteábamos con anterioridad, la percepción grupal del milagro crístico era relevante, mientras Esculapio parece ejercer de manera privada.

Por otro lado, resulta especialmente destacable la relación establecida en la Antigüedad tardía entre los cultos de sanación y los propios médicos: *physicians were not always effusive in their praise for divine healing, but they did not have a problem with healing cults administering to chronically ill patients*[77]. Lejos de mostrarse reticentes, se establece una especie de alianza en que ambos sectores conocen sus propias capacidades y límites. Por ejemplo, el médico comprendía que aquellos que padecían enfermedades crónicas o incurables eran jurisdicción de los cultos.

Sin embargo, esta rivalidad sí se establece entre cristianos y paganos: *Pagan opponents to Christianity utilized the god's* [Esculapio] *popularity to situate him as the principal challenger to Christ. Christian authors recognized Asclepius's threat and similarly appropriated traits of the god to promote the peerless nature of Jesus*[78].

Con respecto a la primera de las afirmaciones, Julián el Apóstata ejemplifica a la perfección esta *competition for cultic survival*[79]. Aunque criado según el cristianismo imperante, lo concibió como la destrucción de la tradición greco-romana. En su fallido intento por reestablecer las antiguas instituciones, se sirvió de una remodelación de la

[76] Kee, Howard Clark. *Miracle in…* pág. 87.
[77] Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle…* pág. 40.
[78] Ibídem, pág. 53.
[79] Ibídem, pág. 52.

figura de Esculapio: manipularía dicha leyenda adoptando aquellos rasgos de Cristo que le permitieran imponerse ante éste[80]. El gran empeño del emperador demuestra, a su vez, el triunfo del cristianismo en la sociedad del momento.
La segunda de las apreciaciones constata una misma estrategia utilizada por los cristianos: ambos adoptan aquellas características del oponente que consideran beneficiosas para, mediante sus semejanzas, demostrar su rotunda superioridad. Esta misma cuestión se verá reflejada en la dimensión artística, siendo especialmente notable la apropiación de atributos de Esculapio en la caracterización de Cristo como obrador de milagros.

La relación entre Esculapio y Cristo es verdaderamente relevante. Esto se evidencia en apreciaciones como la de Fichtner, quien considera que la eficacia de la caracterización del obrador de milagros cristiano recae en la competición establecida con el culto pagano. Con todo, Lee M. Jefferson desmiente esta consideración[81].

[80] Ibídem, pág. 45-53.
[81] Ibídem, pág. 73.

3. Representación paleocristiana del milagro

En 1844 Giovanni Battista de Rossi descubre casualmente en la Via Appia Antica de Roma los restos de antiguos enterramientos. Gracias a una inscripción, los identifica como las catacumbas de San Calixto. Más tarde, entre 1864 y 1877, y promovido por Pío IX, el arqueólogo publica el catálogo en tres tomos de *Roma sotterranea*, todavía de gran interés, si bien es ya una obra longeva[82]. En la misma línea, también destacamos el *Die Malereien der Katakomben Roms* de Josef Wilpert[83]. Las catacumbas no son espacios de fácil acceso, por lo que ambas obras favorecen el estudio del conjunto pictórico.

Dicho espacio funerario, datado de finales del siglo II, resulta, cronológicamente, el más remoto hallado hasta el momento. Sin embargo, no es el único. Gozan también de especial relevancia las catacumbas de Priscila y Sant'Agnese, así como las de San Sebastián y Domitila (Imagen 1)[84]. Los sarcófagos (Imágenes 5-13) y catacumbas descubiertas a los alrededores de la ciudad eterna son el mayor y más antiguo testimonio conservado del arte de la época preconstantina, por lo que representan un material de significativo valor.

Aunque las pinturas murales no presentan una calidad destacable, es gracias a su análisis que advertimos el predominio de las representaciones de los milagros de Cristo en esta primera etapa cristiana. La aproximación a dichas imágenes nos atañe directamente, puesto que la presencia de la vara es especialmente frecuente en escenas de este carácter. Al conjunto de los estudiosos no parece asombrar dicha constancia temática (con especial énfasis en el siglo IV), por lo que planteamos a continuación algunos de los razonamientos propuestos.

Por su parte, Lee M. Jefferson pone de manifiesto la existencia de un precario sistema sanitario al que pocos accedían:

---

[82] De Rossi, Giovanni Battista. *La Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata*. Cromo-litografia pontificia, 1864.

[83] Wilpert, Josef. *Die Malereien der Katakomben Roms*. Freiburg: Editorial Herder, 1903.

[84] Las diversas catacumbas romanas, así como su relevancia, son expresadas por todos los autores, como podrían ser Lee M. Jefferson o Robin M. Jensen. Es generalmente a partir de los conjuntos pictóricos de estas que analizan la cuestión de la vara.

> The person could (1) go to a physician, (2) use homeopathic self-administered remedies, (3) seek the aid of a magician or employ magical incantations, or (4) visit a temple of the local healing cult. All of the health care options except homeopathic remedies required some type of payment[85].

Acrecentado por sucesos acontecidos como plagas, la cuestión médica se torna una preocupación mayor en la Antigüedad tardía. En este sentido, la caracterización de Cristo en tanto que personalidad divina que ofrece curación y amparo sin coste monetario se adecuó a las necesidades temporales de la comunidad. Ello, a su vez, explicaría el énfasis específico en los milagros curativos y no tanto en los naturales, por ejemplo.

Siguiendo esta línea, otra de las cuestiones planteadas, en este caso por Robin M. Jensen, sería la representación del milagro como herramienta propagandística. Esta compasión desmedida por la humanidad resultaba ser un convincente mensaje con el fin de propiciar la conversión de aquellos quienes presenciaban las imágenes. Con este respecto, Jensen propone una acción milagrosa concebida como la perfecta combinación entre el Jesús humano y el Cristo divino que goza de gran autoridad, por encima de cualquier otra figura a considerar en el panorama[86]. Con todo, cabe recordar que el carácter fúnebre de las enseñanzas de la vida tras la muerte (notable especialmente en las resurrecciones) encajaba con el ambiente y función de las catacumbas. Empero, como propone Grabar, *este arte funerario supera los temores y la tristeza de la muerte, y reviste una apariencia gozosa*[87].

Cabe destacar también el acercamiento a la representación paleocristiana manifiesto en *Christian Realm*, escrito por Erich Dinkler y Herbert L. Kessler en *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*[88]. Dinkler realiza una diferenciación entre representaciones abreviadas, siendo estas reducidas a las figuras y símbolos necesarios para su reconocimiento, y las narrativas, donde el despliegue figurativo resulta de mayor complejidad. La primera de las tipologías recuerda a la

---

[85] Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle…*

[86] Jensen, Robin M. *Understanding early Christian art*. Routledge, 2013, pág. 98-103.

[87] Grabar, André. *Las vías de la creación en la iconografía* cristiana. Madrid: Alianza Editorial, 1985 (ed. original 1979), pág. 17.

[88] Weitzmann, Kurt, ed. *Age of spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*. Metropolitan Museum of Art y Princeton University press, 1980. Pág. 396-513.

apreciación realizada por Mathews. Este atribuía la reiteración temática, entre otras razones, a las facilidades que proporcionaba el milagro en tanto que podía ser representado únicamente por dos figuras (generalmente Jesús y el receptor del acto milagroso)[89]. En este sentido, la reducción de los elementos a representar permite una adaptación al marco más sencilla, sin necesidad de aminorar su carga simbólica.

Partiendo de esta última idea, resulta merecedor de mención el análisis realizado por Luis Hernán Errázuriz L. y Elda R. Balbontín en *Imágenes de Cristo en el arte paleocristiano*[90]. Realizan especial hincapié en la simpleza del primer arte cristiano de la siguiente manera:

> La prioridad otorgada al desarrollo del culto y la difusión de la doctrina permitió que en la mayoría de las representaciones se hiciera preeminente el contenido o finalidad didáctica, por sobre la exaltación de la forma[91].

Influencias en los primeros testimonios del arte cristiano

Los cristianos, previo al año 200, no podían ser fácilmente distinguidos. Compartían con sus coetáneos unos mismos ropajes, dietas, lengua, nacionalidad… Asimismo, siendo la piedad el mayor de sus distintivos hasta el momento, no resultaban ser un perfil especialmente llamativo. Consecuencia de esta intensa adaptación al ambiente circundante, Paul Corby Finney define a la comunidad como *invisible* durante esta primera fase[92].

Con todo, y debido a la falta de dinero y territorio, no existe un arte cristiano durante los primeros siglos[93]. En el siglo tercero, los cristianos gozan de inédita estabilidad, permitiendo la creación de unas primitivas imágenes. Para la descripción de estas, resulta

---

[89] Mathews, Thomas F. Op. cit., pág. 61.

[90] Errázuriz, Luis Hernán; Balbontín Bascuñán, Elda Rosa. Imágenes de Cristo en el arte paleocristiano. En: *Aisthesis*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1999. Nº 32, pág. 105-124.

[91] Ibídem, pág. 111.

[92] Finney, Paul Corby. *The invisible God: the earliest Christians on art*. Oxford University Press, 1994, pág. 104-108.

[93] Paul Corby Finney propone dicha justificación para la ausencia de un arte anterior al siglo III, frente a la concurrida "aversión a la representación divina heredada de los judíos" como argumentación utilizada por la mayoría de los historiadores.

relevante otro de los términos propuestos por Finney: *selective adaptation*[94]. Si bien, como planteamos, se trata de una adaptación a nivel social, también tendrá consecuencias en la dimensión artística. Los cristianos resultaron proclives al aprovechamiento de los lenguajes artísticos preexistentes que les rodearon, destacando claramente las influencias greco-romanas (que se alargarían hasta el siglo IV).

Figures from the pagan pantheon represented well-known tales that Christians could recognize as compatible with funerary environment and not as idolatrous threats[95]. De este modo, modelos paganos fueron introducidos en el vocabulario cristiano. Mientras en algunos casos simplemente aplicaban una significación distinta a unas mismas imágenes, algunos personajes fueron directamente convertidos en santos cristianos. Contrariamente, cabe introducir la lectura realizada por André Grabar, quien no habla de la toma de temas paganos por los cristianos, sino del empleo común de un único lenguaje inherente de la época[96]. Asimismo, y volviendo a Jefferson, también incluye la aversión a la idolatría por parte de cristianos (y judíos): considera éste realmente el problema y no el arte o representación como tal[97].

Sin embargo, no se trata de la mera adopción de ciertos motivos. Con anterioridad, planteábamos la competición establecida a nivel social entre Cristo y el consolidado culto de Esculapio. Esto se verá reflejado en los escritos de la época, como aprecia Jefferson: *Christian apologists painted Asclepius as an adversary of Christ in order to protect the community against idolatry. However, it was rare for a devotee of pagan religion to point to Christ as a competing threat*[98].

Con todo, nos interesa especialmente la manifestación de dicha rivalidad en el campo artístico. La necesidad de mostrarse superior es latente, y el arte será uno de los vehículos para la difusión de este mensaje. Con este fin, lejos de caracterizar a Cristo como

---

[94] Ibídem, pág. 108-116.
[95] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…*, pág. 115.
[96] Grabar, André. Christian iconography. A study of its origins. *En: The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts*. Princeton University Press, 1969, pág. 32.
[97] De este modo, así como Finney, propone una nueva justificación alternativa para la inexistencia de un arte cristiano previo al III.
[98] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…*, pág. 45.

personaje opuesto a sus adversarios, la estrategia utilizada es la siguiente: *By integrating figures from the non-Christian pantheon, early Christians could drape Christ in the garb of his competitors, thus subsuming the power of his opponents and appearing superior*[99]. Derivamos, por tanto, que es a partir de sus semejanzas que los cristianos declaran la preeminencia de su líder.

En suma, tal como indica Robin M. Jensen, los evidentes paralelos llegarían, de manera orgánica, a su fin. Las siguientes generaciones propondrán una cada vez mayor redefinición de su fe y la representación de esta, alejándose de los iniciales motivos paganos y llegando a lo que sería un arte pura y distintivamente cristiano[100].

3.1. Curaciones

Curaciones a paralíticos, leprosos, ciegos… Incluso casos más concretos como el de la hemorroísa. Esta resulta ser la tipología de milagro más frecuente en los Evangelios. Con todo, dichas escenas suelen ir acompañadas por la reiteración de unos mismos símbolos que, si bien son pocos, permiten el reconocimiento casi inmediato del pasaje.

Estos podrían ser objetos (como será el caso de vara) o los mismos gestos, pues permiten conocer el procedimiento empleado por Cristo. De hecho, existen tácticas atribuidas específicamente a cierto tipo de enfermo. En el caso del invidente, por ejemplo, existe un tipo estandarizado: el Mesías posa los dedos sobre sus ojos o incluso la mano entera sobre el rostro (Imagen 6). Otro tipo de enfermedades, sin embargo, se prestan a mayor variedad, pudiendo ser realizada la cura mediante el tacto, como sería la hemorroísa, o de forma verbal, como sería el paralítico (Imagen 8). Con todo, la presencia de la vara o el pergamino pueden sobrevenirse, siendo la última menos habitual.

El instante escogido para su representación posee gran peso simbólico, pudiendo ser durante su desarrollo o el resultado posterior al milagro. En todo caso, Thomas F. Mathews revela una mayor efectividad en el relato de la imagen cristiana que en las creadas por la competencia, como serían las referidas al dios Esculapio.

---

[99] Jefferson, Lee M. Picturing Theology: a primer on early Christian art. En: *Religion Compass.* Kentucky: Centre College, 2010, vol. 4, nº7, pág. 415.
[100] Jensen, Robin M. Op. cit., pág. 62-63.

Siguiendo esta línea, Jefferson realiza el siguiente comentario: *His* [Cristo] *touch demonstrates his curative power, since his healings were a result of real physical interaction between physician and patient*[101]. El acercamiento físico entre Cristo y sus pacientes, frente al indirecto sistema por incubación empleado por Esculapio, es uno de los argumentos utilizados en pos de mostrar la preponderancia crística. En consecuencia, estos detalles se enfatizan con frecuencia en la representación artística de las curaciones de Cristo.

3.2. Resurrecciones

Unlike any typical healing by a physician or other healer, raising the dead restores life rather than just health[102]. Por consiguiente, posiblemente era la tipología de milagro más impactante para el espectador de la época[103]. En tanto que resurrección de la carne, exige de mayores habilidades en ser efectuado. En este sentido, Cristo se antepone al resto de obradores de milagros curativos de la época: *In early Christian art, Christ is usually the only figure depicted with the power to raise the dead; no figures from the Old Testament are portrayed as possessing this power*[104].

Existen diversas resurrecciones de relevancia como el hijo de la viuda de Naín, la hija de Jairo o Ezequiel en el valle de los huesos secos, si bien la más recurrente sería la resurrección de Lázaro (Imágenes 10.2). Con todo, la representación de cualquiera de ellos postulaba a Cristo como firme adversario ante figuras que gozaban de previa estabilidad y reconocimiento. Adicionalmente, dado que la resurrección resulta un rasgo propio de la idiosincrasia cristiana, permitía la difusión de las enseñanzas y Escrituras.

Empero, la mayor de las rivalidades establecidas mediante la representación de la resurrección es el dios Esculapio. A este, igualmente capacitado para la realización de sanaciones, le es prohibida la resurrección de los muertos. De hecho, fue castigado con la

---

[101] Mathews, Thomas F. Op. cit., pág. 99.
[102] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…*, pág. 118.
[103] Si bien es considerado una tipología muy distinta a las curaciones o los milagros naturales, tiende a ser clasificada como milagro junto a los anteriores.
[104] Ibídem, pág. 119.

muerte por Zeus tras ejecutar dicho acto en determinada ocasión[105]. De este modo, la pugna adquiere dos dimensiones. Por un lado, Cristo es alabado y glorificado por realizar la misma acción que lleva a la condena de Esculapio: Cristo resulta tener mayor autoridad. Por otro lado, la superioridad cristiana se establece porque una única figura es capaz de aunar los poderes que en el culto pagano se desgranan en todo un panteón[106].

3.3. Milagros naturales

Tipología de milagro que demuestra el dominio de la naturaleza o la obediencia de esta a Cristo. Si bien existen célebres pasajes como Cristo caminando sobre las aguas, en el arte paleocristiano destacan por excelencia las bodas de Caná (Imagen 10.1), así como la multiplicación de panes (Imagen 7.1). Teniendo en cuenta que las primeras imágenes cristianas fueron generadas en el ámbito fúnebre, y siguiendo la tradición romana de realizar una última comida con el fallecido, resultan ser imágenes apropiadas que remitirían a un carácter eucarístico[107].

Adicionalmente, resulta destacable la representación del golpeo de la roca por parte de Moisés (Imagen 2), de evidentes connotaciones bautismales. Imágenes de Moisés y Cristo tendían a ser confrontadas en las catacumbas, ambos haciendo uso de un mismo objeto (como analizáremos más adelante)[108]. Jefferson establece un paralelo entre ambos mediante la siguiente afirmación: *Just as Moses led his people to a new land, Jesus was the New Moses who led his people to eternal life*[109].

---

[105] Esto se debe a una repartición de las áreas en el panteón pagano. Mientras el área de la salud era dominada por Esculapio, el territorio de la muerte pertenecía a Hades; Ibídem, pág. 19.
[106] Ibídem, pág. 102.
[107] Ibídem, pág. 131.
[108] Habitualmente tendían a ser Moisés golpeando la roca y la Resurrección de Lázaro. Sin embargo, Cristo, y posteriormente Pedro, protagonizarán la misma escena que Moisés, estableciendo una relación directa.
[109] Ibídem, pág. 134.

4. Iconografía de la vara

De acuerdo con los Evangelios, Cristo realiza sus actos milagrosos mediante el tacto o la imposición de manos, por consiguiente, sin necesidad de accesorios complementarios. No obstante, las tempranas imágenes de las catacumbas romanas parecen evidenciar la presencia de un objeto muy específico. La representación de Cristo con vara resulta especialmente común entre los siglos III y IV, entrando en decadencia en el siglo V hasta su permanente desaparición.

El atractivo del elemento sostenido por Cristo para el interés general del historiador, si bien podría revelarse modesto dado su reducido tamaño, parece aumentar en las últimas décadas. ¿Qué era y/o significaba este pequeño objeto? Dicho estudio irá acompañado por la investigación del Jesús histórico y su supuesta faceta como mago. Con todo, en el diálogo surgen esencialmente dos discursos de planteamientos dispares.

En 1993 Thomas F. Mathews publica *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*[110], donde, específicamente en su capítulo tercero *The Magician*, plantea su propuesta. Éste concibe que la inclusión de la vara viene dada por la pretensión de caracterizar a Cristo como mago. Considera, por tanto, que la vara resulta ser un elemento distintivo del mago de la época. Se postula como el principal ideólogo de la primera de las corrientes.

Los interrogantes acerca del estudio son numerosos, manteniéndose siempre unas mismas cuestiones[111]. El principal inconveniente propuesto es la carencia de perspectiva histórica, de la cual derivarían dos imprecisiones. Por un lado, la magia, aunque actividad frecuente, gozaba de mala reputación durante la Antigüedad tardía. De este modo, resulta complejo pensar que una religión en ciernes pusiese en dicha tesitura a su mayor exponente[112].

La segunda crítica sería el uso de "mago" eludiendo el contexto histórico de la materia. Tal como dice Lee M. Jefferson, Mathews emplea el término a partir de abstracciones

---

[110] Mathews, Thomas F. Op. cit.

[111] Tanto Thomas Mathews como Morton Smith, en su defensa de la faceta mágica de Cristo (recordamos su *Jesus the Magician*), son cuestionados por un amplio sector de historiadores, si bien sigue siendo una teoría respaldada por muchos.

[112] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…*, pág. 33.

modernas, la visión del observador actual que genera su interpretación a partir de *Harry Potter* o aquel mago que realiza trucos y juegos de manos[113]. En todo caso, resulta peliagudo discernir si el hechicero de la Antigüedad tardía hacía uso de un objeto similar.

El segundo de los discursos generados realiza un planteamiento distinto: la razón de existir del objeto es en tanto que nexo entre Moisés y Cristo[114]. En 1978 Martine Dulaey realiza su estudio *Le symbole de la baguette dans l'art paléochrétien,* donde expresa, a lo largo de cuarenta páginas, esta misma inclinación[115]. Si bien se realizarán escritos de mayor extensión, este sería el primer documento plenamente dedicado a la cuestión. Más tarde, con fecha de publicación en 2014, Lee M. Jefferson presenta su libro *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, si bien otros artículos menores, como *The Staff of Jesus in Early Christian Art* datado del 2010, vieron la luz con anterioridad[116]. Las aportaciones de ambos historiadores serían las más destacables, mas existen otras como *Understanding early Christian art* de Robin M. Jensen, publicado en el 2000. La estudiosa, sin llegar a incidir de manera profunda, expresa esta misma idea[117].

Aunque los diversos historiadores proponen matices que distinguen sus propuestas de manera individualizada, la abstracción base en todos los casos es la siguiente. Moisés es un profeta consolidado mientras Jesús, figura ambiciosa pero nueva, necesita de legitimación. Este vínculo (que más tarde también será aplicado a Pedro) se materializa en el pequeño y alargado objeto, por lo que este es concebido como símbolo de la autoridad espiritual y divina concedida por Dios. Siguiendo esta línea, los milagros ejecutados por Moisés preludian un posterior y mayor Mesías. Abordaremos en los siguientes apartados tanto el acercamiento al objeto como las diferentes opiniones generadas acerca de su iconografía.

---

[113] No resulta ser una opinión específica de Jefferson, son diversos los autores que consideran que productor contemporáneos como la saga generan confusión. Referencia en: Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle…,* pág. 149.

[114] Mathews no niega dicho vínculo, pero realiza el énfasis en la caracterización de Cristo como mago con el fin de justificar la presencia del objeto.

[115] Dulaey, Martine. Le symbole de la baguette dans l'art paléochrétien. En: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*. París: Études Augustiniennes, 1973. Vol. 19, nº 1-2.

[116] Jefferson, Lee M. The Staff of Jesus in early Christian art. En: *Religion and the Arts,* 2010, vol. 14, nº 3, p. 221-251; Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle…*

[117] Jensen, Robin M. Op. cit. Siguiendo esta línea, podríamos mencionar a otros autores como Paul Corby Finney, por ejemplo.

4.1. Delimitación formal y terminológica

El objeto ha sido referenciado por los distintos autores con un abanico amplio de términos, generalmente sin teorías que ratifiquen un reconocimiento definitivo. Aunque fue un objeto usual en la época, no parecen conservarse demasiados testimonios en que sea identificado, por lo que resulta relevante un acercamiento al léxico[118].

Destaca principalmente la aportación realizada por F. J. M. De Waele en 1927 con su *The magic staff or rod in Graeco-Italian Antiquity*[119]. Se trata del volumen en que más se profundiza la cuestión, si bien, como el mismo historiador indica, se abstiene de tratar la relación entre el objeto y los primeros cristianos[120]. Con todo, dada la influencia del mundo greco-romano en el arte paleocristiano, resulta ser un documento de inmenso interés para nosotros. Adicionalmente, dedica una sección a la correspondencia entre el uso de la vara y la actividad mágica de la época, la cual califica de habitual[121].

Acertadamente, De Waele prescinde de una clasificación basada en forma, uso u objetivos, dada la escasez documental existente, apostando por una distinción cimentada en los variados perfiles de sus portadores (ya sean humanos o dioses). Asimismo, excluye toda vara decorada en el extremo con añadidos demasiado llamativos que pudieran dejar en un segundo plano, simbólicamente hablando, el significado de la estructura inicial[122].

Nos concierne explícitamente el episodio destinado al análisis de la vara en manos de hombres y mujeres divinos. Especialmente interesante la comparación que establece entre la vara en manos del hombre divino en particular y en general:

> In some cases it belongs to the divine man in particular, the powerful medicine-man or priest, who is at the same time ruler and intercessor and the original magic power is still

---

[118] La definición del término, en este caso, *stab,* ha sido revisada en: Kirschbaum, & Braunfels, W. *Lexikon der Christlichen Ikonographie*. Herder: 1968.

[119] De Waele, Ferdinand Jozef Maria. *The magic staff or rod in Graeco-Italian Antiquity*. Gent: Erasmus, 1927.

[120] Objeto que De Waele identifica, dentro del círculo mágico, como *staff* y *wand* o *rod*; Ibídem, pág. 25.

[121] Cuando hagamos referencia al objeto sin atribuirle ningún tipo de connotación, haremos uso del término "vara" en tanto que neutral.

[122] Como propone De Waele, serían ejemplos el tridente o la lanza. Nos habla de unas alteraciones ejecutadas con el propósito de incrementar el poder apotropaico de objeto y portador. Sería el caso del bastón bifurcado anudado, que popularmente alejaba a los espíritus malignos; Ibídem, pág. 26.

> easily recognised; if on the other hand it concerns the divine man in general, the man in power or the ruler, then this staff is in most cases a sceptre, the symbolic value of which is more prominent than the magic power[123].

De lo expuesto, discurre la posibilidad de que la vara mágica y el bastón del gobernante provengan de un único objeto previo, teniendo en cuenta que la figura del gobernante y la del médico tendían a ser la misma[124].

En cuanto al apartado dedicado a la vara del mago (como figura intermediaria entre dios y mortal), tomamos uno de los ejemplos más útiles que De Waele plantea: Circe, hechicera de la mitología griega. Apreciamos unos elementos comunes en toda versión del mito: poción mágica, metamorfosis de una figura humana y vara mágica con tendencia alargada. Mientras la pócima es causante directo del efecto en toda representación, la relevancia de la vara tiende a ser variable. Aunque en algunas ocasiones ejerce un rol activo, por lo general tiende a ser un elemento auxiliar que señala el resultado o transfiere el fluido de mago a receptor. En otras coyunturas, sin embargo, la forma es modificada a una extensión menor, recordando en apariencia al mortero. En este sentido, podría ser utilizado para la preparación de la poción, como veríamos en la figura de Medeia[125]. Como vemos, por tanto, De Waele hace uso de una compilación de ejemplos mediante los cuales pretende discernir el uso que fue dado al objeto en los distintos contextos.

Haciendo uso explícito del documento previamente analizado, tenemos las aportaciones de Martine Dulaey y Lee M. Jefferson, quiénes también dedican parte de su estudio a la cuestión terminológica[126]. Con referencia a lo expuesto por De Waele, Jefferson expresa una ligera alteración interpretativa: puesto que la vara no aparece en milagros ejecutados oralmente o por contacto físico, infiere que su presencia es justificada por el estricto cumplimiento de un cometido práctico y no únicamente simbólico[127].
De manera epidérmica, Jefferson menciona algunos de los antecedentes que pudiera tener la vara, entre los que encontramos el *rabdos* y la *bakteria*, de origen griego, y el *lituus,* el

[123] Ibídem, pág. 102.
[124] Será una idea recogida y respaldada por los autores que tratarán la controversia de la vara en los milagros de Cristo.
[125] Ibídem, pág. 132-139.
[126] Dulaey, Martine. Le symbole dans….; Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…*
[127] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…* pág. 153.

baculus o la *virga*, en latín. Junto al breve acercamiento simbólico y contextual de los mencionados, intenta realizar un análisis formal básico (cuestiones como la tendencia rígida del *lituus*)[128]. Sin embargo, tal como planteaba De Waele, concluye que las semejanzas formales no resultan ser lo suficientemente consistentes.

Asimismo, Jefferson referencia los términos empleados por otros autores como serían la *virga virtutis* de Josef Wilpert o la *virga thaumaturga* de L. de Bruyne, siendo ambos conceptos vinculados a los obradores de milagros[129].

Pasamos así a Martine Dulaey, quien, si bien hace uso evidente de las aportaciones de F. J. M. De Waele, realiza el acercamiento al cristianismo temprano del que carecía su estudio. Primeramente, Dulaey propone una pluralidad derivada del material de soporte empleado en la representación. Partiendo de esta premisa, justifica la predominancia de la vara fina en la pintura, mientras el bastón de mayor diámetro sería reservado para el más complejo trabajo en mármol. Asimismo, no parecen existir coloraciones específicas que aportasen un significado adicional[130].

Tras el análisis de las aportaciones de diversos historiadores, Dulaey atribuye tal diversidad formal a la inexistencia de un objeto físico específico previo. En adición, advierte el término "*virga*" en el texto sagrado hebreo aplicado a conceptos muy variados (desde varas de pastor a tablillas u otros). Por tanto, deduce que la incertidumbre actual podría parcialmente provenir de la intercambiabilidad preexistente[131].

En todo caso, también Dulaey parece derivar una significación de la vara en tanto que instrumento de poder, si bien evolucionaría en una cuestión más simbólica que no la previamente objetual. En este sentido, nos habla de una autoridad civil pero también espiritual en manos de Dios. Con todo, es relevante tener en cuenta que la *virga* poseía un simbolismo vivo en la época antigua, concretamente, según la opinión de Dulaey,

---

[128] Ibídem, pág. 154-155.
[129] Ibídem, pág. 156.
[130] Dulaey, Martine. Le symbole dans… pág. 10-12.
[131] La afirmación probaría que el individuo de la época en ningún caso concibe de manera inmediata el objeto como varita mágica.

como vara de mando[132]. De nuevo, la doble vertiente significacional, profana y religiosa, permite comprender que no era concebida automáticamente como mágica por los contemporáneos.

Como advertimos en los textos analizados, encontramos un intrincado conjunto de vocablos utilizados por los diversos teóricos haciendo referencia, aparentemente, a un mismo objeto. En contraste, la delimitación formal no parece ser una cuestión que reciba la misma atención[133]. Si bien, generalmente, los autores tienden a mencionar de manera casi obligatoria algunas características que pueda presentar la vara de manera conjunta, también parecen coincidir en la exigua relevancia de su examen dado lo heterogéneo de sus rasgos. En todo caso, se habla de un objeto alargado, aunque de grosor variable. Por otro lado, mientras algunos historiadores hablan de rigidez, otros contrastan con un formato más bien ondulado.

4.2. Postura primera: el Cristo mago

La primera de las tendencias es encabezada por el historiador Thomas F. Mathews y toma como principal cometido la demostración de que Cristo fue considerado mago por sus contemporáneos, siendo la vara la herramienta utilizada para dicha actividad. Su obra *Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art,* con fecha de publicación en 1993, resulta ser uno de los documentos nucleares del debate[134].

Previo al análisis de su contenido, cabe introducir la siguiente consideración. Mathews expresa disconformidad en diversas ocasiones frente a la escasa atención que recibe el estudio de la magia en la Antigüedad tardía, considerando este campo únicamente explorado con anterioridad por Morton Smith y él mismo. Según el historiador, solo se trata dirigido al objeto apotropaico, si bien la cuestión es de mayor envergadura, puesto que la salud era un problema nuclear en que "acudir al mágico" era la primera de las opciones para el individuo[135]. Cabe tener en cuenta ciertas cuestiones con este respecto:

---

[132] Ibídem, pág. 13-14.
[133] De manera general, De Waele concibe la religión y la magia como ámbitos dotados de cierto conservadurismo, por lo que una evolución formal no parece excesivamente necesaria.
[134] Mathews, Thomas F. Op. cit. pág. 54-91.
[135] Ibídem, pág. 6 y 65-66.

si bien halaga a Smith por tener en consideración el marco histórico, ambos son precisamente criticados por la carencia de este mismo.

Con todo, en su tercer capítulo *The Magician* declara conocer la hipótesis de otros historiadores de la vara como signo de autoridad, y, del mismo modo, desestima su propuesta[136]. Mathews considera que el objeto no es más que una referencia al Cristo mago y sus milagros. Asegura que varita y mano resultan sinónimos, en tanto que Jesús puede ejercer indiferentemente dicha "magia" mediante ambos. De este modo, explicita un vínculo directo entre milagro y magia, términos confundidos con asiduidad.

Asimismo, esta alianza magia-milagro es enlazada con la medicina y el área de la salud en tanto que Cristo realizaba curaciones de resultados aparentemente reales. En este sentido, establece un escenario competitivo con Esculapio, dado que caracteriza también su actividad por el uso de prácticas mágicas. Mathews recuerda el término *pharmakeia*, el cual incluía desde drogas y medicinas hasta pociones, hechizos o brujería misma[137]. Es en esta frontera que Mathews ubica la actividad milagrosa de Cristo en tanto que sanación.

Siguiendo esta línea, Mathews realiza su más polémica afirmación: la vara, tanto en la antigüedad como en la actualidad, es un atributo distintivo del mago. Según este parecer, Cristo mismo sería mago por el hecho de portarla consigo[138]. Para la justificación de dicho parecer, hace uso de textos similares a los de la tendencia opuesta, pero con una interpretación muy distinta. Sería el ejemplo de la réplica de Orígenes a la acusación de Celso, acerca de Cristo como otro mago o hechicero cualquiera de la época de rasgos paganos[139]. Como decíamos, su lectura difiere cabalmente de las realizadas por la segunda postura, llegando a ser considerada, por algunos, forzada. Para Mathews estas evidencias no prueban que no fuese mago, sino un mago superior al resto*: the true magician*[140].

---

[136] Mathews considera que, dado que en imágenes de clara connotación autoritaria (como Cristo sentado entre Pedro y Pablo) no porta consigo la vara, la interpretación no se sustenta. Sin embargo, aprecia que solo aparece en aquellas imágenes en que explícitamente ejerce la "magia", refiriéndose, en el caso del autor, a los milagros; Ibídem, pág. 54.

[137] Ibídem, pág. 67.

[138] Es aquí donde se evidencia la ausencia del parámetro histórico en tanto que aplica la noción de mago alimentada por connotaciones actuales; Ibídem, pág. 58-59.

[139] Ibídem, pág. 67-68.

[140] Ibídem, pág. 68.

Esta superioridad por encima del resto de magos, con especial énfasis en el dios pagano, sirve a Mathews de argumentación para el grosor de su análisis. Adicionalmente, realiza la traducción en el ámbito artístico: concluye que la magia crística era representada con mayor efectividad pues, de manera inédita, capturaba el momento álgido del milagro. Asimismo, aclara que el poder implícito de estas imágenes no radicaba en su vínculo con la imaginería imperial, sino en la representación directa de la vulnerabilidad humana, clave en el mensaje cristiano[141].

Con todo, y partiendo del presupuesto que plantea, busca las raíces en las antiguas tradiciones de magia: Egipto, con la figura de Moisés, y los caldeanos, con Daniel y los Magos. En esta búsqueda de validez histórica nos topamos con el vínculo entre Cristo y Moisés. Ante la innegable relación a partir de los paralelos escenográficos establecidos en las catacumbas, Mathews plantea su propia hipótesis: a Moisés, el uso de la vara le es instruido por Yahveh con el fin de impresionar al faraón, mientras, del mismo modo, Daniel demuestra sus aptitudes en la corte de Nabucodonosor II[142]. Mathews concibe ambos acontecimientos como el triunfo de la magia de Dios sobre la opresión imperial, siendo esta encarnada en las figuras del faraón y el rey.

No siendo suficiente, Mathews estima la confusión presente en conjuntos artísticos entre los tres jóvenes y los tres magos como deliberada: se pretende crear una conexión entre los grupos. Propone una preponderancia del tema de la Epifanía vinculada a la consideración de Cristo como "super mago". En este sentido, los Magos presentarían una actitud de aceptación ante la existencia de una fuerza mágica mayor a la propia, evidenciada con el nacimiento de Jesús[143].

Con respecto a la figura de Pedro portador de la vara, explicita unos paralelismos similares que, considera, no pueden ser fortuitos. Primeramente, muestra sorpresa por el

---

[141] Mathews profesa una fuerte interpretación antiimperialista en su análisis; Ibídem, pág. 64 y 69.

[142] Moisés convirtió la vara en serpiente frente al faraón, quién traería a sus propios magos para enfrentarse a este, para más tarde ser superados por el primero; Daniel interpreta el sueño de Nabucodonosor II, algo que aseguraron no poder hacer el resto de magos, por lo que el rey confiere la superioridad al dios de este. Asimismo, Daniel y sus compañeros demuestran su poder mágico enfrentándose a leones y fuego; Ibídem, pág. 76-79.

[143] Ibídem, pág. 80 y 85.

hecho de que una *oscura leyenda apócrifa* se tornase tan frecuente temática, si bien considera que esto viene dado por una estricta elección de pasajes directamente asimilables a aquellos de Moisés y Daniel y sus compañeros. Por otro lado, Mathews recuerda la competición mágica desarrollada por Pedro y Simón el Mago[144]. El historiador considera que, al igual que lo hicieron Cristo y Moisés con sus respectivos rivales, Pedro se enfrenta a la autoridad imperial, en este caso de Roma, mediante su arresto y juicio.

Del conjunto teórico de Thomas F. Mathews derivamos diversas abstracciones. Por un lado, la figura de Cristo es colmada de los atributos característicos del mago del siglo IV porque fue considerado mago por sus contemporáneos. Asimismo, la relevancia de la magia en la época se explica en tanto que tal poder hubo de ser replanteado al servicio de la religión. Acerca de ello, realiza la siguiente consideración:

> Christ's miracles were part of an ongoing war against non-Christian magic. (…) Like advertising slogans, they repeated to the point of saturation the startling message that Christ the Magician had out-tricked all the magicians of the pagans[145].

Por otro lado, la imagen del Cristo con vara parte de la figura de Moisés, quien prepara y vaticina los futuros milagros que este realizaría: Mathews justifica la presencia de la vara como expresión de la energía crística pasada a su sucesor. En adición, también considera que Cristo toma del profeta la fuerte posición antiimperialista que, dada la cualidad hereditaria del conjunto, igualmente será presentada por Pedro. Por tanto, si bien existe el traspaso de un mismo objeto entre los personajes, el medio y causa es la magia como tal, no la interpretación de autoridad que veremos presentada por los autores de la segunda tendencia.

4.3. Postura segunda: la vara como nexo

La segunda de las tendencias aúna a la mayoría de los teóricos, gozando de mayor reconocimiento que la anterior liderada por Thomas F. Mathews. El grupo parte de la premisa de que la vara portada por Cristo proviene de la perteneciente a Moisés. Ello es justificado como conexión entre figuras (incluyendo su más tardío traspaso a Pedro) en

[144] Se asimila así a Cristo y Moisés, quiénes también gozaban de célebres rivalidades; Ibídem, pág. 86-87.
[145] Ibídem, pág. 65-66.

tanto que autoridades religiosas. De este modo, un idéntico objeto adquiere matices iconográficos propios dependiendo de su portador. Con todo, una vez la explicitación del lazo no sea necesaria para su identificación, la presencia de la vara desaparece.

Como comentábamos líneas arriba, destacan en esencia las aportaciones realizadas por Martine Dulaey y Lee M. Jefferson. Con todo, las apreciaciones introducidas por otros historiadores resultan merecedores de observación. Analizamos a continuación, de manera pormenorizada, los análisis propuestos por el conjunto para la manifestación primera de la vara en Moisés, así como la significación en Pedro, su último portador.

Por otro lado, y a diferencia de Mathews, los integrantes de esta segunda inclinación explicitan lo relativo de la cuestión: dejan espacio a otras interpretaciones, dado que la propia no necesariamente resulta ser exclusiva[146].

4.3.1. Origen en el cayado de Moisés

Previo a las manifestaciones artísticas de Cristo sujetando la vara, la figura de Moisés poseía toda una tradición vinculada al uso de su cayado. Considerado *preeminent worker of signs and wonders*, se planteaba una relación directa entre Moisés y la divinidad, en tanto que su "confiado"[147]. Como veremos, en su obra viene implícito el futuro surgimiento de un nuevo Mesías. Para la aproximación a la figura de Moisés y la descripción de su cayado hacemos uso de una segunda aportación realizada por Martine Dulaey en *Bosques de símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)*[148].

La presencia del personaje acompañado del objeto es manifiesta esencialmente en dos escenas. La primera sería el cruce del Mar Rojo, donde abriría las aguas para permitir el cruce del pueblo. En segundo lugar, y resultando ser el pasaje bíblico de mayor relevancia para nuestro estudio, golpeando la roca y haciendo brotar agua de ella ante los sedientos

---

[146] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…* pág. 175.
[147] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…* pág. 162.
[148] Cabe concebir que la relevancia que adquieren para la historiadora cuestiones como la descripción del cayado de Moisés o su vínculo con Pedro en el capítulo, podría deberse a su interés por la vara, dado que este estudio es posterior al dedicado al elemento; Dulaey, Martine. *Bosques de símbolos: La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV).* Madrid: Ediciones Cristiandad S.A., 2003, pág. 11-105, 137-171 (ed. original 2001).

hijos de Israel[149]. Si bien, de manera general, la imagen alberga connotaciones varias, el carácter bautismal será de especial valor para su frecuente inclusión en el arte paleocristiano, dada su vinculación al mensaje de salvación[150].

Este último episodio decoraría las paredes de las catacumbas de San Calixto (comentadas con anterioridad), siendo comúnmente contrapuesto a los milagros de Cristo, hecho que no debe ser concebido como mera coincidencia[151]. Ambos sujetos gozan de apariencias físicas similares, son ataviados de manera análoga caracterizados como obradores de milagros ayudados por una vara, objeto que ejerce un rol activo en el desarrollo de la proeza. Sin embargo, existe una diferencia sustancial: Moisés presenta dicho elemento tanto en las Escrituras sagradas como en su representación artística[152]. En este sentido, el añadido del elemento en Cristo (quién, como mencionábamos, no hace uso de este según los Evangelios) es concebido como intento de conexión entre este y la figura del Antiguo Testamento.

En todo caso, las semejanzas van más allá, pues ambos fueron acusados de ser magos. Apreciamos el siguiente comentario realizado por Dulaey:

> La tradición judía antigua se había preocupado mucho de que no se viera en este cayado maravilloso una varita mágica. Era, se explicaba, «el cayado de Dios», creado por Dios en el origen del mundo, tallado de una rama del árbol de la vida, o incluso en un zafiro del trono divino. (…) tiene, por tanto, poder sobre los elementos. Se decía que en el tiempo de la salvación estaría de nuevo en manos del rey Mesías[153].

Comprendemos, por tanto, que la naturaleza del poder de Moisés recae en la fe y no en el uso de hechicería[154]. Asimismo, nos interesa la última de las afirmaciones, pues nos lleva a la siguiente abstracción: mientras los milagros de Moisés preludian la llegada de un

---

[149] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle*… pág. 133.
[150] Ibídem, pág. 175.
[151] Cristo tiende a ser únicamente representado portando la vara en sus resurrecciones y milagros naturales, si bien no resulta extraño advertir su uso en curaciones como sería la del paralítico, por ejemplo.
[152] Ibídem, pág. 142-143.
[153] Ibídem, pág. 160-161.
[154] No obstante, tanto Cristo como Moisés son tomados como modelos por magos. Lo apreciamos en las inclusiones de sus nombres en documentos como los GMP (*Greek Magical Papyri*), relevante documento acerca del contexto mágico y religioso del Egipto grecorromano.

nuevo Mesías, los de Cristo evidencian el cumplimiento de dicha profecía[155]. De este modo, apreciamos un conjunto iconográfico existente en las catacumbas (y el primer arte cristiano, por lo general) que remite a la salvación, siendo este compuesto por el bautismo al que remiten los prodigios de Moisés y el carácter eucarístico de los de Cristo[156].

Con todo, el modo en que la representación de Moisés es utilizada por los cristianos merece cierta exploración. Con este respecto, Jefferson realiza la siguiente consideración: *The motivation of depicting Christ wielding a staff is to depict him as a wonder worker similar yet superior to Moses*[157]. Los cristianos se ayudaron de la figura de Moisés con el fin de subrayar la superioridad de Cristo. Por tanto, si bien existe una apropiación de la estética de Moisés para su caracterización, aquellos aspectos en que Cristo despunta, son acentuados de manera notable.

Siguiendo esta línea, cabe enfatizar ciertos detalles acerca del paralelismo establecido en las catacumbas en contraponer milagros de ambos profetas, siendo unidos por el uso de un mismo objeto. La reiteración del golpeo de la roca en ningún caso resulta azarosa: *Where Moses is punished by God and is not offered entrance due to his staff misuse, Jesus and Peter with their staffs offer entrance into eternal life*[158]. Mientras Moisés es castigado tras utilizar la vara, Cristo y Pedro serían alabados por la misma acción. En este sentido, la elección de ambos pasajes bíblicos constata, dentro de sus similitudes, la grandeza de Cristo sobre el resto de los obradores de milagros[159]. En adición, su vínculo al profeta de reconocimiento ya establecido, así como su participación de los remotos auspicios por este profesados, le permitía una mayor aceptación y reconocimiento social.

Con todo, los historiadores subrayan el más importante rasgo que antepone a Cristo: mientras Moisés es el enviado de Dios, el nuevo Mesías es concebido como su hijo o, de manera directa, su misma personificación[160]. Esto se vería complementado por la

---

[155] Ibídem, pág. 143.
[156] Entre los que destacan la tanto la resurrección de Lázaro como las bodas de Caná. No obstante, en la última no tiende a aparecer con una vara, sino que realiza el milagro mediante la extensión de sus manos.
[157] Ibídem, pág. 167.
[158] Ibídem, pág. 174.
[159] Si bien las semejanzas entre figuras son externamente establecidas tanto con Moisés como Esculapio, y, consecuentemente, la superioridad de Cristo debe ser manifestada en ambos casos, se generan contextos muy distintos. Mientras con el dios pagano se establece un ambiente competitivo, Cristo se nutre y ayuda de la figura del profeta judío.
[160] Ibídem, pág. 167.

apreciación de Fabrizio Bisconti: *Mosé, si diceva, non usa mai il bastone di sua volontà: a lui viene sempre comandato di usarlo. Cristo invece opera di sua volontà*[161]. Partiendo de esta premisa, la representación de tan específicos milagros evidenciaría los límites del profeta judío, y, a su vez, la carencia de estos en Cristo: el segundo goza de mayor autoridad y poder puesto que su relación con la divinidad es inmediata.

En suma, parece que la habilidad para realizar milagros constituirá el punto de unión entre Moisés, Cristo y, posteriormente, Pedro. Con todo, Dulaey plantea una consideración interesante: dado que el objetivo del arte paleocristiano es la comprensión y no el deleite, la significación de la vara portada por Moisés y Cristo resulta pareja sin mayores alteraciones[162]. Ambos efectúan proezas mediante su uso, por tanto, se trata en los dos casos de una vara taumatúrgica[163]. Con todo, consecuencia de la excelencia de los milagros de Cristo, la trascendencia de su herramienta resulta superior. Contrariamente, como veremos a continuación, Dulaey sí parece contemplar una marcada transformación simbólica en el mismo objeto siendo portado por Pedro.

4.3.2. Traslado y evolución a Pedro

Mientras el vínculo entre Moisés y Cristo resulta generalmente sustentado, tanto por historiadores que directamente tratan la cuestión de la vara como los que la analizan epidérmicamente, la atención recibida por el traslado a Pedro no resulta equivalente. Con todo, Martine Dulaey y Lee M. Jefferson ofrecen su propio análisis pormenorizado.

Inicialmente, Dulaey expresa interés por el estudio de imágenes no vinculadas directamente a los milagros con el fin de delimitar el significado de la vara. De este modo, reduce esencialmente a dos las escenas en que Pedro la lleva consigo: primer arresto y la predicción de la negación (Imagen 7.2). Dicha selección es realizada a partir de las connotaciones bautismales que ofrece, pues el apóstol, tras ser arrestado, da de beber a

---

[161] Bisconti, Fabrizio. *Temi di iconografía paleocristiana*. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 2000, pág. 301.
[162] Dulaey, Martine. *La baguette dans…* pág. 9.
[163] Ibídem, pág. 16.

los soldados romanos[164]. Se establece una primera y evidente semejanza con Moisés en tanto que ambos ofrecen agua.

Con respecto a la escena de la detención, Dulaey plantea una incógnita dada la similitud entre la vara portada por Pedro y el objeto usado por el conjunto de soldados: ¿es el elemento en mano de Pedro un palo de defensa? Dicha hipótesis es revocada por las mismas Escrituras, pues en ningún caso Pedro opuso resistencia. En adición, la historiadora emplea un curioso juicio auxiliar: mientras el objeto es portado en la mano izquierda de la figura representada, éste se encuentra en reposo, en cambio, si es sujetado por la derecha, estaría activo[165]. Siguiendo esta premisa, no se trataría de un bastón defensivo pues Pedro lo sujeta con la mano izquierda.

Ello deriva a la siguiente incógnita acerca de la función de la vara. En manos de Moisés y Cristo, se trataba de una vara taumatúrgica, pues mediante su uso ejercían los milagros[166]. Aunque el componente simbólico de las anteriores resulta de considerable peso, parece que podría adquirir una mayor relevancia en Pedro, dejando relegada a un segundo plano la cuestión física y funcional del objeto en sus manos. Ello se subraya en escenas donde presentaría la vara sin ser esta parte integral de la acción, sugiriendo que pudiera tratarse meramente de un accesorio iconográfico.

En adición, Dulaey analiza el porvenir del significado de la vara tras su desaparición. Aunque no se trata de un desenlace inmediato, advierte que el mismo valor iconográfico pasaría a ser representado por el pergamino en numerosas ocasiones. Durante este proceso, ambos objetos llegarían a ser intercambiables e, incluso, existen testimonios en que Pedro aparece llevando consigo ambos en una única escena. Según analiza, en esta última circunstancia no se trataría de un pleonasmo. Se trataría, en todo caso, de una complementación mutua en que el rollo representaría la *efficace de la parole de Dieu* y la vara el *pouvoir spirituel de libération*. Así, la coordinación de ambos expresaría la palabra de Dios como intermediaria en la vida de las personas[167].

---

[164] Asimismo, el origen apócrifo del relato (poco frecuente en la época), acentuaría un gran interés por encontrar escenas que respondieran a muy concretos criterios; Ibídem, pág. 34-35.
[165] Ibídem, pág. 34.
[166] Ibídem, pág. 35.
[167] Ibídem, pág. 33.

A partir de lo expuesto en el párrafo anterior, la historiadora propone una iconografía más vinculada a la autoridad, ya sea esta terrenal o divina, que no a la finalidad taumatúrgica presente en Moisés y Cristo. Asimismo, considera plausible cierta cercanía al bastón del enviado, siendo símbolos conocidos por los antiguos a quiénes eran destinadas las imágenes[168]. En esta línea, podríamos comprender el objeto como el traslado de poder de Dios a otros, tal como hizo con Moisés. Con todo, la paulatina sustitución de la vara por el pergamino en una selección de escenas más que idénticas (algo que también ocurrirá con otros símbolos como la cruz) confirmaría, de nuevo, el valor simbólico propuesto por Dulaey[169].

Desde otra perspectiva, y en relación con la representación de la autoridad, Jefferson propone que la intención de las imágenes es sustituir la figura del antiguo patriarca judío por uno propiamente cristiano. De este modo, Pedro es personificado como nuevo Moisés, así como patriarca de la naciente Iglesia. Parafrasea con este fin a Máximo de Turín, quien declara, *Jesus "sailed in the Red Sea" with Moses but eventually "He chooses Peter's boat and forsakes Moses'; that is to say, He spurns the faithless synagogue and takes the faithful Church*[170]. De manera general, se advierten contextos sociales e históricos distintos con respecto a la religión, lo que a su vez conlleva la necesidad de enfatizar cuestiones diferentes. Como dilucida Jefferson, en un siglo III marcado por la persecución del emperador Decio, resulta orgánica la representación del modélico Pedro junto a la Iglesia como única salvación[171].

Empero, la conexión directa entre Moisés y Pedro no únicamente se cimenta en la adopción de la vara por el segundo. En los antiguos sarcófagos Pedro termina por sustituir al profeta judío en golpear la roca. La frecuencia con que ocurre, así como la análoga caracterización de ambos, evidencian la necesidad de diferenciarlos. Con este fin, los autores establecen ciertos rasgos que permitan esta distinción entre personajes. Jefferson,

---

[168] Ibídem, pág. 36.
[169] Ibídem, pág. 35.
[170] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…* pág. 173-174.
[171] Ibídem, pág. 173.

por ejemplo, indica la común representación de un gallo junto a Pedro como alusión de su traición a Cristo[172].

4.4. Desaparición y sustitución por otros símbolos

Las circunstancias que propiciaron el predominio del milagro acompañado de la vara son eventualmente superadas, dando paso a un nuevo período de mayor esplendor para la religión cristiana. Empero, mientras los milagros meramente reducen su presencia, la manifestación de la vara es aniquilada por completo. De hecho, son los mismos milagros en que comúnmente aparecía, como la resurrección de Lázaro, que seguirán siendo representados, aunque prescindiendo del elemento.

En todo caso, cabe analizar pormenorizadamente las afirmaciones de los estudiosos, pues, si bien parecen coincidir en líneas generales en cuanto a la decadencia del empleo del objeto, realizan hincapié en cuestiones heterogéneas para su justificación.

Iniciándonos con Robin M. Jensen, en su *Understanding Early Christian Art* parece concluir que la etapa de competición con otros dioses (como Esculapio) u obradores de milagros (como Apolonio de Tiana) termina a finales del siglo V, y, con ella, la relevancia de la varita como atributo iconográfico[173]. Entendemos, por tanto, que Jensen percibe este suceso histórico como el principal propiciador de su presencia.

Otros, sin embargo, parecen concebir esta cuestión como un diálogo mucho más intrincado. Martine Dulaey analiza que, previo a su desaparición, existe un retroceso en su uso, así como un marcado reemplazo por otros elementos como el cetro o la cruz, hechos que confirman para la estudiosa lo ya constatado: la vara era un símbolo de poder, concretamente, del poder redentor de Cristo[174]. Adicionalmente, señala que la evanescencia del término iconográfico coincide con la efectuada por la *vindicta* del ritual jurídico, objeto físico al que, según Dulaey, remitiría la vara[175]. Ultima así con el

[172] Ibídem, pág. 171.
[173] Jensen, Robin M. Op. cit., pág. 124.
[174] Dulaey, Martine. Le baguette dans…, pág. 37.
[175] Ibídem, pág. 38.

entendimiento final acerca de la estrecha relación entre el elemento y la sociedad antigua a la que tan arraigada estaba.

Por último, Lee M. Jefferson también desarrolla su parecer acerca del detonante para la mengua del símbolo. En este caso, el teórico considera que, una vez suplida la necesidad de establecer un vínculo de poder entre Moisés, Cristo y Pedro, la presencia del objeto no resulta esencial para el entendimiento de la asociación. Por tanto, una vez establecida la conexión entre las tres figuras, el poder divino de Cristo será representado mediante la cruz, su misma mano en ejercer los milagros o, directamente, sin necesidad de ningún elemento simbólico añadido, pues la imagen *per se* ya es comprendida[176]. Con todo, de igual modo parece indicar que el descenso de relevancia del milagro en la representación cristiana sería un motivo paralelo que optimizaría el proceso de desaparición.

[176] Jefferson, Lee M. *Christ the miracle…* pág. 175.

5. Conclusiones

Durante el siglo III aparecen las primeras manifestaciones artísticas cristianas con una evidente predominancia del milagro sobre el resto de los temas bíblicos. Ello no resulta ser un hecho arbitrario o aislado, sino que se encuentra inmediatamente vinculado con las circunstancias históricas adyacentes. En este sentido, destacan hechos como el desarrollo de diversas catástrofes naturales como plagas, las exiguas posibilidades sanitarias, así como un contexto de dominación extranjera.

Ante esta situación, la representación de Cristo en su faceta taumatúrgica, con especial énfasis en las curaciones, resuelve la cuestión en tanto que personaje local que, de manera cercana y milagrosa, ejerce sanaciones sin ningún tipo de coste económico. Junto a ello, el conjunto del mensaje cristiano dedicado a la salvación permite el desahogo físico y psicológico de la comunidad a nivel general.

De este modo, se justifica la reiteración de milagros de curaciones presente en los muros de las catacumbas romanas. Con todo, esta vertiente de Cristo lo dispone en el área de la salud, ya ocupada por otras figuras de más longeva tradición entre las que destaca el culto de Esculapio. Se inicia una competición tanto visual-artística como social entre ambos.

Para evidenciar la superioridad de su propio representante, tanto paganos como cristianos emplean una estrategia de adopción de aquellos rasgos del rival que consideran adecuados con el fin de demostrar dicha preponderancia. Ello explicaría un plausible parecido en sus aspectos físicos, atributos o caracterización. Con este respecto, la representación de las resurrecciones de Cristo demuestra la supremacía definitiva de este, pues Esculapio fue castigado por ejercerla en una ocasión.

Empero, el objeto de estudio propiamente dicho es el pequeño y alargado objeto atisbado en las manos de Cristo en estas representaciones murales (y sarcófagos). Este elemento al que neutralmente identificamos como “vara”, únicamente manifiesto en las escenas taumatúrgicas[177], suscita un extenso debate acerca de su iconografía. La primera de las tendencias, encabezada por Thomas F. Mathews, constata que la vara fue un atributo

[177] Hace referencia a las escenas en que es portado por Cristo. Como hemos expuesto con anterioridad, Pedro hace uso de la vara también en escenas donde no aparecen milagros.

distintivo del mago. Esta opinión se enmarca, a su vez, en la célebre dialéctica iniciada por Morton Smith quien realiza toda una investigación para la demostración de que Cristo fue considerado mago por sus coetáneos. Ambos autores son cuestionados de manera general, con reclamaciones tales como la carencia de perspectiva histórica o cierta manipulación de los Evangelios.

La segunda de las inclinaciones, protagonizada por Martine Dulaey y Lee M. Jefferson, aunque con matices dependiendo del autor, en líneas generales propone que la vara fue utilizada como enlace entre las figuras de Moisés y Cristo. A diferencia de Cristo, el profeta judío sí porta un cayado en obrar sus proezas, según las Escrituras. De este modo, las escenas enfrontadas en las catacumbas de Moisés golpeando la roca y la resurrección de Lázaro, ambos sujetando este mismo objeto, proponen un proceso de legitimación de Cristo. Esta teoría se ve reforzada por la posterior presencia de la vara en manos de Pedro, aun cuando este no se encuentra realizando milagro alguno.

Con respecto a la vinculación de Cristo con la magia, hemos dedicado todo un espacio a la diferenciación, no solo de esta, sino del conjunto de prácticas de la Antigüedad tardía con que podían ser confundidos los milagros crísticos. Medicina, exorcismo, magia y milagro resultan ser actividades fácilmente vinculables a la religión en la época, lo que, a su vez, establece unas fronteras especialmente difusas. A partir del análisis del grupo, discernimos cierta relatividad e indefinición entre los elementos que impide su distinción definitiva con relación a Cristo. Empero, siendo la magia la más disputada de las asociaciones, parece denostarse dicha propuesta dadas las negativas connotaciones que en la época tenía la práctica.

En cuanto al conjunto del trabajo, considero haber logrado los objetivos propuestos inicialmente. La correcta identificación de las fuentes principales del debate, así como la amable lectura que estas presentaban, me ha permitido una comprensión profunda del tema de estudio. A mi parecer, la cuestión aquí tratada permite adquirir un mayor conocimiento acerca del arte paleocristiano, con especial énfasis en las relaciones que establece con su entorno.

No obstante, dado que el objeto de estudio se dirige específicamente al análisis del debate acerca de la vara, no he podido ahondar tanto como querría en determinadas cuestiones.

En este sentido, si bien la contextualización dedicada a los sistemas de curación me parece necesaria, representa un estudio complejo e inabarcable para la limitada extensión de este trabajo. En esta línea, es de mi interés, para futuras investigaciones, el análisis y lectura de las fuentes fundamentales, tales como las mencionadas de Celso, Orígenes, Justino Mártir… Entre otros.

Asimismo, me gustaría ampliar mis conocimientos acerca de los Evangelios y su manifestación artística. Tras la finalización de mi TFG, profundizaré especialmente aquellos pasajes referidos a los milagros, puesto que mis intenciones con respecto a su representación paleocristiana no cesan aquí. Sería de mi interés conocer más acerca del discurso narrativo desarrollado en los muros de las catacumbas, no únicamente las escenas aquí tratadas, sino el resto de simbología que pudieran presentar. Paralelamente, me resulta sugestiva la idea de analizar el conjunto de sarcófagos o fragmentos existentes en el Museo Pio Cristiano.

En suma, el conjunto del trabajo ha acrecentado mi curiosidad por la historia de la religión y el arte paleocristiano, si bien no únicamente. Por un lado, la reconstrucción del Jesús histórico me parece especialmente notoria. Por otro, el aspecto sociológico que presentan cuestiones específicas como el milagro me resulta muy atractivo.

Asimismo, existen símbolos u objetos que me han llamado la atención a lo largo de las lecturas, tales como el báculo o vara de Esculapio y su posible vinculación a la vara de Cristo. De nuevo, si bien puede parecer cercano al tema de estudio, no se incluye de manera predominante en el debate.

En cuanto al posible recorrido futuro que pudiera tener el debate de la vara, la cuestión está muy avanzada actualmente. Si bien siempre pueden surgir matices que aporten nuevas perspectivas al estudio, considero que la discusión ya ha ofrecido muy convenientes resoluciones con respecto a las incógnitas presentadas. Con todo, y recogiendo lo constatado por Torijano, la cuestión de la magia en la Antigüedad tardía no se ha desarrollado tanto como debería. De retomarse las indagaciones con este respecto, novedades para el estudio de la vara podrían emerger. Es en mi opinión, por tanto, una iconografía que no debe ser cerrada, al menos no todavía.

6. Anexo

En las imágenes únicamente se identificarán las escenas de milagros.

Imagen de la portada: Resurrección de Lázaro (con vara).

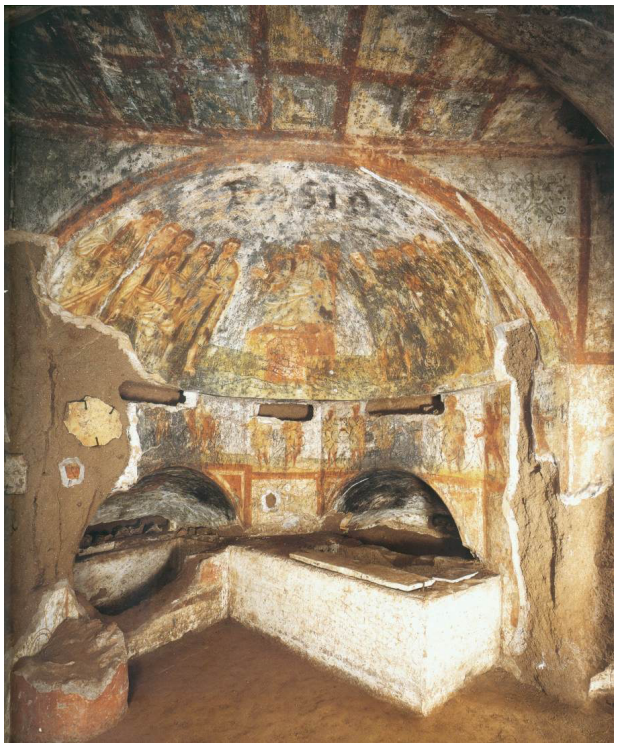

Imagen 1: Interior de las catacumbas de Domitila.

Imagen 2: Moisés golpeando la roca con la vara.

Imagen 3: Resurrección de Lázaro (con vara).

Imagen 4: Resurrección de Lázaro (con vara).

Imagen 5: Fragmento de sarcófago, conservado en el Museo Pio Cristiano. Resurrección con vara en el extremo izquierdo.

Imagen 6: Fragmento de sarcófago, conservado en el Museo Pio Cristiano. De izquierda a derecha: resurrección de Lázaro (con vara), resurrección del hijo de la viuda de Naín, curación del ciego de nacimiento y bodas de Caná (con vara).

Imagen 7: Sarcófago dogmático, c. 320. Conservado en el Museo Pio Cristiano.

Imagen 7.1:
Detalle registro superior: bodas de Caná con vara, y multiplicación de los panes.

Imagen 7.2:
Detalle registro inferior derecho: negación de Pedro, arresto de Pedro (ambos con vara), y Pedro haciendo brotar agua (mutilado).

Imagen 8: Sarcófago *aux arbres* de Arles, c. 375. Milagros de Cristo a ambos lados del orante, de izquierda a derecha: resurrección (con vara), curación, multiplicación de panes (con vara), bodas de Caná (con vara), curación del ciego de nacimiento y del paralítico.

Imágenes 8.1, 8.2, 8.3: Detalle de la resurrección y milagros naturales en que aparece con la vara.

Imagen 9: Frontal de sarcófago hallado en la basílica de San Sebastián, 330-340. Conservada en el Museo Pio Cristiano. De izquierda a derecha: curación del paralítico, bodas de Caná (con vara), curación del ciego de nacimiento y resurrección de Lázaro (con vara).

Imagen 9.1:
Detalle del milagro de las bodas de Caná (con vara).

Imagen 9.2:
Detalle de la resurrección de Lázaro (con vara).

Imagen 10: Sarcófago de Sabinus, 310-320. Conservado en el Museo Pio Cristiano. De izquierda a derecha: ciclo de san Pedro (con vara), bodas de Caná (con vara), curación al ciego de nacimiento, multiplicación de los panes, y resurrección de Lázaro (con vara).

Imagen 10.1:
Detalle de las bodas de Caná (con vara).

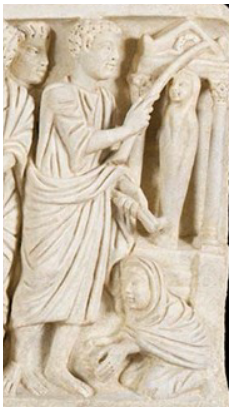

Imagen 10.2:
Resurrección de Lázaro (con vara).

Imagen 11: Sarcófago conservado en el Museo Pio Cristiano. De izquierda a derecha: bodas de Caná, resurrección, negación de Pedro, curación del paralítico y ciclo de san Pedro.

Imagen 11.1:
Detalle con bodas de Caná (con vara) y resurrección (con vara)

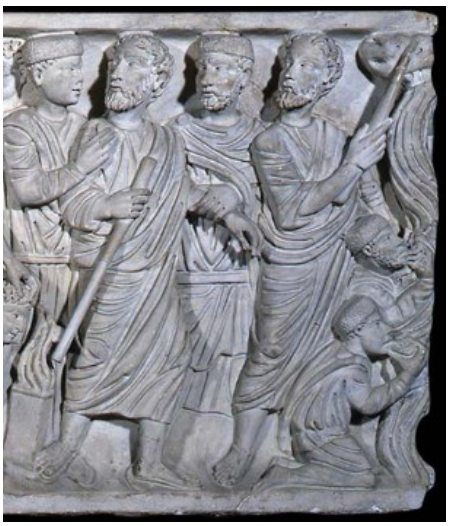

Imagen 11.2
Detalle ciclo de san Pedro (ambas escenas con vara).

Imagen 12: Sarcófago de Crescens, 300-330. Conservado en el Museo Pio Cristiano. De izquierda a derecha: resurrección de Lázaro (con vara), multiplicación de los panes (con vara), curación y ciclo de san Pedro (con vara).

Imagen 12.1:
Detalle con resurrección de Lázaro (con vara), multiplicación de los panes y bodas de Caná (con vara).

Imagen 12.2:
Detalle con ciclo de san Pedro (ambas escenas con vara).

Imagen 13:
De izquierda a derecha: bodas de Caná y resurrección de Lázaro.

Procedencia de las imágenes

Imagen de la portada: cedida por Carles Mancho

Imagen 1: Web Gallery of Art (WGA)
«https://www.wga.hu/html_m/zearly/1/2mural/1domitil/domitil3.html»

Imagen 2: Divinity Library, Vanderbilt University
«https://diglib.library.vanderbilt.edu//act-imagelink.pl?RC=49970»

Imagen 3: Web Gallery of Art (WGA)
«https://www.wga.hu/html_m/zearly/1/2mural/5vialati/index.html»

Imagen 4: Wikimedia Commons
«https://it.wikipedia.org/wiki/Catacomba_dei_Santi_Gordiano_ed_Epimaco#/media/File:CatacombViaLatina_Resurrection_of_Lazarus.jpg»

Imagen 5: cedida por Carles Mancho

Imagen 6: cedida por Carles Mancho

Imagen 7: cedida por Carles Mancho

Imagen 8: Wikimedia Commons
«https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Arles_Musée_Antique_Sarcophage_aux_arbres_P3050069.JPG»

Imagen 9: página web Musei Vaticani
«https://m.museivaticani.va/content/museivaticani-mobile/es/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/sarcofagi-_a-fregio-continuo/fronte-di-sarcofago-con-scene-bibliche.html#&gid=1&pid=1»

Imagen 10: página web Musei Vaticani
«https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/es/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/sarcofagi-_a-fregio-continuo/sarcofago-di-sabinus.html»

Imagen 11: página web Musei Vaticani
«https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/es/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/sarcofagi-_a-fregio-continuo/sarcofago-con-scene-bibliche.html»

Imagen 12: página web Musei Vaticani
«https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/es/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/sarcofagi-_a-fregio-continuo/sarcofago-di-crescens.html#&gid=1&pid=1»

Imagen 13: página web Musei Vaticani
«https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/es/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/sarcofagi-_a-fregio-continuo/sarcofago-infantile.html#&gid=1&pid=1»

7. Bibliografía y webgrafía

Los documentos resaltados son fuentes de relevancia a las que ha no sido posible el acceso por razones diversas.

Bisconti, Fabrizio. *Temi di iconografía paleocristiana*. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 2000, pág. 300-302.

Bockmuehl, Markus, ed. *The Cambridge companion to Jesus*. Cambridge University Press, 2001, pág. 56-72.

De Rossi, Giovanni Battista. *La Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata*. Cromo-litografia pontificia, 1864.

De Waele, Ferdinand Jozef Maria. *The magic staff or rod in Graeco-Italian Antiquity*. Gent: Erasmus, 1927.

Dube, Zorodzai. Models and perspectives concerning the identity of Jesus as healer. En: *Hervormde teologiese studies.* University of Pretoria, 2018. Vol. 74, nº1.

Dulaey, Martine. Le symbole de la baguette dans l'art paléochrétien. En: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*. París: Études Augustiniennes, 1973. Vol. 19, nº 1-2.

Dulaey, Martine. *Bosques de símbolos: La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV).* Madrid: Ediciones Cristiandad S.A., 2003, pág. 11-105, 137-171 (ed. original 2001).

Errázuriz, Luis Hernán; Balbontín Bascuñán, Elda Rosa. Imágenes de Cristo en el arte paleocristiano. En: *Aisthesis*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1999. Nº 32, pág. 105-124.

Finney, Paul Corby. *The invisible God: the earliest Christians on art*. Oxford University Press, 1994.

Grabar, André. Christian iconography. A study of its origins. *En: The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts*. Princeton University Press, 1969.

Grabar, André. *Las vías de la creación en la iconografía* cristiana. Madrid: Alianza Editorial, 1985, pág. 9-60 (ed. original 1979).

Jefferson, Lee M. Picturing Theology: a primer on early Christian art. En: *Religion Compass*. Kentucky: Centre College, 2010. Vol. 4, nº 7, pág. 410-421.

Jefferson, Lee M. The Staff of Jesus in early Christian art. En: *Religion and the Arts*. 2010, vol. 14, nº 3, p. 221-251.

Jefferson, Lee M. *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2014.

Jefferson, Lee M. *The heavenly physician: Jesus as healer in Christian art* [en línea]. The Yale ISM Review, 2019. [consulta: 5 de mayo del 2022]. Disponible en: «https://www.ismreview.yale.edu/article/2596/»

Jensen, Robin M. *Understanding early Christian art*. Routledge, 2000.

Kee, Howard Clark. *Miracle in the early Christian world: A study in sociohistorical method*. Yale University Press, 1983, pág. 78-105.

Kee, Howard Clark. *Medicine, miracle and magic in New Testament times*. New York: Cambridge University Press, 1986.

Kirschbaum, & Braunfels, W. *Lexikon der Christlichen Ikonographie*. Herder: 1968, pág. 193-198.

Laín Entralgo, Pedro. *Mysterium doloris: Hacia una teología cristiana de la enfermedad*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Internacional "Menéndez Pelayo", 1955.

Laín Entralgo, Pedro. *El cristianismo primitivo y la medicina* [en línea]. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1978. [consulta: 10 de junio del 2022]. Disponible en: «https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-cristianismo-primitivo-y-la-medicina/html/1a02bbaa-c0ed-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html»

Léon-Dufour, Xavier. *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, pág. 95-109 (ed. original 1977).

Mathews, Thomas F. *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, pág. 54-92 (ed. original 1993).

Mitchell, Margaret M., Frances M. Young ed. *Cambridge History of Christianity: Volume 1, Origins to Constantine*. Cambridge University Press, 2008, pág. 1-145.

Montemurro, María Laura. *¿Jesús, el Mago? Estudio de la imagen de Jesús sosteniendo una vara en el arte paleocristiano (s. IV).* [Archivo de vídeo]. 22 de marzo de 2021. [consulta: 25 de febrero del 2022]. Disponible en: «https://www.youtube.com/watch?v=6zTYJNM5NGo&t=180s»

Montero Cartelle, Enrique. De la Antigüedad a la Edad Media: medicina, magia y astrología latinas. En: *Cuadernos del CEMyR*. Tenerife: Universidad de La Laguna, 2000. Nº 8, pág. 53-55.

Porterfield, Amanda. *Healing in the History of Christianity*. Oxford University Press, 2005, pág. 3-67.

Smith, Morton. *Jesus the Magician*. Barnes and Noble Books, 1993 (ed. original 1978).

Torijano, Pablo A. *El estudio de la magia en la Antigüedad tardía: Algunas consideraciones prácticas*. Vic: Institut Superior de Ciències Religioses de Vic, 2000. Pág. 535-546.

Twelftree, Graham H. *Jesus the exorcist: a history of religious study*: tesis doctoral. University of Nottingham, 1981, pág. 1-12, 33-36, 52-61, 71-99, 245-286, 347-363.

Twelftree, Graham H. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Illinois: InterVarsity Press, 1999, pág. 241-360.

Twelftree, Graham H. ed, *The Cambridge companion to miracles*. New York: Cambridge University Press, 2011, pág. 17-55, 113-149.

Vermes, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. Philadelphia: Fortress Press, 1981, pág. 15-36, 59-69 (ed. original 1973).

Weitzmann, Kurt, ed. *Age of spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*. New York: Metropolitan Museum of Art y Princeton University Press, 1979, pág. 396-513.

Wilpert, Josef. *Die Malereien der Katakomben Roms*. Freiburg: Editorial Herder, 1903.