LEX SACRA:
RELIGIÓN Y DERECHO
A LO LARGO DE LA HISTORIA

LEX SACRA:
RELIGIÓN Y DERECHO
A LO LARGO DE LA HISTORIA

© Los Autores, Valladolid, 2010

ISBN: 978-84-
Depósito Legal: VA-

Maquetación: JM Edición profesional
Estadio, 13 - 47006 Valladolid

Imprime:

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la trasmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamos, alquiler o cualquier otra forma de cesión de uso del ejemplar sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

LEX SACRA: RELIGIÓN Y DERECHO A LO LARGO DE LA HISTORIA

Prólogo 0
Emilio Suárez de la Torre

1. Religión y derecho en la Realeza del Próximo Oriente y Egipto . . 0
   Antonio Pérez Largacha
2. La colonización griega en época arcaica: procesos de hecho y de derecho 0
   María Cruz Cardete del Olmo
3. El culto de Dioniso en inscripciones conmemorativas y dedicatorias votivas 0
   Ana Isabel Jiménez San Cristóbal
4. El culto oficial a Asclepio en Epidauro a través de la literatura: Isilo de Epidauro 0
   Diego Vicente Sobradillo
5. La colección de los papiros mágicos griegos como corpus delicti: las práctica mágicas y religiosas proscritas en el Bajo Imperio . . 0
   Alejandro García Molinos
6. Actuación de los magistrados en la introducción de cultos orientales en la Roma Antigua 0
   Rosa Sierra del Molino
7. Justicia divina. Reflejos de procedimientos judiciales en las maldiciones griegas 0
   Raquel Martín Hernández

8. Disociación entre teoría y praxis frente a los delitos matrimoniales. El caso de Basilio de Cesarea 0
JUANA TORRES

9. *Consuetudo y sacrilegium:* respecto a la tangibilidad de los *corpora sacra* en la ep. 4, 30 de Gregorio Magno a Constantina . 0
PERE MAYMÓ I CAPDEVILA

10. El rescripto antimaniqueo a Diocleciano. Causas e impacto histórico 0
FERNANDO BERMEJO RUBIO

11. Constante y Constancio II y su legislación contra el paganismo . . 0
JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ

12. *"Dum me temporum nostrorum piget taedetque":* críticas de Sulpicio Severo a la alianza Iglesia-Imperio en el siglo IV 0
CARLES BUENACASA PÉREZ

13. Cristianos y maniqueos en el *Codex Theodosianus XVI:* separados por la ley 0
MARÍA VICTORIA ESCRIBANO POLO

14. Maternidad legítima y cristianismo en el *Codex Theodosianus* . . 0
HENAR GALLEGO FRANCO

15. El obispo y la ley: las relaciones Iglesia-Estado a través de la *Constitutio IX.40.13* del Código Teodosiano 0
DAVID NATAL VILLAZALA

16. *¿'Ius Conditum'* o *'DE iure condendo'*? Emperadores, papas y concilios en la Antigüedad tardía 0
SILVIA ACERBI

17. El rescripto antipelagiano de Honorio *(Collectio Qesnelliana 14).* Nota sobre las relaciones Iglesia-Estado bajo la dinastía teodosiana . 0
RAÚL VILLEGAS MARÍN

18. Chiese e ville tra IV e VI secolo: legislazione papale e dati archeologici 0
CARLA SFAMENI

19. *Lex y Religio* en el *Regnum Gothorum.* La difusión institucional de un pacto 0
SANTIAGO CASTELLANOS

20. Religión y derecho en el ámbito funerario medieval cristiano . . . 0
Sonia Morales Cano

21. Viajeros a España. Bajo la ley sagrada 0
Verónica Gijón Jiménez

22. El nuevo poder eclesiástico y civil en México en los albores del siglo XIX a través de la legislación y de las Constituciones mexicanas . 0
Fernando Santamaría Lambás

23. Consideraciones sobre la influencia de Napoleón Bonaparte en el sistema de relaciones Iglesia-Estado del siglo XIX español . . 0
José Cruz Díaz

24. *Derecho y tolerancia religiosa.* El proyecto del Ministro Manuel de Irujo para reestablecer el culto católico en territorio republicano durante la Guerra Civil (1936-1939) 0
Luisa Marco Sola

25. Sacrificio y ley en las tres religiones monoteístas según Reinhard LATU 0
Francisco Gallardo

26. Republicanismo y libertad religiosa 0
Javier García Medina

27. Religión y derecho: visión del derecho a la vida desde el catolicismo actual 0
María José Parejo Guzmán

28. La dimensión religiosa de la obra de arte como constitutivo esencial de su naturaleza jurídica: las *res divini iuris* y su proyección en el ordenamiento estatal 0
Arturo Calvo Espiga

29. La dialéctica de lo *instituyente* y lo *instituido*: un marco interpretativo del fenómeno religioso 0
Ángel Enrique Carretero Pasin

PRESENTACIÓN

El presente volumen acoge las comunicaciones presentadas al VIII Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, celebrado en Valladolid entre los días 15 y 18 de octubre de 2008 [1]. Tal como recoge el título del presente volumen, el tema al que se dedicó esta edición de nuestros Congresos bianuales fue *Lex Sacra. Religión y derecho a lo largo de la Historia*. Se trataba de someter a análisis las relaciones entre la práctica de la religión en las más diversas culturas a lo largo de la historia y los *corpora* legislativos que han regulado y regulan dicha práctica o que han servido de marco (favorable u hostil) a la misma. Los objetivos que nos fijamos fueron los siguientes:

— Determinar las pautas generales que, a lo largo de la historia, han marcado las delicadas relaciones entre las creencias y prácticas religiosas y el establecimiento de normativas que las afectaran.

— Precisar el modo en que dichas relaciones se han concretado en las distintas culturas y pueblos a lo largo de la historia. Como puede comprenderse en un mero repaso histórico, las situaciones y circunstancias históricas de cada civilización han supuesto marcos muy distintos para el desarrollo de la religión. Aunque el fenómeno religioso es universal, cada cultura lo ha asumido y cultivado de modo muy diferente. Es posible, además, un análisis diacrónico en un determinado país o conjunto de países o bien un análisis sincrónico en un momento determinado.

— Analizar de manera específica la situación contemporánea en el conjunto de las grandes religiones monoteístas en relación con las condiciones políticas (y geopolíticas) y las corrientes sociales y de pensamiento actuales. No se trataba exactamente de analizar las relaciones "iglesia-estado", sino de estudiar y establecer algunas conclusiones válidas sobre la procedencia (o no, y hasta qué punto) de normativas que afecte al terreno religioso, en un sentido amplio.

---

(1) Las Ponencias serán publicadas en la revista Bandue, órgano de la SECR, en el número 4, correspondiente al año 2010.

Como corresponde al carácter multidisciplinar de nuestra Sociedad, la consecución de estos objetivos ha sido posible precisamente por la riqueza de puntos de vista y metodologías que se han aplicado a su consecución. Una ojeada al índice del presente volumen confirma sobradamente este aspecto, y ello a pesar de que no han visto la luz todas las comunicaciones presentadas (50). La ordenación que hemos hecho de las mismas es cronológica, para dar una perspectiva histórica a la evolución del tema estudiado que nos parecía plenamente necesaria. Dicha ordenación da asimismo una indudable coherencia a los aspectos de contenido, por la homogeneidad de las situaciones que cada período histórico ha ido conociendo.

Al cerrar esta presentación me cumple el penoso deber de recordar que, desde la realización del Congreso hemos perdido en el camino a nuestra amiga y compañera María del Carmen Barrigón Fuentes, Secretaria eficaz y entusiasta colaboradora en todas las tareas que esta actividad ha exigido. El 14 de mayo pasado fallecía víctima de una grave enfermedad, detectada por desgracia demasiado tarde. Sin su trabajo, estas páginas no se habrían publicado nunca. Descanse en paz.

Emilio Suárez de la Torre

Religión y derecho en la Realeza del Próximo Oriente y Egipto [1]

Antonio PÉREZ LARGACHA
Universidad de Castilla-La Mancha. Ciudad Real

En Mesopotamia toda ley, código o reforma legal tiene como uno de sus objetivos, sino el principal, el proceder a instaurar o restaurar un "orden" que es deseado y bendecido por los dioses. Las justificaciones que se invocan para ello son diversas, pero se coincide en un deseo por establecer y restaurar una "legalidad" que se remonta, vincula, a un pasado u orígenes establecidos en un comienzo por los dioses. Un "orden" que se había visto modificado bien por causas internas de diversa índole (revueltas, crisis, luchas por el poder, cambios políticos o incluso actos impíos de anteriores gobernantes), o porque habían aparecido nuevas necesidades y realidades en el seno de la sociedad, lo que obligaba a amparar lo que era diferente en lo existente para vincularlo a la tradición. Entre esas nuevas necesidades podían existir nuevas realidades territoriales, cambios en la sociedad... pero también podían expresar la aspiración y necesidad que sentían los reyes por apuntalar y robustecer su poder y autoridad, ya que el Estado, aunque inmutable como institución no era en modo alguno estático. En todos los casos se procuraba aportar una respuesta y se transmitía a la sociedad la idea de seguridad y confianza en su "orden" y en las reglas que del mismo emanan, ya que la voluntad última de las leyes o decretos descansaba en los dioses, que habían transmitido al rey, mediante signos diversos, sus deseos y actuaban como testigos.

Sin embargo, las codificaciones, conjuntos de normas o decretos, aunque se expusieran públicamente en puntos concretos del Estado, permanecían lejanos a un conjunto de la sociedad iletrada, apegada a sus tradiciones y creencias, viendo en el mejor de los casos escenas en la que podían recono-

(1) El objetivo es analizar la idea de justicia, ley y religión hasta finales del Bronce Medio.

cer a su gobernante junto a la divinidad o actuando como si en verdad fuera un dios, el poder visual, tan importante en lo religioso. Es por ello que para entender la finalidad de lo que la historiografía ha llamado "códigos", debemos preguntarnos a que "sociedad" se transmitían esas leyes o códigos y que canales se utilizaron para su transmisión.

Un "orden" que lo encarnaba el Estado, debiendo recordar que en la Antigüedad la separación de poderes era inexistente, existiendo una estrecha unión entre lo que desde nuestra óptica consideramos Estado y Religión [2], por lo que todas las acciones de los reyes adquirían un carácter sagrado acorde con la concepción del mundo en el que vivían. En las civilizaciones próximo orientales y egipcia el garante de ese orden y estabilidad era el rey que, fuera divino o no, era el intermediario con los dioses y así lo expresaba, ejecutando su administración las normas, lo que sin duda contribuyo a la imagen "despótica" que de estas sociedades se creo desde la Ilustración en oposición al mundo de la polis griega y de la República Romana [3].

Orden, estabilidad y equilibrio, principios que están inherentes en todas las disposiciones legales y morales que fueron establecidas por los dioses, debiendo ser mantenidas y respetadas tanto por reyes como por el conjunto de la sociedad, siendo el mejor ejemplo de ello el concepto de Maat en Egipto (ASSMAN, 1989). Pero en los sistemas de creación o concepción del mundo, cosmogonías, no encontramos una legislación, unas leyes [4], se articulan unos principios inmutables, ocupando cada uno una posición y fun-

(2) Una de las conclusiones del reciente congreso *Religión and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, celebrado en 2007, fue la necesidad de revisar unos conceptos que suelen aplicarse sin tener en consideración que no existían, se conocían, en el Próximo Oriente.

(3) Una diferenciación entre el Oriente bárbaro, despótico, y el mundo clásico a la que contribuyo la apropiación revolucionaria —francesa y americana— de la Republica Romana, que creo una concepción errónea de la antigua ciudad-estado como una comunidad política en la que derechos y obligaciones estaban distribuidos entre los ciudadanos, sujetos a leyes e instituciones análogas a las de las emergentes y modernas naciones-estado, una idea triunfante con los planteamientos de Fustel de Coulanges (1864), equiparándose las monarquías próximo orientales con las monarquías absolutistas. Los descubrimientos que se realizaron en Oriente Próximo durante el siglo XIX parecían confirmar la imagen de ese Oriente diferente que, por otra parte, era la que habían transmitido los clásicos, nuestros antecesores culturales. No solo de los templos, de los palacios, también de los documentos escritos emanaba una visión del poder absoluto de los reyes que, como instauradores y defensores de un orden establecido por los dioses en la creación, vinculaban todas sus acciones a su protección y guía, incluyendo por supuesto las leyes, la justicia, como parecía reflejar el descubrimiento del Código de Hammurabi, donde el rey recibe de Shamash las leyes, una confirmación de que lo divino y humano estaban unidos, al tiempo que afirmaciones como la del rey de Babilonia Kadashmenenlil al Faraón Amenofis III (EA 4) de que como era un rey podía hacer lo que quisiera, confirmaban el despotismo y la carencia de libertades de sus sociedades, viéndose incluso la carencia de un código, de un corpus de leyes en el Egipto faraónico como una prueba más de que por el carácter divino del Faraón no era necesaria una legislación, su palabra era ley.

(4) Lo mismo sucede en Hesiodo, que no habla de la creación, sino del estado y orden de las cosas tal y como están y deben ser mantenidas.

ción concreta en el orden establecido, siendo estos los que el rey, desde su sabiduría y cercanía a los dioses, debía mantener [5]. Unos principios que eran estáticos y siempre estuvieron presentes, desde el mundo protodinástico mesopotámico o egipcio hasta tiempos aqueménidas o romanos en Egipto, pero que debieron convivir con un mundo y unos elementos dinámicos que originaban la aparición de circunstancias cambiantes y de nuevos escenarios, siendo la realeza el punto de unión entre ambos principios, lo estático y lo cambiante, siendo en Egipto el Faraón el mediador entre el inmutable mundo de las divinidades *(djet)* y el dinámico mundo humano *(neheh)* (SERVAJEAN, 2007: 37-42). Por eso el rey encarna la tradición con sus símbolos e iconografía, pero al mismo tiempo va adquiriendo nuevas cualidades, funciones y formas de ser representado según los elementos dinámicos que iban surgiendo [6].

En Egipto la realeza forma parte de la creación gracias a la Pequeña Eneada, equiparándose el Faraón a Horus, mientras que en Mesopotamia descendió del cielo [7], mientras que en Grecia o en el antiguo Israel fue algo que surgió de la tierra y, en algunas ocasiones, como única salida a una situación, por lo que no era algo originario y podía llegar a originar un rechazo, el mismo que en Mesopotamia pudo ocasionar la aparición de unos gobernantes que pugnaban por unificar territorios anteriormente independientes, siendo significativo que sea en el Protodinástico III sea cuando la actividad "legislativa" comience a ser significativa y, paralelamente, la vinculación de esos gobernantes con la divinidad.

Es por ello que los reyes pueden ser considerados como los más inferiores de los dioses y los más grandes de los hombres, representaban el *"continuum"* que debía existir entre lo divino y lo humano [8], por lo que todos los reyes eran sagrados y mediaban entre lo divino y lo profano, aunque no todos

---

(5) En Egipto el Faraón dotado para ello de 3 virtudes; *sia*, que encarnaba la sabiduría, *maat*, el sentido de justicia y equidad y *hu*, la prolación imperativa o palabra que ordena y ejecuta El derecho, la justicia, suele estar relacionada en las culturas de la Antigüedad a personas sabias, aunque pertenezcan al ámbito político (Solón, Licurgo...).

(6) En el caso de Egipto ese cambio comienza a vislumbrarse en la V dinastía y dominara la imagen de la realeza desde el Reino Medio, considerándose divina la institución, no la persona. En Mesopotamia los primeros cambios acontecerán con el final del periodo protodinastico y la aparición de nuevas realidades políticas y territoriales con el mundo acadio, que sacralizara al rey, practica posteriormente abandonada.

(7) Teniendo cada ciudad su propio gobernante divino siguiendo el reparto que hicieron los dioses, siendo todo aquello que emerge fuera considerado como peligroso y diferente, por lo tanto una amenaza al orden (los Amorreos en Mesopotamia, los Hapiru en Siria-Palestina o los Libios en Egipto), aunque posteriormente algunas de estas realidades fueran integradas.

(8) En el mito de Atra-hasis el primer humano creado por los dioses llamado *Ila-we-e-l-la*, "dios-hombre", una expresión que, según Selz (2008:16) puede reflejar una tradición del III milenio con la noción de un status parcialmente divino de sus líderes, su divinidad funcional.

los reyes llegaran a ser divinizados o considerados dioses [9]. Como señala WINTER (2008:75) aunque no fueran dioses, los gobernantes eran representados verbal y visualmente como si ocuparan un lugar en la sociedad que merecía unos atributos divinos así como unas cualidades, siendo la adscripción del poder divino con el sistema religioso un componente necesario para el ejercicio del poder, debiendo recordar nuevamente el papel visual de lo religioso-político.

En estas culturas y sociedades la ausencia de realeza causaba incertidumbre y temor, adquiriendo este último connotaciones similares al temor a lo sagrado expresado en la clásica obra de Otto, algo que utilizan y transmiten los reyes a su audiencia interna para justificar y legitimar sus acciones, ellos son los que están en comunicación con unos dioses que les transmiten las normas que deben aplicarse, una premisa que, como señala ROOT (2000:20) se mantiene hasta el mundo Aqueménida, un Imperio que recuerda y concuerda con las enseñanzas del Zoroastrismo subrayando y resaltando la verdad, la justicia, la rectitud y la responsabilidad individual. Así, Darío, en la inscripción de fundación de Susa, además de recoger la lista de personas que procedentes de todo el imperio aportan productos y artesanos contribuyendo a la construcción de su palacio y de describir sus cualidades como guerrero, relega todo a sus cualidades de sabiduría y justicia, expresando Darío que el Dios Ahuramazda "me eligió como su hombre en la tierra" [10].

Por todo ello, el derecho se enmarca en un marco conceptual estático y dinámico, no debiendo ser estudiado desde una perspectiva jurídica sino cultural. Esta ha sido una de las aportaciones de la antropología cultural, planteando nuevas hipótesis y analizando los códigos y leyes mesopotámicas desde la perspectiva de que con ellos se intentaba dotar y proporcionar una unidad a territorios que eran muy heterogéneos, o bien el deseo de obtener una legitimación de conquistas, mostrando a los reyes como encarnaciones de nuevas realidades sancionadas por los dioses [11]. Estudios que han ido confirmando que lo que se llamaron "cōdigos" pueden ser en realidad textos conmemorativos e ideológicos que reflejan una acción de gobierno, coincidiéndose en la imposibilidad llegaran a alcanzar una finalidad practica y, mucho menos, cotidiana, ya que el funcionamiento de la justicia descansaba en

(9) Así como el hecho de que Naran-Sin sea representado con el casco con solo 2 cuernos, no con 6.

(10) En opiniōn de Lincols (2008), el rey aqueménida era el centro del cosmos y el ejērcito persa no era visto como conquistadores sino como portadores de paz cuyo propōsito era *"la restauración de la felicidad original y el cumplimiento de la voluntad de Dios para la humanidad"*.

(11) Así Urakagina se enmarca en un perīodo de luchas por controlar la llanura mesopotāmica; el código de Ur-Nammu (o de Shulgi), con la aparición de Ur III, mientras que Hammurabi elaboro su cōdigo en los años finales de su reinado tras unificar gran parte de Mesopotamia.

un derecho consuetudinario que recogía la "tradición" y era aplicado por asambleas o ciudadanos respetados, sabios, de cada comunidad [12]. Por todo ello se hace necesario plantearse cual pudo ser la finalidad de estos códigos, así como de los principios morales que están presentes en la practica totalidad de los textos literarios, tanto mesopotámicos como egipcios.

Una vía de investigación es la de explicar estos textos y la vinculación que en ellos los reyes dicen tener con los dioses desde la perspectiva de la audiencia a quien van dirigidos esos textos y monumentos y, en la medida de lo posible, enmarcar las disposiciones legales en el contexto de los intereses, necesidades y carencias que tenían las monarquías y estados próximo orientales. Así, desde las reformas de Urakagina a los textos sapienciales y biográficos del Egipto Faraónico, una de las características que presentan, y que siempre ha llamado la atención, es la aparente preocupación que expresan y parecen mostrar hacia los más desfavorecidos de la sociedad, huérfanos y viudas, mientras que en Egipto se transmite en las biografías funerarias la idea de un respeto a las normas de Maat. Igualmente, del Bronce Medio son característicos también los decretos de exención que liberaban de sus deudas a la población, lo que tradicionalmente se ha enmarcado en la concepción del rey como "buen pastor" propia del mundo amorreo por entonces dominante. Sin embargo, y aunque pudiera existir una preocupación social y se acudiera a los dioses como transmisores de esas normas morales y de justicia, la concepción que emana de estos textos es que los reyes no consideraban como la principal amenaza la desigualdad, sino el desorden, entendiendo este último no solamente, como a veces se hace de forma reduccionista, como el que podía provenir de más allá de las fronteras y mundos mentales de cada sociedad, sino como el que podía originarse en el interior de la sociedad al invertirse el orden de las cosas. Esta idea esta perfectamente reflejada en las Lamentaciones de Ipuwer, que describe como la reversión del orden interno ha originado el caos y, por ello, el abandono de los dioses, pidiendo el regreso de un rey fuerte que restablezca el orden de las cosas. Un texto que refleja el nuevo marco moral y mental existente en Egipto a partir del Reino Medio y que subyace en la literatura del Reino Medio (Pérez Largacha, 2008), una "teodicea" que legitima al nuevo Estado faraónico y justifica que el Faraón pueda llegar a emprender en ocasiones acciones violentas para refrenar las tendencias caóticas de la humanidad (Laato, A. & de Moor, J., 2003, Assmann, 2005: 19-23), apareciendo en los textos la figura del Faraón como la garantía final de que Maat, la justicia y el orden (Loprieno, 2003).

(12) Durante el Reino Antiguo Hitita existió el Panku, para ir perdiendo sus funciones y el rey pasa a ejercer la ley, lo mismo sucedió en el antiguo Israel, donde la justicia, la sabiduría, recayó en un primer momento en personas o jueces, para después asumirla el rey.

En este mismo sentido, el peligro de que exista un desorden interno, pueden ser interpretados los decretos de exención, *misarum,* que emitieron los reyes amorreos cuando subían al trono, así como los aspectos sociales que están presentes en los códigos, que podían tener como finalidad el evitar por parte de los reyes que llegara a existir una acumulación de poder por parte de unos pocos miembros de la sociedad y que, por ello, pudieran llegar a convertirse en una amenaza para el rey, razón por la que los gobernantes recurren como justificación y legitimación de sus decisiones y actos a que todo debía permanecer en su "orden", entendiendo el mismo como la permanencia de cada uno en su posición social. Así, lo que subyace es la idea de estabilidad, asociada a la de "restablecer la equidad" *(misaram sakanum),* presente en los prólogos de Lipit-Isthar o de Hammurabi, siendo por ello la proclamación de un decreto *misarum* una restitución de las estructuras sociales que se habían visto desequilibradas; un restablecimiento del equilibrio, *andurarum*.

Un equilibrio u orden divino que lo inunda todo, respondiendo todas las manifestaciones y actos a un plan divino, como lo reflejan los calendarios de días benéficos y malos, las consultas de presagios o el que los reyes deban consultar en todo momento la realización de una acción a la divinidad para obtener su consentimiento. Significativamente, el carácter hipotético que adoptan las leyes, la relación causa-efecto, también esta presente en los presagios, así como en las prescripciones médicas, es decir, en marcos científicos que revelan un marco mental, conceptual, que nos obliga a entender el derecho dentro de un conjunto mayor y no con las características que nosotros asignamos al derecho, no pudiéndose así analizar el Código de Hammurabi, por ejemplo, desde una óptica únicamente jurídica. Una justicia que funciona y existía en dos niveles que estaban íntimamente relacionados:

A) Las perturbaciones del orden se acompañan de perturbaciones cósmicas.

B) El orden también debe funcionar diariamente, en todos los aspectos y manifestaciones de la vida cotidiana.

Es lo que Assman llama una justicia "conectiva", relacionada en todos los niveles, y que permite, o no, el normal funcionamiento de la sociedad y la existencia de un orden [13]. Pero, ¿cómo se transmiten esas normas?, ¿qué

(13) Ello explica que normas o rituales propios de un mundo sacerdotal vayan pasando al conjunto de la sociedad, pudiendo ser un ejemplo de esa justicia "conectiva" el capítulo 125 del libro de los muertos, la llamada "confesión negativa" que, en origen, pudo ser un ritual de pureza de los sacerdotes. En definitiva, el deseo del conjunto de la sociedad era cumplir la voluntad de los dioses, por lo que sus conductas debían responder a lo que esperaba la esfera inmutable de lo divino, pudiendo obtener con ello una vida tranquila o una posible recompensa tras la muerte en el caso de

función tienen los valores éticos, morales y legales que deben imperar y representa el rey?

En Egipto, no existían códigos, pero las Instrucciones, la literatura sapiencial, nos ofrece un ejemplo de lo que se consideraba correcto y acorde con los principios de Maat, así como de una realeza más cercana a lo humano, una literatura que recoge los principios morales generales sobre lo que debe girar la conducta diaria y en los que están recogidos todas las normas, valores, actitudes..., pudiéndose hablar por ello de una "codificación" (ASSMANN, 2005:155), literatura que constituía la base de la formación de los escribas y funcionarios, que serían los encargados de mantener esos preceptos, procediéndose así desde la realeza a una "educación" dirigida a inculcar unos valores, actitudes y reglas que con posterioridad debían aplicar los funcionarios.

En el mundo mesopotámico la formación de los escribas también incluía el aprendizaje de largas listas en las que cada persona, actividad o función ocupaba su lugar en el mundo, al tiempo que los códigos legales también formaban parte de la formación del escriba, aunque no tuvieran una validez, su aplicación no fuera posible o fueran de tiempos ya remotos. Es decir, el mundo de los escribas, de su educación ocupaba el lugar que en la antigua Grecia podían tener los simposium, la lesque o las tragedias, inculcar y mantener siempre presentes las normas que han de regir a toda sociedad, ya que cada sociedad desarrolla sus propios mecanismos de transmisión y conservación de lo que consideran sus "leyes" y que encarnan una forma de vida y actitud que ayudaba a mantener alejada la injusticia, el desorden o la modificación de todo lo que debía ser, como la asebeia en el mundo griego o el maious maiorum romano [14].

En el llamado código de Hammurabi el rey babilónico señala que fue bendecido por Shamash no con leyes, sino con la "verdad" *(kittum),* un término especialmente apropiado en el ambiente religioso y que podría traducirse como una/s "ley natural" que trasciende la creatividad humana, por lo que en cierta manera Hammurabi no se presenta como un legislador, sino como un ejecutor del orden divino, teniendo sentido así la lista de ciudades y regiones, 21, que se citan en el prologo y que fueron conquistadas por Ham-

---

Egipto, siendo lógico que normas y valores del mundo sacerdotal, el más próximo a esos dioses, fueran transmitiéndose a la sociedad.

(14) El principio de "si"/"entonces" hemos visto como esta presente también en los presagios, que están basados a su vez en una observación de las entrañas y una sistematización académica para lograr que las observaciones simétricas, estilísticamente completas y elegantes lo que, en opinión de Kraus responde al esquema del código de Hammurabi que, al igual que los presagios, fue copiado durante siglos en las escuelas de escribas no teniendo nada que ver ello con la aplicación jurídica del mismo.

murabi, lo que legitima sus conquistas y hace que se presente como garante del orden y de la prosperidad [15].

Como es sabido, la justicia era aplicada en forma de asambleas, personas de la comunidad..., debiéndonos preguntar entonces por las razones de emisión de estos códigos y a quién iban dirigidos. Una ya se ha mencionado, la propaganda política, bien de un reinado, de unas conquistas..., otra podría tener relación con el propósito de toda administración de centralizar actividades y disminuir la influencia y poder de agentes externos. Este es el planteamiento de YOFFEE (2005:112), quien piensa que a lo largo de la historia de Mesopotamia se va produciendo un proceso de creciente centralización y focalización en la figura del rey, por lo que interpreta los códigos en el mundo mesopotámico no como los fundamentos de una sociedad, sino como un instrumento utilizado por los reyes para subvertir la autoridad de las asambleas o tribunales tradicionales de justicia y lograr que la administración central, el rey, pudiera controlar entidades que tenían una gran influencia y poder [16], una utilización política del derecho que, además, estaría simbolizada por la representación del Dios entregando las leyes al rey, algo que resulta diferente en el mundo egipcio, donde es el Faraón el que presenta a Maat a los dioses, expresando que ha cumplido con su deber, al igual que lo harán sus cortesanos respetando unos principios por los que serán juzgados.

Es decir, los códigos pueden tener como una de sus principales finalidades presentar un modelo a las escuelas de escribas una forma de vida, unos valores que vayan introduciendo a los futuros administradores y gobernantes en unos valores coincidentes con el de los reyes, presentándose estos últimos como los garantes últimos de la verdad, de la justicia, una función que iría en paralelo al proceso por el que los reyes se presentan como intermediarios ante la divinidad en todos los niveles (iconográficos, literarios, ideológicos, artísticos...), al tiempo que los aspectos divinos de gobierno se centran en la conducta de las élites, más que en las del conjunto de la sociedad. Por lo tanto, hay una relación en la justicia a todos los niveles, y la misma no puede considerarse como algo inmutable, evoluciona con la sociedad, y mientras

(15) También puede resultar significativo que Hammurabi no se divinizara, rompiendo la tradición que pervivió hasta Rim-Sin. También resulta importante considerar que difícilmente Hammurabi podía proceder a aplicar sus leyes en regiones y culturas que tendrían su propia tradición y reglas, adquiriendo más sentido así que su finalidad fue el de transmitir un mensaje a una audiencia concreta, posiblemente aquella que tanto le podía causar problemas internos como ayudarle a estabilizar sus conquistas.

(16) La idea o imagen de un rey justo en Israel, a pesar de todas sus acciones cruentas hasta llegar al poder y durante el ejercicio del mismo, puede tener sus paralelismos en este proceso, ya que con anterioridad la autoridad recaía en los jueces, personas sabias que encarnaban la tradición, la justicia.

que en las ciudades-estado sumerias la asamblea, los ciudadanos más respetados podían ser los encargados de administrar la justicia, siempre en estrecha relación con los templos a cuyas puertas tendrían lugar los juicios, cuando surgen nuevas realidades políticas y territoriales en las que la figura del rey se convierte en lo que encarna el Estado, este ha de encarnar los principios de sabiduría y legitimidad, al tiempo que adquiere un significado externo a otros mundos y regiones. Pero la justicia mantiene también esos principios estáticos e inmutables que fueron establecidos en la creación y entroncan con la tradición y, en definitiva, con la que fue originalmente la voluntad de los dioses.

Bibliografía

Assmann, J. *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, París.

— (2005), *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*, Munich.

Englund, G. (ed.) (1989), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala.

Laato, A. & de Moor, J. (eds.) (2003), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden.

Lincols, B. (2008), "The Role of Religion in Achaemenian Imperialism", *Religión and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Brisch, N. (ed.), 221-41, Chicago.

Loprieno, A. (2003), "Theodicy in ancient Egyptian texts", en *Theodicy in the world of the Bible*, A. Laato & J.C. de Moor (eds.), Leiden, 27-56.

Pérez Largacha, A. (2008), "El saber del palacio y el templo: las escuelas de escribas en el Próximo Oriente Antiguo", *Arbor,* 11-32.

Root, M. (2000), "Imperial ideology in Achaemenid Persian Art; Transforming the Mesopotamian Legacy", *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 35, 19-27.

Servajean, F. (2007), *Djet et Neheh: une histoire du temps égyptien*, Orientalia Monspeliensia 18, Montpelier.

Winter, I. (2008), "Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East", *Religión and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Brisch, N. (ed.), 75-101, Chicago.

Yoffee, N. (2005), *Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States and Civilizations,* Cambridge.

La colonización griega en época arcaica: procesos de hecho y de derecho

María Cruz CARDETE DEL OLMO

UCM

El proceso colonial es violento en esencia. Implica separación y desequilibrio, así como una ruptura consciente, y quizás por ello más traumática, con el orden establecido. Sin embargo, el desarrollo de una sociedad políada, compleja en sus planteamientos y objetivos, sólo es posible dentro de un sistema reglado. Los colonos se ven obligados a recuperar un orden normativo que les permita regularse y les proyecte hacia el futuro, ayudando a construir desde cero un nuevo orden social que, sin dejar de lado los principios rectores de la metrópolis, los adecua a la nueva situación y sirve de enlace entre la sociedad de los ancestros y el nuevo reto de construcción políado.

¿Dónde buscar los referentes? La metrópolis es la respuesta más directa. Sólo que los contextos metropolitanos y los coloniales difieren enormemente, de modo que los colonos deben no recuperar, sino construir diferentes, los parámetros de gestión social necesarios para su supervivencia y su crecimiento como grupo social. La plasmación de esos procesos en leyes será una consecuencia lógica del discurrir del tiempo, pero en los primeros momentos de la colonización los procesos de autorregulación son más de hecho que de derecho. Un caso muy significativo es el de la relación de Delfos con el proceso colonial.

I. DELFOS Y LOS *OIKISTAI*

La colonización no se concebía como una aventura dominada por el azar y el afán de superación, sino como una actividad profundamente social y cívica en la que el papel director de los dioses se dejaba sentir en toda su grandeza. De hecho, los griegos se pertrecharon de relatos heroicos que les

permitían justificar su presencia en las colonias no como un arribo colonizador, sino como un regreso a las tierras en las que sus héroes habían luchado por hacer prevalecer la civilización griega frente a la barbarie indígena. Así, por ejemplo, ocurre con Heracles, que los griegos concebían como un luchador civilizado frente a la barbarie representada por héroes y monstruos rebeldes al *nomos* y la civilización griega, transposiciones míticas de los indígenas colonizados (JOURDAIN ANNEQUIN, 1988-1989; GENTILI, 1977). Algo similar ocurre también con la figura de Minos y su compleja relación con el rey sicano Cócalos, hábilmente instrumentalizadas por el tirano agrigentino Fálaris (CARDETE, 2007).

El mantenimiento de ciertas prescripciones rituales es básico para obtener el éxito en el proceso colonizador: ofrecen orden dentro del caos de lo desconocido y subvertir ese orden es sumamente peligroso. Ya Heródoto [1] advierte de que aquellos que se arriesgaban en la empresa colonial sin contar con el respaldo de Delfos estaban avocados al fracaso, ya que habían invertido el "proceso natural" que legitimaba la expedición y la dotaba de un sentido trascendente, imprescindible para su éxito. Así pues, el primer requisito para la fundación de una colonia pasaba por la consulta al oráculo y el acatamiento de sus dictados, todo lo cual justificaba el sometimiento de territorios generalmente habitados y de poblaciones frecuentemente reacias a la intromisión helena.

En el centro del proceso formativo de la polis colonial percibimos dos hitos importantísimos alrededor de los cuales se entreteje la red de significados que configuran los territorios coloniales: por un lado, la importancia de Delfos en las primeras etapas del proceso colonizador; por otro, el papel del *oikistes*.

En cuanto al papel de Delfos, el asunto no deja de resultar complejo y espinoso. La mayor parte de la historiografía del XIX defendió la participación temprana del oráculo pítico en el proceso colonial (CURTIUS, 1872, 49-50; HOLM, 1906, 231-240), aunque no faltaron las voces críticas que negaron u obviaron dicha influencia (BUSOLT, 1893-1904, 678; PEASE, 1917). La autenticidad o falsedad de los oráculos se convirtió, a partir de la II Guerra Mundial, en un importante punto de fricción. Algunos consideraron que el hecho de que la mayoría fueran falsos indicaba una escasa presencia fáctica de Delfos en la colonización (DEFRADAS, 1958; CRAHAY, 1956). Otros, por el contrario, defendieron la veracidad de algunos oráculos o, al menos, la importancia de su función en el proceso colonial y en la tradición que sobre él construyeron, posteriormente, los griegos (FORREST, 1957; PARKE y WORMELL, 1956). Por mi parte,

(1) Hdt. V 42, 2.

sigo a MALKIN (1987, 17-24 y 1998, 21) cuando afirma que el oráculo de Delfos se relacionó directamente con el mundo colonial desde el siglo VIII, constituyéndose en primer paso imprescindible del proceso religioso normativo que conduciría a la formación de las *poleis* coloniales. Esto no supone que todos los oráculos conservados sean auténticos (algunos, de hecho, son claramente espúreos [2]) ni que se utilizaran siempre *a priori*, pero sí que fue la importancia otorgada a la sanción délfica para la colonización lo que condujo a la construcción, recreación, manipulación y/o invención de los oráculos, potenciando en el proceso al propio oráculo como centro panhelénico (ROUGEMENT, 1992; SCHMITT-PANTEL, 1996, 265). Todos ellos son, pues, productos culturales que se readaptan a las circunstancias presentes para justificarlas a través del pasado, de modo que su significado no depende tanto de una memoria histórica colectiva como de las coherencias internas de su continua readaptación. Los oráculos y mitos de fundación no nos hablan tanto del pasado colonizador griego como del modo (y el por qué) en el que éste fue interpretado por los herederos de dicho pasado (DOUGHERTY, 1991, 5 y 15).

En cuanto al segundo hito, el *oikistes,* directamente relacionado con los designios délficos, su papel es básico en el proceso de conformación de la polis y en su ordenación, categorización y posterior desarrollo social, político y simbólico. Y lo es en varias etapas que podríamos resumir en tres. En primer lugar, la dirección de la empresa colonial desde la recepción del oráculo hasta el reconocimiento del lugar designado por la Pitia. En segundo lugar, la organización y gestión de la nueva colonia, desde el reparto de las tierras entre los colonos hasta la elección de los dioses políados y los enclaves de sus santuarios, pasando por la promulgación de leyes, la organización de las fuerzas de defensa ciudadana o el diseño de un calendario ritual. En tercer lugar, la perpetuación de su significado integrador e identitario a través de su culto en el ágora, que es definido y puesto en marcha por toda la comunidad una vez muerto el *oikistes* (MALKIN, 1987 y 1998; DOMÍNGUEZ MONEDERO, 1991, 107; ASHERI, 1996).

En lo que se refiere al primero de los aspectos indicados, los oráculos conservados nos presentan al *oikistes* elegido directamente por el dios y, por lo tanto, como el representante de Apolo en los nuevos territorios, lo cual le imbuía de un poder que le confería una autoridad normativa incuestionable. No es él quien se presenta ante Apolo para que la Pitia sancione su elección (al menos, no es así en muchos casos), sino que el propio dios lo elige de entre su comunidad para que la dirija en su afán colonizador. Es el caso, entre otros, de Arquias, fundador de Siracusa, que acudió junto con un nutrido grupo de espartiatas a solicitar de Delfos una solución a la sequía y peste que

(2) Strb. VI 2, 4 y VII 6, 1-2; Hdt IV 144.

asolaba su comunidad y que él, en su inconsciencia amorosa, había provocado. Finalmente, el oráculo le inviste del poder del fundador, seleccionándolo, a pesar de su crimen, entre todos los representantes políados [3]. Este modo sorpresivo de elegir al *oikistes* colabora a otorgar a la colonización un carácter aparentemente espontáneo que dista mucho de las profundas razones de índole socio-económico y político que la impulsan, así como de los preparativos necesarios para poner en marcha un experimento social de tanto calado (DOMÍNGUEZ MONEDERO, 1991, 103-105), pero que contribuye sin duda a minimizar los condicionantes ideológicos del proceso, dirigidos por las clases aristocráticas en su beneficio.

Una vez zarpaba el barco con los futuros colonos en su interior la función principal del *oikistes* consistía en saber interpretar los deseos de Apolo y alcanzar la tierra prometida. Sólo él estaba capacitado para reconocer a simple vista los signos enviados por la deidad, muchas veces escondidos tras un juego de palabras o un acertijo que únicamente el *oikistes* sabía resolver [4]. Su papel era crucial para la supervivencia de los colonos, ya que el regreso a la metrópolis les estaba, generalmente, vedado [5].

Instalados en la que sería nueva colonia la tarea prioritaria del *oikistes* consistía en la organización, a todos los niveles, de una nueva sociedad que, aún siguiendo los modelos de la/s metrópolis y reproduciendo en parte sus normas (GRAHAM, 1964, 14-15) [6], se constituía como una fundación *ex novo* no sólo en el aspecto geográfico, sino también en el político, social o ideológico, como vemos ya en Homero [7]. El *oikistes,* por tanto, no era únicamente un líder político, aunque sin duda ejerció como tal, ni un legislador requerido por la comunidad, pese a sus funciones legislativas y normativas; tampoco era simplemente un jefe militar, aunque dirige el proceso colonizador y la represión de la resistencia indígena, ni sólo un sacerdote, sino que aunaba todas esas funciones en su persona, no en vano elegida por Apolo (MALKIN,

(3) Strb. VIII 6, 22; Plut. *Mor*. 772d-773b; Diod. VIII 10, 1-3. La frecuencia con la que el fundador de una colonia cuenta en su haber con un asesinato ha hecho a algunos investigadores plantearse si existe una relación entre la purificación por el asesinato, para la que se suele acudir a Apolo, y la colonización. Para DOUGHERTY (1991, 31-44) la purificación por un asesinato funciona como una metáfora de la colonización, destacando el paso del caos (situación precolonial; homicidio) al orden (asentamiento colonial; purificación) a través de un mismo intermediario divino: Apolo.

(4) Diod. XII 10, 5; Stb. Bizanc. s.v. Gevla; Et. Magn. s.v. Gevla 225, 1; Teopompo *FGrHist* 115 F 358; Plut. *Mor.* 407f-408a.

(5) Famoso es el texto de Heródoto (IV 156) referente a la fundación de Tera y cómo los colonos, ante un primer intento infructuoso y una tentativa de regreso a la metrópolis son expulsados de esta a pedradas. Algo similar nos narra Plutarco (*Mor*. 293b) sobre los colonos expulsados por Corinto de Corcira. No obstante, las metrópolis no siempre eran tan estrictas, como vemos en el caso de Tarento (Strb. VI 3, 3).

(6) Tuc. VI 5, 1.

(7) Hom. *Od*. VI 1-10.

1987, 89-90). Obedeciendo los dictados del dios se convertía en el garante del cumplimiento de los deseos divinos, expresados a través de la Pitia. Su papel, por tanto, estaba muy cerca del que posteriormente se atribuirían los exegetas, como pone de manifiesto la definición de Lampón, *oikistes* de Turoi, como "exegeta de la fundación de la ciudad" (PARKER y WORMELL, 1956, vol. II, núm. 69; MALKIN, 1989, 135) [8].

La primera tarea que debía cumplir el *oikistes* era la de dirigir la separación de los diferentes espacios (público, sacro y privado) que configurarían la nueva polis [9] y es, asimismo, quien suele dar nombre a la polis, dotándola de plena existencia [10]. Para transferir a esos espacios la dimensión ciudadana que les era propia, debía encender el fuego sagrado, traído del pritaneo de la metrópolis, en el nuevo centro polïado de la colonia. Aunque, como muy bien señala MALKIN (1987, 114-134), la transmisión del fuego sagrado de la metrópolis a la colonia es una práctica atestiguada con seguridad sólo a partir del siglo IV [11], la tradición del uso del fuego sagrado del hogar polïado para la fundación de templos, altares o *temene* es una constante en las fuentes antiguas [12], así como la importancia del fuego en los tiempos de paso (bodas, defunciones) (VERNANT, 1993, 135-241) o en las campañas militares (LONIS, 1979, 95-97; PRITCHETT, 1979, 68 y 82), todo lo cual refleja ese valor simbólico de conexión con el hogar paterno y la tradición a él aparejada, que continúa rigiendo la vida de quienes participan del proceso.

A la muerte del *oikistes* puede decirse que acaba la colonización y comienza la ocupación plena del territorio. Mientras que en la Grecia continental los enterramientos en el ágora se reservan para los héroes, puesto que en el caso de los seres humanos se considera una infracción agresiva y manifiesta de los cánones religiosos [13], el contexto colonial implica una redefinición de

(8) Existen fuentes que hacen referencia a la presencia de adivinos (*manteis*) en la colonización, dirigidos por el *oikistes*, pero Lampón es el único que parece aunar en su persona las dos funciones: la del adivino y la del *oikistes* (MALKIN, 1987, 111).

(9) Aristofan. *Av*. 995-996; Athen. IV 167d-e; Hom. *Od*. VI 1-10; Tuc. IV 102, 3-4; Pínd. *Pít*. V 89-93.

(10) Tuc. II 102, 5-6; IV 102, 3-4; Paus. III 1, 7-8. En ocasiones el nombre procede de algún detalle proporcionado por el oráculo, como es el caso de Gela, que deriva de un juego de palabras del verbo gelavw (Esteb. Bizan. S.v. Gevla), aunque Tucídides dice que procede del nombre de un río (VI 4, 3). Tampoco es infrecuente que se tome como referencia algún fenómeno geográfico, caso del río para Agrigento (Tuc. VI 4, 4).

(11) *Etymologicum Magnum* s.v. Pritaneon; Schol. E. Arísti. 14, 16 y 103. El texto de Hdt. I 146, 2 puede interpretarse como una posible alusión al traslado del fuego sagrado de la metrópolis a las colonias.

(12) Paus. V 15, 8-9 y V 13, 11; Plut. *Arist*. XX 4-5; Aristof. *Páj*. 42, *Paz* 947-948 y *Lysist*. 308 y 315 se refieren al traslado del fuego sagrado de la ciudad para posibilitar la fundación de recintos o edificios sacros y ritos o ceremonias, aunque no mencionan en ningún momento el ámbito colonial.

(13) Plut. *Arat*. LIII.

lo ortodoxo que no sólo permite, sino que potencia, el enterramiento del *oikistes* en el centro mismo de la nueva comunidad, en su núcleo identitario por excelencia, en el útero ciudadano. De este modo el *oikistes* se convierte en patrimonio cívico y su muerte proclama la soberanía de la nueva polis frente a la metrópolis y frente a las poblaciones indígenas. Su entierro es una ceremonia pública, como lo es también su culto, que se celebraba anualmente y al que debían acudir todos los ciudadanos (14).

El culto no queda dentro de los límites del *genos* ni es dirigido por el grupo familiar del difunto, sino que su titularidad es pública (MALKIN, 1987, 253), ya que público era el cometido del *oikistes* (15). Carecer de *oikistes* se convierte, así, en una tragedia, puesto que implicaba la ausencia de la autonomía política que daba razón de ser a la colonia, lo cual reforzaba el poder de las elites aristocráticas coloniales, que veían perpetuado su poder al heroicizar a la cabeza visible de su *genos* (SNODGRASS, 1980, 38-40). Igualmente constituía un problema mantener el culto a un *oikistes* cuando su familia o su memoria caían en desgracia. En dichas ocasiones una salida factible era la de elegir a otro *oikistes*. Aunque a nuestra mentalidad práctica pueda resultarle un burdo engaño, para el mundo colonial la figura del fundador trascendía por completo a la persona para erigirse en símbolo, de modo que era más importante que el ritual siguiera funcionando bajo los mismos parámetros, conservando pleno su valor simbólico, que atenerse a los elementos materiales y, por lo tanto, mudables, si estos amenazaban la función última del rito, siempre de carácter comunitario (16).

II. CONCLUSIONES

La regulación de las prácticas sociales es una constante en todo grupo humano. Los grados de dicha regulación son variados y la conversión en ley de la norma es sólo uno más de los múltiples procesos que, de hecho, controlan el discurrir social. En el ámbito de lo religioso el rito es una de las formas de regulación más efectivas, especialmente importante para una

(14) Livio XL 4, 6-15. Los testimonios sobre el culto al fundador son escasos pero bastante significativos. Contamos con un comentario de Heródoto (VI 38, 1), algunos testimonios escuetos (Schol. Pínd. *Ol*. I 149-193; Strb. VIII, 5, 5 = ...foro *FGrHist* 70 F 118; Paus. III 1, 8; Livio XL 4, 9; Cal. II 43-55), una dedicatoria inscrita en un fragmento cerámico (GRAHAM, 1971, 21, n. 7 y 29, n. 3) y el supuesto complejo funerario de Bato, en Cirene (DOMÍNGUEZ MONEDERO, 1991, 107-108).

(15) Un caso excepcional es el de Cirene, en el que el culto a Bato era oficiado por sus descendientes. No obstante, dado que el sistema de gobierno era el monárquico, lo cual resulta también excepcional, no puede tomarse como referente (MALKIN, 1987, 254).

(16) Tuc. V 11, 1.

sociedad como la griega, en la que la ciudadanía venía marcada, en parte, por la pertenencia religiosa a la comunidad, por la aceptación de los ritos y su repetición, por la participación en los cultos públicos y la asunción de sus implicaciones sociales. No es de extrañar, por tanto, que aquellos que, impelidos por la necesidad económica, la presión social, la disidencia política o la ambición comercial se lanzaban al mar lo hicieran más seguros después de haber participado, en un grado u otro, como actores o receptores, en el rito que suponía la consulta al oráculo délfico.

Por su parte, la figura del *oikistes,* elegido por Delfos, representa una primera fase de formación de la polis colonial. En un primer momento se reiteran tradiciones y estructuras propias de la tierra madre, como puede ser el traslado del fuego desde el pritaneo de la metrópolis al de la nueva ciudad o el trasvase de cultos y ritos tradicionales. Ahora bien, el contexto colonial es muy diferente al de la Grecia continental y los colonos no tienen más remedio que adaptar la tradición a las nuevas realidades, como se advierte en el reparto de tierras y en las variantes míticas de héroes tradicionales como Heracles, que recibe nuevas atribuciones en su función colonial.

Todos estos procesos de hecho sientan las bases de nuevos equilibrios de fuerzas y de diferentes sistemas de derecho que irán configurando, poco a poco, los territorios coloniales como nuevas realidades sociales complejas en sus interacciones e independientes, cada vez en mayor grado, de sus metrópolis.

Bibliografía

Asheri, D. (1996), "Colonizzazione e decolonizzazione" in Settis, S. (ed.) *I Greci: storia, cultura, arte, società, vol. I, Noi e I Greci*, Torino, pp. 73-115.

Busolt, G. (1893-1904), *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*, Gotha.

Cardete del Olmo, M.C. (2007), "El mito como delimitador de fronteras: Fálaris y las tradiciones cretenses", *Polifemo*, 7, pp. 193-209.

Crahay, R. (1956), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris.

Curtius, E. (1872), *Griechische Geschichte*, vol. 2, Berlin.

Defradas, J. (1958), *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris.

Domínguez Monedero, A.J. (1991), *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid.

Dougherty, C. (1991), "Linguistic colonialism in Aeschylus's *Aetneaea*", *GRBS*, 32 (2), pp. 119-132.

Forrest, G. (1957), "Colonization and the rise of Delphi", *Historia*, 6, pp. 160-175.

Gentili, B. (1977), "Eracle 'omicida giustissimo' (Pisandro, Stesicoro e Píndaro)" in *Il mito greco. Atti del Convengo Internazionale di Urbino*, Urbino, pp. 299-305.

Graham, A.J. (1971), *Colony and mother city in Ancient Greece,* New York.

Holm, A. (1906), *History of Greece from its commencement to the close of the independence of the Greek states*, vol. 1, London.

Jourdain-Annequin, C. (1988-1989), "Être un grec en Sicile: le mythe d'Héracles", *Kokalos*, 34-35 (I), pp. 143-166.

Lonis, R. (1979) *Guerre et religion en Grèce a l'époque classique*, Besançon.

Malkin, I. (1998), *The return of Odysseus. Colonization and ethnicity*, Berkeley.

— (1989), "Delphoi and the founding of social order in Archaic Greece", *Metis*, 4, pp. 129-153.

— (1987), *Religion and colonization in Ancient Greece*, Leiden.

— (1986), "Apollo Archagetes and Sicily", *ASNP*, serie 3, 16, pp. 61-74.

Parke, H.W. and Wormell, D.E.W. (1956), *The Delphic Oracle I: The History; II: The Oracular responses*, Oxford.

Pease, A.S. (1917), "Notes on the Delphic oracle and Greek colonization", *CP*, 12, pp. 1-20.

Pritchett, W.K. (1979), *The Greek State at war. Part III: Religion*, London.

Rougement, G. (1992), "Delphes et les cites grecque d'Italie du Sud et de Sicile" en *La Magna Grecia e i grandi santuari della madrepatria: atti del Trentunesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia: Taranto, 4-8, ottobre 1991*, Taranto, pp. 157-192.

Schmitt-Pantel, P. (1996), "Delfi, gli oracoli, la tradizione religiosa" in Settis, S. (ed.), *I Greci: storia, cultura, arte, società, vol. II, Una storia greca. Parte 2, Definizione*, Torino, pp. 251-273.

Snodgrass, A. (1980), *Archaic Greece. The age of experiment*, Berkeley.

Vernant, J.P. (1993), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona.

El culto de Dioniso en inscripciones conmemorativas y dedicatorias votivas [*]

Ana Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL
Universidad Complutense

1. CUESTIONES METODOLÓGICAS

La epigrafía revela que el culto dionisíaco está atestiguado sin interrupción en Tracia desde el siglo IV a.C. hasta principios del siglo IV d.C., en un total de aproximadamente 150 inscripciones. Entre ellas hay 20 decretos conmemorativos, públicos y privados, que ofrecen información sobre las celebraciones dionisíacas y su calendario cultual. Los epígrafes se fechan entre el siglo IV a.C. y el siglo I d.C. y abarcan un amplio espectro geográfico dentro de las fronteras del mundo tracio. El análisis de estos documentos es fundamental para determinar si el culto de Dioniso en estas ciudades es de tipo cívico, es decir, reglado y controlado por la ciudad, o mistérico.

2. FESTIVIDADES DIONISÍACAS CÍVICAS

2.1. Las Dionisias

Siete decretos atestiguan epigráficamente la celebración de las *Dionisias* en Tracia entre el siglo III a.C. y el siglo I a.C., en ciudades como Mesambría, Abdera, Histria y Dionisópolis [1]. En ellos se honra a un benefactor de la ciu-

---

(*) Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación Consolider C "Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo oriental: semejanzas, diferencias, procesos", financiado por el MEC (HUM2006-09403). Las abreviaturas usadas para los corpus epigráficos se acomodan a las de F. Bérard *et al., Guide de l'épigraphiste*, Paris 2001[2].

(1) De Mesambría proceden tres decretos del s. III a.C.: *IGBulg* I[2] 307, 308 bis, 308 ter; de Abdera, dos del s. II a.C.: *I. Aeg. Thrace* E 7, E 8; de Histria, uno del s. II a.C.: *IScM* I 64; de Dionisópolis, uno del s. I a.C.: *IGBulg*. I[2] 13.

dad mediante la fórmula 'pareció bien a la bulé y al pueblo' y se le concede, entre otros, el privilegio de portar una corona de oro en el teatro durante las *Dionisias*. En el mundo griego se usaba el nombre de *Dionisias* en referencia a distintos festivales dionisíacos como las *Leneas*, las *Dionisias rurales,* las *Antesterias* y las *Grandes Dionisias* (2). Por fuentes epigráficas y literarias sabemos que en Atenas y otras ciudades la proclamación pública de honores a ciudadanos y extranjeros preeminentes tenía lugar durante las *Grandes Dionisias* e incluía la coronación en el teatro tras la procesión que abría los certámenes teatrales (3). En consecuencia, resulta lógico pensar que las *Dionisias* de los decretos tracios pueden ser un festival equivalente a éste.

Las *Grandes Dionisias* se instituyeron en Eleutera, una localidad fronteriza entre el Ática y Beocia, en honor de Dioniso Eleutereo, divinidad cuya imagen era llevada en procesión hasta Atenas. La transferencia de este culto local al Ática se produjo probablemente a mediados del siglo VI a.C. cuando Eleutera pasó a formar parte de la circunscripción ateniense (4). Fiesta panhelénica, oficial y solemne, las *Grandes Dionisias* se celebraban en Atenas el mes de Elafebolión (marzo-abril), coincidiendo con la celebración de certámenes teatrales (5). Era, sin duda, la ocasión más adecuada para honrar a un miembro de la comunidad, porque ningún otro festival concentraba a la población en el mismo lugar y al mismo tiempo. Las *Grandes Dionisias* atenienses se exportaron a otras ciudades griegas a partir del siglo IV a.C., pero nuestro conocimiento de esa expansión depende casi exclusivamente de disposiciones honoríficas como las citadas, de ahí que la información que proporcionan resulte tan valiosa (6).

En los decretos tracios que mencionan las *Dionisias*, el asunto principal es la concesión de distinciones a un personaje ilustre, en especial la coronación, que en ciertos casos puede ser vitalicia (7). Algunos textos detallan, además, otros privilegios como la concesión de la ciudadanía, la proxenía o un asiento preferente en los agones (8). Es muy exigua, en cambio, la información que proporcionan sobre lo acaecido en las *Dionisias*. En todos los decretos

---

(2) *IG* I^2 1496; TH. 2, 15; 5, 20. Cf. PICKARD-CAMBRIDGE (1968^2) 57; COLE (1993) 25-26; SPINETO (2005).

(3) GOLDHILL (1990) 104-105, 114; COLE (1993) 29. Sobre las coronas honoríficas, cf. BLECH (1982) 153-162.

(4) PAUS. 1, 38, 8, cf. 1, 20, 3; Hsch. *s.v.* Ἐλευθερεύς (II 65 Latte), cf. FARNELL (1909) 225s.; DEUBNER (1932) 138-142; OTTO (1965) 83 (= [1997] 65); PICKARD-CAMBRIDGE (1968^2) 56-60; PARKE (1977) 126; PARKER (1996) 93-95; CASADIO (1999) 18, 89.

(5) FARNELL (1909) 224-230, 320-322 (fuentes); PICKARD-CAMBRIDGE (1968^2) 57-101; KERÉNYI (1976) 315-330; y 320-322 (fuentes); SOURVINOU-INWOOD (1994); SPINETO (2005) 185ss.

(6) COLE (1993) 29.

(7) *I. Aeg. Thrace* E 7; *I. Aeg. Thrace* E 8; *IGBulg*. I^2, 13.

(8) También se citan el derecho de entrar y salir por barco, una estatua de bronce, la entrada preferente en los templos, la exención en el pago de impuestos o el derecho de exportación de grano: *IScM* III 3; *IGBulg* I^2, 307; *I. Aeg. Thrace* E 7; *I. Aeg. Thrace* E 8; *IGBulg*. I^2, 13.

se dice que la coronación tenía lugar en el teatro y en varios se habla explícitamente de agones, de modo que hemos de pensar que, al igual que en Atenas, durante estas celebraciones tenían lugar certámenes teatrales [9].

El testimonio de dos inscripciones prueba la realización de sacrificios y procesiones en las *Dionisias* tracias [10], aunque sería aventurado afirmar que estos ritos alcanzasen la magnificencia que tenían en las atenienses. No sabemos la fecha de la celebración de las *Dionisias*, pero ateniéndonos al paralelo ateniense debía ser en primavera, entre marzo y abril. Varias inscripciones especifican que el decreto ha de quedar expuesto en el templo de Dioniso (τὸ ἱερόν), lo que sugiere la existencia de un lugar de culto fijo [11].

2.2. Las Dionisias xénicas

La epigrafía tracia da cuenta también de un festival conocido como las *Dionisias xénicas*. De acuerdo con lo que leemos en dos decretos procedentes de Calatis [12], las *Dionisias xénicas* eran una fiesta del culto cívico, que tenía lugar en el teatro, con participación del conjunto de la comunidad, en presencia de las autoridades y en la que se ensalzaba a un benefactor de la ciudad. La festividad tenía además fijada como fecha oficial en el calendario el mes de Liceo, correspondiente a mayo. Nada dicen los decretos calatienses sobre el contenido de las celebraciones. Sin embargo, el término ξενικά puede ponerse en relación con ξενισμὸν ποιεῖν y Θεοξένια, expresiones que designan al rito en que se invita la divinidad a un banquete organizado en su honor y del que hay sobrados testimonios en el mundo griego [13]. Fiestas similares serían las *Teodaisias*, término del que deriva el epíteto Teodaisio que Dioniso recibe en distintas ciudades [14]. Las *Dionisias xénicas* podrían incluir, por tanto, una comida en honor del dios, celebrada en el teatro y en la que participaba el conjunto de la ciudadanía.

3. LOS TÍASOS Y SUS CELEBRACIONES

De Calatis proceden también una serie de disposiciones fechadas entre los siglos III a.C. y I d.C., que fueron grabadas por tíasos dioniasíacos. Se trata

(9) *IGBulg* I^2, 307, 7; *I. Aeg. Thrace* E 7, 22-24; *I. Aeg. Thrace* E 8, 21-22.
(10) *I. Aeg. Thrace* E 7, 31-33; *IGBulg*. I^2 13, 16-18.
(11) *IGBulg* I^2, 308 ter; *I. Aeg. Thrace* E 7; *I. Aeg. Thrace* E 8.
(12) Un decreto público fechado a principios del s. III a.C.: *IScM* III 3, y un decreto emitido por un tíaso dionisíaco de principios del s. I d.C.: *IScM* III 44.
(13) Cf. Pippidi (1975) 139-141; Avram (1999) 99, 231.
(14) Hsch. *s.v.* Θεοδαίσιος, Cf. Pfister (1934) col. 1711; Kruse (1934) col. 1711-1713.

de decretos privados, pero concebidos según el modelo de los públicos: se enuncian el cargo de βασιλέυς, el mes, el presidente de la Asamblea y la fórmula 'pareció bien a los miembros del tíaso' (15). A continuación se mencionan honores como la concesión de coronas a un benefactor o a los propios miembros del tíaso (16).

Sobre la organización de estas asociaciones no tenemos demasiados datos. La lista de miembros que aparece en uno de los textos parece indicar que eran tíasos masculinos (17). A la cabeza se encontraba un sacerdote ἱερεύς, entre cuyas funciones estaría la de hacer la proposición de honores al benefactor (18). Uno de los decretos menciona a un στεφανοπλόκος, un trenzador de coronas (19), encargado de las coronas conmemorativas. En un epígrafe se solicita a los miembros del tíaso una contribución voluntaria, que será luego recompensada equitativamente, para erigir un templo (ναός) a Dioniso (20). En otro se ensalza a un cofrade que prestó una considerable suma de dinero y al que se confió la administración del fondo común (21).

Por lo que respecta a las actividades de estos grupos, dos inscripciones, una de finales del siglo III a.C. y otra del siglo I d.C., mencionan la celebración de una fiesta trietérica en el mes de Dioniso, correspondiente a febrero en el calendario megarense —Calatis es colonia megarense—, que parece coincidir con las reuniones que celebra el tíaso cada dos años (22). Las fiestas trietéricas no eran fiestas públicas, sino celebraciones privadas reservadas a los integrantes del tíaso. Ninguna de las inscripciones especifica los ritos celebrados pero testimonios paralelos sobre las trietérides sugieren que podría tratarse de ritos mistéricos (23), que probablemente rememoraban las apariciones y desapariciones de Dioniso. En ambos textos se alude a un santuario de construcción no convencional, probablemente el mismo. En uno (*IScM* III 35) se habla bóvedas subterráneas (ψαλίδες) que recordaban el interior de una cueva

---

(15) *IScM* III 35 y 44, y las fragmentarias *IScM* III 36, 42, 43, 45, 46. Cf. AVRAM (1999) 98, 292-293.

(16) Las coronas pueden indicar la condición de miembro de honor vitalicio del tíaso (*IScM* III 35 y 46), llevarse con ocasión de las fiestas trietéricas (*IScM* III 35) o en las reuniones del grupo *(IScM* III 35, 42, 44).

(17) *IScM* III 35.

(18) *IScM* III 45.

(19) *IScM* III 35.

(20) *IScM* III 35, cf. AVRAM (1999) 288-302; (2002) 72-73. Otra inscripción del s. I d.C. testimonia el término τὸ ἱερόν: *IScM* III 46.

(21) *IScM* III 36, cf. AVRAM (1999) 302-307; (2002) 74.

(22) *IScM* III 35; *IScM* III 44. Sólo la primera inscripción precisa que las reuniones del tíaso se celebran cada dos años, pero el contexto de la segunda indica que la fiesta trietérica es el momento en que el tíaso se reúne para tomar decisiones sobre la concesión de honores.

(23) *Ex. grat*. D.S. 4, 3, 2-3; ORPH. *H*. 53, cf. FARNELL (1909) 179-180; NILSSON (1967^3) 573-574; KERÉNYI (1976) 189-198; JACCOTTET (2003) I, 136-138; JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2007) 141-145.

y en el otro (*IScM* III 44) se menciona un antro (μύχος), probablemente porque el templo imitaba una gruta natural. El antro dionisíaco se concibe como el lugar iniciático por excelencia, idóneo para celebrar prácticas rituales que reproduzcan un pasaje ctonio, es decir, una muerte ficticia seguida de un retorno a la vida [24].

4. EL REGLAMENTO CULTUAL DE CALATIS

Los documentos analizados hasta aquí no ofrecen demasiados datos sobre los ritos cumplidos en las tres celebraciones ligadas al culto de Dioniso en Tracia, las *Grandes Dionisias*, las *Dionisias xénicas* y las fiestas triétericas. Un reglamento cultual procedente de Calatis, fechado en el siglo II a.C., documenta, en cambio, ofrendas y sacrificios en honor de Dioniso. Reproduzco aquí el texto tal y como aparece en la edición de Avram (1999):

IScM III 47

ἐ[κ] τοῦ συμμερισμοῦ τ[— — — — — — — — — —]
Διονυσίου δυωδεκάτ[αι· Διονύσωι αἶγα(?)· τὸ μὲν]
σκέλος ἐπὶ τράπεζαν [παρατίθησι (e.g.) ὁ ἱερεὺς ἐκ τοῦ]
πυρὸς τὰ δ' ἄλλα κρέα τ[ᾶς πόλιος· τοῦ δὲ αἰγὸς(?) δέρ]-
μα σὺν τᾶι κεφαλᾶι καὶ τ[οῖς ποσὶν ……] 5
ἐν τῶι Δασυλλιείωι· τῶν [δὲ παρόντων θιασειτᾶν(?) οὔ]-
τε νεόβακχος οὔτε ὃς μ[ύστας (e.g.) ἐὼν τελεσθεὶς ὁ]-
δοιπορεῖ εἰς τὸ Δασυλλιε[ῖον …….]ιτε[…….]·
ταῖς γυναιξὶ τ[αῖς αὐτῶν θέμις οὐκ ἔ]στι οὐδ[ὲ τοῖς]
[τε αὐτῶν παισὶ καὶ τοῖς ἄλλοι]ς ἀτελέσ[τοις] 10
[(mensis, dies)· Διονύσωι τ]ράγον πρ[ατή]-
[νιον· — — — — — — — — — — —]ν καὶ διαιρ[εῖ ..]
[— — — — — — — — — — — — — — — τ]ῶν τελ[εστῶν]
[— — — — — — — — — — — — — — —] ᾳἰγ[…..]
[— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —] 15

El doce del mes de Dioniso: se sacrifica a Dioniso una cabra? El sacerdote coloca? el muslo sacado del fuego sobre la mesa (sagrada), el resto de la carne (se distribuye) a la ciudad? La piel de la cabra? con la cabeza y las patas (se deposita?) en el Dasileo. Que ninguno de los miembros del tíaso aquí pre-

(24) Cf. Boyancé (1960-1961) 116-119; Bérard (1974) 103-116; Lavagne (1988) 47-55; Jaccottet (2003) I 137, 151-155.

sentes?, sea neobaco o bien fiel ya iniciado?, se diriga al Dasileo. (La entrada ?) está prohibida a sus mujeres, así como a sus hijos y a todos los demás ? no iniciados.

> (El ... del mes...): se sacrifica a Dioniso un macho cabrío joven ... y se comparte ... de los oficiantes?

En la línea 2 se precisa que se sacrifica una cabra el día 12 del mes de Dioniso, es decir febrero, el mismo en que se celebraban las fiestas trietéricas. A continuación se prescribe la distribución del animal y finalmente se enuncia la prohibición a determinados fieles de dirigirse o entrar al Dasileo, el templo del dios. La descripción del sacrificio y la repartición de la carne no difieren de la jerarquía típica del sacrificio griego, pero es interesante señalar que la disposición de la piel, la cabeza y las patas del animal pueden implicar un intento de recomposición de la víctima de manera que en apariencia se inmola al dios el animal en su totalidad [25]. Por otra parte, términos como 'iniciado' (μύστης) y 'neobaco' (νεόβακχος) sugieren ritos de iniciación, si bien, dado el carácter manifiestamente cívico de los tíasos de Calatis, se trataría de una iniciación casi oficial, un ritual cumplido en el santuario del tíaso que daría acceso a cultos públicos [26].

A partir de la línea 11, el texto parece referirse a una celebración distinta. Lamentablemente la inscripción está rota y sólo se leen palabras sueltas, pero probablemente se repite el esquema del parágrafo anterior. En la línea 11, se ofrenda a Dioniso un macho cabrío y suponemos que la fecha se indicaba en la parte dañada de la izquierda. El macho cabrío no es una víctima usual en los sacrificios dionisíacos, pero ocupaba un lugar destacado en las procesiones de las *Grandes Dionisias* atenienses [27], de manera que cabe pensar que el sacrificio mencionado en el reglamento tendría lugar también durante la *Grandes Dionisias* de Calatis.

La fiesta calatiense se ha relacionado también con las Agrionias beocias. Calatis es colonia megarense y es posible que en época en época arcaica las Agrionias y rituales dionisíacos de Beocia hayan influido fuertemente en los megarenses [28]. El reglamento menciona un santuario de nombre Dasileo que tal vez se encontraba *extra muros*. Aunque se ha tratado de identificarlo con el antro dionisíaco citado en los decretos del siglo anterior, nada puede con-

---

(25) AVRAM (1999) 341-342, con bibliografía.
(26) AVRAM (1999) 98; JACCOTTET (2003) II 127-128.
(27) *Marm. Par*. *FGrH* 239 A 43; PLU. *De cupid. div*. 527d; DIOSCORIDES, *AP* 7, 410, cf. BURKERT (1966) 98-100, AVRAM (1995) 246-247.
(28) Vēase AVRAM (1995) 245-246.

cluirse al respecto [29]. El nombre del santuario está estrechamente relacionado con la epiclesis de Dioniso Dasilio, Δασύλλιον, 'velludo', es decir, vestido con una piel de cabra o macho cabrío que, fuera de Calatis [30], sólo está atestiguada en Mégara: Pausanias conoce un santuario de Dioniso Dasilio y Nono explica que un tal Dasilio, ayudante de Dioniso, era originario de Heraclea de Ponto, metrópolis de Calatis. Estos datos confirman que el culto fue introducido por colonos llegados de Mégara a Heraclea del Ponto, desde donde se expandió a Calatis [31].

Por otra parte, las *Grandes Dionisias* tenían su origen en Eleutera, localidad límitrofe entre Ática y Beocia y se celebraban en el mes Efebolión del calendario ático, que se corresponde con el mes Agrianio del beocio [32]. Podría, incluso, postularse una correspondencia entre el culto de Dioniso Melanégida, 'el que lleva la piel de cabra negra', venerado en Eleutera, pero de raíz beocia, y el Dioniso Dasilio, 'el que lleva la piel de cabra' [33].

Sea como fuere, el reglamento hace referencia a un culto privado, seguramente las fiestas trietéricas y a otro cívico, las *Agrionias* o las *Grandes Dionisias* locales. Se ha propuesto incluso que en la parte perdida de la inscripción se hiciese referencia a las *Dionisia xénicas*.

5. CONCLUSIONES

El estudio de la epigrafía dionisíaca tracia muestra que la desginación *Dionisias* de una serie de decretos públicos hace referencia a las *Grandes Dionisias*, durante las que se honraba a personajes relevantes y tenían lugar certámenes teatrales, sacrificios y procesiones, aunque no sabemos si alcanzaban la magnificencia de las *Grandes Dionisias* atenienses. A este festival, celebrado seguramente entre marzo y abril, le seguirían en el mes de Liceo, mayo, las *Dionisias xénicas*. Probablemente consistían en un banquete celebrado en el teatro en honor del dios, en que participaba toda la comunidad.

Junto a estas fiestas de carácter cívico, hay testimonios epigráficos de fiestas trietéricas celebradas en Calatis en el mes de Dioniso —febrero— por parte de asociaciones dionisíacas. Las alusiones a iniciados y a lugares de

---

(29) Cf. Avram (1995) 252; (1999) 34. El uso del verbo ὁδοιπορέω sugiere que los fieles debían desplazarse cierto trecho para llegar a él.

(30) La epiclesis aparece en otra inscripción calatiense del s. IV a.C.: *IScM* III 48 a, 4.

(31) Paus. 1, 43, 5; Nonn. *D.* 30, 188-190, cf. Jensen (1901) col. 2224; Nilsson (1906) 310-311 n. 5; Farnell (1909) 96 n. 14, 118 n. b; Avram (1995) 244, n. 43-47; (2002) 70 n. 5. El epíteto tiene que ver con δασύς, 'velludo'.

(32) Nilsson (1906) 272.

(33) Cf. Avram (1995) 245-246, con bibliografía.

culto que parecen imitar el antro dionisíaco sugieren la celebración de ritos mistéricos, si bien el carácter cívico de estos tíasos apunta a una iniciación casi oficial, es decir, cumplida en el seno del grupo pero que daría acceso a cultos cívicos. El reglamento cultual de Calatis detalla las pautas y víctimas de los sacrificios ofrecidos a Dioniso en dos celebraciones diferentes, una correspondiente a un culto privado, seguramente las fiestas trietéricas, y otra a un culto cívico, que se ha identificado con las *Agrionias* o las *Grandes Dionisias* locales.

Bibliografía

Avram, A. (1995), "Un règlement sacrē de Callatis", *BCH* 119, 1, 235-252.

— (1999), *Inscriptiones Daciae et Scythiae Minoris antiquae. Series altera: Inscriptiones Scythiae Minoris graecae et latinae.* Vol. 3. *Callatis et territorium*, Bucharest.

— (2002), "Der dionysische Thiasos in Kallatis: Organisation, Repräsentation, Funktion", en U. Egelhaaf-Gaiser - A. Schäfer (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchung zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen, 69-80.

Bérard, C. (1974), *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel.

Blech, M. (1982), *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin-New York.

Boyancé, P. (1960-1961), "L'antre dans les mystères de Dionysos", *RPAA* 33, 107-127.

Burkert, W. (1966), "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *GRBS* 7, 87-121.

Casadio, G. (1999), *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma.

Cole, S.G. (1993), "Procession and Celebration at the Dionysia", en R. Scodel, *Theather and Society in the Classical World*, Ann Arbor, 25-38.

Deubner, L. (1932), *Attische Feste,* Berlin (re. 1969).

Farnell, R. (1909), *The Cults of the Greek States*, vol. V, Oxford (re. 1977).

Goldhill, S. (1990), "The Great Dionysia and Civic Ideology", en J.J. Winkler - F.I. Zeitlin (ed.), *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*, Princeton-New Jersey.

Jaccottet, A.F. (2003), *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich.

Jensen (1901), "Dasyllios", *RE* IV 2, München, col. 2224.

Jiménez San Cristóbal, A.I. (2007), "El culto de Baco en una inscripción rodia del s. II-III d.C.", *SMSR* 76, 135-164.

Kerényi, K. (1976), *Dionysos, Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton.

KRUSE, G. (1934), "Θεοδαίσιος", *RE* V A 2, München, col. 1711-1712.

LAVAGNE, H. (1988), *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrian*, Roma.

NILSSON M.P. (1906), *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig.

— (1967[3]), *Geschichte der Griechischen Religion*, I, München.

OTTO, W.F. (1965), *Dionysus. Myth and Cult*, Bloomington-London (trad. esp., *Dioniso. Mito y culto,* Madrid 1997).

PARKE, H.W. (1977), *Festival of the Athenians*, London.

PARKER, R. (1996), *Athenian Religion*, Oxford.

PFISTER, F. (1934), "Θεοδαίσια", *RE* V A 2, München, col. 1711.

PICKARD-CAMBRIDGE, A. (1968[2]), *The Dramatic Festival of Athens*, Oxford.

PIPPIDI, D.M. (1975), *Scythica Mynora*, Bucare ti-Amsterdam.

SOURVINOU-INWOOD, C. (1994), "Something to do with Athens: Tragedy and Rtiaul", en R. OSBORNE - S. HORNBLOWER (eds.), *Ritual, Finance, Politics,* Oxford, 269-290.

SPINETO N. (2005), *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma.

El culto oficial a Asclepio en Epidauro a través de la literatura: Isilo de Epidauro

Diego VICENTE SOBRADILLO

Faltan datos autor

La regulación de los cultos a las divinidades en sus diferentes aspectos —sacrificios, procesiones, etc.— ha estado presente en todas las culturas y religiones a lo largo de la historia y Grecia no iba a ser una excepción. En todo el territorio heleno se han ido encontrando diferentes *leges sacrae* inscritas en piedra, por lo común mármol, y en metal como el bronce, donde se regulan diferentes aspectos cultuales. Una de estas inscripciones es de la que vamos a tratar en este breve trabajo. Pero antes de abordar la inscripción hay que hacer una pequeña reseña de la ciudad donde se encontró.

EPIDAURO

Epidauro es una ciudad griega que se encuentra emplazada en la región griega de la Argólide, en el Peloponeso, cerca del golfo Sarónico. Grande era su fama en el mundo heleno gracias a su Santuario de Asclepio, dios de la medicina, lugar al que muchos griegos peregrinaban en búsqueda de la cura para la enfermedad de la que estaban aquejados.

Su antigüedad parece confirmada con la mención que tenemos en *Ilíada* 2, 561, donde se dice *Epidauro, rica en viñedos*, una característica por la que también fue conocida en tiempos posteriores. Como sucede con otros lugares de Grecia, los helenos intentaron explicar el motivo de que aquella ciudad recibiera tal denominación y como en otros muchos casos se recurrió a que el nombre se debía a un héroe fundador. Es Pausanias [1] quien nos refiere

(1) II 26, 1-2.

que la ciudad lo recibió de un héroe homónimo. ¿Quién era este Epidauro? Al igual que en otros muchos casos no contamos con una única genealogía. En este caso las versiones varían acerca de quién fue su padre: para los eleos su padre era Pélope; para los argivos y el poema de las *Grandes Eeas* fue Argo, mientras que para los de Epidauro el padre era Apolo.

Epidauro, como ya hemos mencionado líneas más arriba, tuvo gran fama gracias al santuario de Asclepio. Éste se encontraba situado a unos 8-9 kilómetros de la ciudad. Como culto oficial y para mantener los diferentes aspectos cultuales y rituales bajo control, se promulgaron diversas *leges sacrae* a lo largo del tiempo. Una de ellas es precisamente la inscripción de Isilo de la que vamos a tratar aquí. Para ello, en seguida hay que formular quién fue Isilo de Epidauro.

ISILO DE EPIDAURO

Pronto nos encontramos con el problema de que no conocemos nada de este personaje, salvo lo que él menta en esta inscripción: un ciudadano de Epidauro, hijo de Sócrates. Por los datos históricos que aporta en su poema podemos afirmar que vivió a finales del siglo IV a.C. o principios del III. En esta inscripción Isilo deja muestras de sus ideas políticas, totalmente aristocráticas. El hecho de que la publicara y de que fuera el promotor de una reforma cultual hace sospechar que muy posiblemente desempeñó algún cargo público y tuviera una posición acomodada.

El siguiente paso es abordar ya lo que este autor nos presenta.

LA INSCRIPCIÓN

El hallazgo de la inscripción se debe a D. Kavvadias, arqueólogo al que también se debe el descubrimiento en la colina de Kynortion —cerca de Epidauro— de las ruinas del templo de Apolo Maleatas, en el año 1885 [(2)].

Consta de 79 líneas que están inscritas sobre una placa de mármol de 1,27 m de alto por 53 cm de ancho. El contenido del texto está dividido claramente en siete partes, algunas de ellas se encuentran notadas en la misma piedra con separación de párrafos. El detalle que la diferencia de otras inscripciones que recogen *leges sacrae* es que, salvo la 1.ª y 5.ª parte, la inscripción está en verso. Estamos pues ante un texto de carácter literario.

---

(2) El mismo Kavvadias la publicó en 1885 en *Ephemeris Archaiologiké*, pero la edición más conocida es la de Wilamowitz en 1886 donde incluía un comentario. Desde entonces varias han sido las ediciones que en Kolde (2003) p. 1 se pueden encontrar citadas.

De acuerdo a lo que hemos señalado con anterioridad, las partes se distribuyen de la siguiente manera:

1.ª parte (1-2). Dedicatoria del poeta, Isilo, a las divinidades, en concreto a Apolo Maleatas y a Asclepio.
2.ª parte (3-9). Una introducción donde el autor expresa sus ideas aristocráticas y que son la causa de que promulgue esta nueva ley.
3.ª parte (10-26). Propiamente es la *lex sacrae* donde se establece una nueva procesión donde se honra a los dos dioses de la dedicatoria.
4.ª parte (27-31). Descripción de un ritual que se realizaba en el santuario de Asclepio de Trica (Tesalia).
5.ª parte (32-36). En prosa —como se señaló— recoge la consulta que realizó a la Pitia de Delfos sobre la conveniencia de consignar por escrito públicamente (ἀγγράφειν) el canto que desarrolla a continuación.
6.ª parte (37-56). Canto cultual a Asclepio, en concreto un peán.
7.ª parte (57-79). Narra un milagro de Asclepio: de cómo salvó a los espartanos de Filipo y cierra con saludo a la divinidad.

Ya hemos dicho que la inscripción se fecha en torno al s. IV-III a.C. debido a los hechos históricos a los que alude y a los datos epigráficos. La datación más concreta se sigue discutiendo ya que se duda sobre qué Filipo es al que se alude: si Filipo II, el padre de Alejandro Magno, o Filipo III Arrideo. Actualmente parece que hay una inclinación más por pensar que se trata de Filipo II.

¿QUÉ NOS CUENTA?

Esta inscripción es muy interesante desde diversos puntos de vista como lengua, métrica, distribución, estilo, etc., pero dado el tiempo escaso del que dispongo me voy a centrar en señalar una serie de cuestiones que entroncan más directamente con el objetivo de este congreso.

Comencemos fijándonos en la primera parte de la inscripción donde Isilo la dedica a Apolo Maleatas y a Asclepio. Un hecho no infrecuente es que al mismo tiempo se dedique la misma inscripción a ambos dioses como por ejemplo encontramos en otra *lex sacra* de Epidauro a finales del siglo V a.C. donde se regulan los sacrificios que se han de realizar a cada divinidad. Por el contrario, sí que llama la atención que a Apolo se le aplique el epíteto 'Maleatas'. Gracias a otros testimonios y a los restos arqueológicos que descubrió Kavvadias, los estudiosos han podido llegar a la conclusión de que en un primer momento en la Argólide existía un culto a Maleatas, cuyo ámbito de actuación era la curación de las enfermedades. En un segundo paso, sobre éste

se impuso Apolo, absorbiendo el nombre al suyo a modo de epíteto y posteriormente, éste Apolo Maletas fue desplazado por Asclepio [3]. Sin embargo, Isilo nos presenta una versión distinta sobre el origen del epíteto 'Maleatas' y que más adelante trataremos.

La segunda parte ya hemos comentado que es una loa del sistema aristocrático y de la aristocracia como el mejor gobierno y como el mejor prototipo de hombre que lleva a la ciudad a la felicidad. Manifiesta que va a exponer una ley (ὁ νόμος) y que esa ley no va contra la voluntad de los dioses (ἔγεντο δ' οὐκ ἄνευ θεῶν), que nos lleva a la importancia de la sanción divina a la hora de promulgar leyes nuevas, un aspecto en el que más adelante se ahondará.

En el comienzo de la tercera parte leemos τονδ' ἰαρόν νόμον), es decir 'esta ley sagrada' o si se prefiere 'esta *lex sacra*', con la particularidad que nos dice ἦυρεν, verbo cuyo significado más frecuente es 'encontrar', aunque también significa 'inventar' o 'descubrir' [4]. Con este último significado, Kolde [5] subraya el epíteto εὑρετής que se aplica a hombres y dioses que han hecho un descubrimiento trascendental para la humanidad, y que muy bien, dado el tono del poema, podría tener este significado en este pasaje dicha forma verbal.

Esta misma autora [6] recoge de un pasaje de las *Leyes* [7] de Platón una forma del verbo εὑρίσκω con el sentido de 'descubrir'. En este pasaje se nos dice que Licurgo descubrió la caza con vistas a la guerra (τὴν θήραν ηὗρεν) una atribución que también confirma Jenofonte [8]. Parece, pues, que debemos entender que Isilo pretende equiparar esta ley a un gran descubrimiento benigno para la humanidad, en este caso para la ciudad de Epidauro.

En la cuarta parte, el aspecto innovador más llamativo es el del epíteto Maleatas, como hemos adelantado al principio de este trabajo. Para explicarlo recurre a que un tal Malo fue quien fundó un templo a Apolo y el primero en celebrar sacrificios en su honor. Esta es la primera referencia que tenemos a este personaje, que en la versión del mito de Asclepio, que nos va a presenta Isilo, tiene su lugar.

---

(3) Conservamos una inscripción muy interesante que nos sirve para establecer cuándo se produjo esa fusión. En el *Asklepeion* del Pireo, de fundación epidauria (IG V 1, 213) del s. IV a.C., donde Maleatas aparece claramente diferenciado de Apolo, por tanto, la fusión se tuvo que producir en Epidauro después de la fundación del *Asklepeion* del Pireo.

(4) El famoso *eureka* de Arquímedes es el perfecto de este verbo, circunstancia que nos plantea esa cercanía de significado en algunos contextos entre 'encontrar' y 'descubrir'.

(5) (2003) p. 71.

(6) (2003) pp. 71-72.

(7) 1, 633b2.

(8) *Lac.* 4, 7.

La referencia al culto de Trica (Tesalia) también tiene una pretensión clara por parte de Isilo. A pesar del gran auge que tuvo el culto de Asclepio en Epidauro, el origen del culto tiene lugar en Tesalia, siendo luego importado a Epidauro donde fue adoptado. Isilo pretende en este caso invertir el proceso y explicar que el culto de Asclepio que se realiza en Trica fue importado de Epidauro. Es decir, la pretensión clara del poeta es 'nacionalizar' el culto de Asclepio.

En la quinta parte —recordemos que escrita en prosa— Isilo vuelve a aparecer en primera persona. Nos cuenta cómo se consultó al oráculo de Delfos por petición suya si debía incluir un peán compuesto para honrar a Asclepio. Otra vez nos encontramos con esa necesidad de la sanción divina.

La causa de que necesite esa sanción divina la encontramos en la sexta parte donde en dicho peán, Isilo nos presenta variantes del mito de Asclepio.

¿Cuál es el mito de Asclepio? Como tantas veces sucede en el mundo griego, nos encontramos con diversas versiones. Dependiendo de la versión, Asclepio es hijo de Apolo y de Arsínoe o de Corónide. En la versión epidauria, la madre era Corónide, hija de Flegias, rey tesalio. Flegias marchó al Peloponeso para preparar una invasión. Su hija, que había sido seducida por Apolo y del que estaba embarazada, lo acompañó y en Epidauro dio a luz a Asclepio.

Según Isilo, Malo, del que ya hemos hablado antes, se casó con la musa Erato y tuvo a Cleofema que se casó con Flegias, que habitaba en Epidauro. De Flegias nació Egle, que por su belleza fue llamada después Corónide, de quien se enamoró Apolo y ambos tuvieron a Asclepio.

La pretensión clara de la reelaboración del relato mítico no es otra que la de eliminar todo rastro tesalio del mito. De nuevo nos encontramos con una innovación, de ahí la necesidad de insistir en esa sanción de la divinidad que da autoridad a lo que dice porque es verdad: él es un transmisor de la voluntad divina.

La séptima y última parte es el relato de un milagro de Asclepio, que se debe situar a modo de los *iamata*, inscripciones donde los fieles sanados recogen los milagros de la divinidad. En este caso Isilo recurre a un fondo histórico en su relato: la ayuda que prestó Asclepio a los espartanos cuando fueron atacados por Filipo. Este ejemplo se ha relacionado con esas ideas aristocráticas de Isilo.

En efecto, no hay duda de que Isilo, debido a sus ideas aristocráticas, siente predilección por Esparta, cuyo régimen era aristocrático. En este sentido hemos de comprender los diferentes ecos de la poesía de Tirteo, quien recogía en sus poesías ese espíritu aristocrático de Esparta, que hallamos en

Isilo. Por ejemplo en esta parte hace uso del sintagma εὐρυχόρου Λακεδαίμονος en la línea 77 que enseguida nos recuerda a este poeta. Sin embargo, se ha prestado poca atención a la figura de Licurgo que menciona el poeta en esta parte. Licurgo, el gran rey y legislador lacedemonio, paradigma de las ideas aristocráticas. En mi opinión, Isilo menciona esta figura, porque es su modelo y quiere establecer una comparación con él, que propone una nueva ley sagrada y, como Licurgo, recurre al oráculo de Delfos para buscar la sanción de la divinidad. Y es más, otro aspecto en el que sigue el ejemplo de Licurgo es en el hecho de que los participantes tengan que llevar los cabellos largos, cosa que Licurgo ordenaba que así se llevaran a la hora del combate armado [9].

Por último, tenemos que reseñar que Kolde [10] pone en relación este encuentro de Isilo y Apolo con la iniciación poética. Esta autora establece paralelos entre la iniciación del poeta Filípides quien se encontró con el dios Pan en Arcadia, donde el dios le transmitió un mensaje al igual que le sucede a Isilo con Asclepio.

CONCLUSIÓN

La composición de Isilo nace con el firme propósito de ser inscrita para que pueda ser leída por todos los que fueran capaces, es decir, está concebida para su exposición pública.

En el mundo griego el poeta gozaba de un *status* especial al considerarse la poesía como una inspiración divina, incluso algunos autores griegos creían que el poeta era un mero transmisor de la voluntad de la divinidad. De ahí que el poeta griego innovara en los mitos [11], pues tenía la autoridad para ello. En esta tradición hay que situar este poema y una explicación de por qué nos presenta una *lex sacra* en verso. Sin embargo, como hemos visto, para legitimar aún más esta inscripción constantemente recurre a la mención de la sanción divina, mostrándose cual un mero transmisor como lo demuestra la fase 'descubrí esta ley sagrada por destino divino' o cuando en la séptima parte relata la epifanía de Asclepio donde dice que va a transmitir lo que le pidió el dios.

En conclusión nos encontramos ante una inscripción propagandística desde el punto de vista religioso y político, donde Isilo tiene como paradigma

(9) Xen. *Lac* 11,3.
(10) *Op. cit.,* p. 277.
(11) Efectivamente el poeta tenía la autoridad para innovar en los mitos, pero en última instancia tenía que tener el parabién de los dioses y héroes. Es muy conocida la anécdota del poeta Estesícoro que se quedó ciego tras contar en un poema una versión de los hechos de Helena y como éstos no eran verdaderos, ésta le castigó con la ceguera hasta que contara la verdad.

la tradición espartana de la vinculación político-religiosa y donde nos presenta una serie de innovaciones, innovaciones que necesita legitimar mediante esa reiteración en la sanción divina. Desde ese punto de vista propagandístico debemos observar el contenido de las diversas partes, donde cada una sirve para justificar las innovaciones, encontrando que a pesar de la diferencia establecida en cada parte, hallamos en el fondo una unidad muy clara y una pretensión de crear un culto oficial que se perpetúa en el tiempo, pues era una ley sagrada impuesta por la divinidad.

Bibliografía

Edelstein, Emma, J. - Edelstein, ludwig (1998), *Asclepius. Collection and Intepretation of the Testimonies,* Baltimore-London.

Kolde, antje (2003), *Politique et religión chez Isyllos d'Épidaure,* Basel, Schwabe & Co.

Lupu, Eran (2005), *Greek sacred law : a collection of new documents*, Leiden, Brill.

Riethmüller, Jürgen W. (2005), *Asklepios. Heiligtümer und Kulte,* Heidelberg.

Rougemont, georges (1977), *Lois sacrées et règlements religieux*, Athènes.

Solimano, Giannina (1976), *Asclepio : le aree del mito*, Genova.

Suárez de la torre, Emilio, "Il mito e il culto di Asclepio in Grecia in età classica ed ellenistico-romana", en *Il culto di Asclepio nell' Area Mediterranea (Atti del Covegno di Agrigento, 20-22 novembre 2005)*, pp. 31-52, (en prensa).

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1886), *Isyllos von Epidauros*, Berlin.

La colección de los papiros mágicos griegos como *corpus delicti:* las prácticas mágicas y religiosas proscritas en el Bajo Imperio(*)

Alejandro GARCÍA MOLINOS

Universidad de Valladolid

Uno de los rasgos característicos de los últimos siglos del Imperio Romano fue la constante intervención del poder estatal en los asuntos religiosos. Dicha injerencia se realizó en parte a través de la prohibición de prácticas consideradas supersticiosas o, de forma más general, nocivas, como fue el caso del maniqueísmo o, en la época de Diocleciano, del cristianismo, que, sin embargo, gozaría tan sólo unos años después, a partir de Constantino, del apoyo del Estado (1). El propósito de este trabajo es justamente indagar un aspecto específico de las medidas represoras en el ámbito religioso promulgadas a lo largo de los siglos IV y V, concretamente las leyes dictadas contra la magia.

Vaya por delante que la oposición a la hechicería no constituía una novedad en Roma; al contrario, las iniciativas en contra de determinadas creencias religiosas o mágicas contaban ya con precedentes antiguos (2). No obstante, a este respecto existen dos diferencias fundamentales entre la época que nos interesa y las anteriores. La primera se refiere a la naturaleza de las acciones emprendidas: mientras que las leyes de los siglos IV y V proscriben taxativa y razonadamente la magia y las actividades similares insistiendo en su carácter intrínsecamente perverso, las noticias que tenemos de los siglos anteriores refieren casi exclusivamente iniciativas aisladas contra prácticas concretas. Es cierto que se sabe de algunas leyes de época republicana

(*) Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación FF2008-05239 subvencionado por el MCI.

(1) Un estudio general (y de plena vigencia) de la censura en esta época puede encontrarse en L. GIL (1961), pp. 317-537

(2) DESANTI (1990), recopila ordenadamente una gran cantidad de noticias sobre procesos y leyes contra algunas prácticas supersticiosas relacionadas con la adivinación desde los comienzos de Roma.

que prohibían ciertas prácticas mágicas, pero tampoco ellas incidían de manera unívoca en el carácter ilegal de la hechicería, como lo hacen las *constitutiones* de la época bajoimperial [3]. La segunda diferencia es cuantitativa: la concentración de leyes de los siglos IV y V d.C. es extraordinaria (16 leyes en 115 años) comparada con la registrada anteriormente.

Las leyes contra la magia conocidas de los siglos IV y V d.C. se conservan principalmente en el *Codex Theodosianus*, que contiene 15 *constitutiones* contra dicha actividad [4]. A ellas hay que añadir una más promulgada en el año 294 por los Emperadores Diocleciano y Maximiano y recogida en el *Codex Iustinianus,* en la que se establece el carácter ilegal de la astrología y el legal de la geometría [5]. Estas leyes antimágicas abarcan desde el año 294 hasta el 409 y su severidad, salvo algunas excepciones, va *in crescendo,* de manera que cuanto más tardía es la ley, tanto mayor es la intolerancia que muestra con la actividad que proscribe. Constituyen en sí un claro testimonio de la tenacidad con la que los sucesivos emperadores trataron de eliminar la hechicería y otras prácticas que consideraban afines. En efecto, en las *Constitutiones Principis* a las que nos referimos, la magia aparece equiparada a otro tipo de creencias religiosas que se tenían por erróneas y peligrosas, ya fueran de creación reciente, como el ya mencionado maniqueísmo, o pertenecieran a la más vetusta tradición romana, como el arte augural o la haruspicina [6]. Éste hecho no es de extrañar, pues el término *magia* y sus derivados tenían un carácter impreciso en latín, similar al que también tienen en el español actual, y no delimitaban con claridad a qué se referían. *"Magia"* y *"magus"* eran, más bien, palabras que englobaban tradicionalmente toda una serie de actividades diversas y por ese motivo en las leyes a me-

---

(3) Principalmente la Ley de las Doce Tablas, de la que se conocen un fragmento que prohíbe apropiarse por artes mágicas de la cosecha de otros (Seneca, *Nat.* IV, 7.2; Plinio *N.H.* XXVIII, 17; Servio *Ec.* VIII, 99, cf. Rives [2002]) y la *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, promulgada en la época de Sila en el 81 a.C. Cf. sobre esta ley FERARRY (1991) y RIVES (2006). El hecho de que, más allá de reprimir brotes aislados de tal o cual superstición (a menudo, en el caso de Roma, por intereses políticos), se considere una determinada práctica injusta y por lo tanto ilegal tiene gran importancia desde el punto de vista del derecho, como explica FÖGEN (1997), ya que la represión, incluso si se apoya en leyes, tiene un carácter temporal, la noción de justo e injusto, en cambio, es duradera. Sobre este tema, cf. también PHILLIPS III (1991).

(4) Las leyes contra la magia *sensu stricto* son C.*Th.* 9.16.1-12; sin embargo, para estudiar la persecución de dicha actividad, conviene tener en cuenta tres más:16.10.2; 16.10.7 y 16.10.12.1.

(5) *C.* 9.18.2. El Códice Justiniano incluye asimismo las leyes del Teodosiano.

(6) Cf. por ejemplo *C.Th.* 9.16.4, promulgada por Constancio el 25 de enero del 357, donde se equipara a haruspices, astrólogos *(mathematici),* adivinos *(harioli),* augures, caldeos, magos y *malefici*. En *C.Th.* 9.16.6, promulgada por el mismo Emperador, también se considera conjuntamente a magos, harúspices, adivinos augures y matemáticos, así como a los intérpretes de sueños.En *C.Th.* 16.5.3, promulgada por Valentiniano y Valente, se decreta la incautación de los locales donde enseñan sus doctrinas los "maniqueos y gente de ese tipo" *(Manichaeorum conventus vel turba huiusmodi),* lo cual debe de referirse a los mencionados en la anterior *constitutio.*

nudo se especifica a qué se refiere en cada caso el término "magia", "mago" o "mágico" (7). Entre dichas prácticas, algunas habían sido consideradas desde siempre como propias de los *malefici:* es el caso de los encantamientos amorosos o las maldiciones. A ellas se añadió tardíamente la adivinación (8). Fue ésta precisamente la actividad que con más pertinacia se trató de prohibir y a la que con mayor contumacia debían de recurrir los habitantes del Imperio. Las leyes la censuran en todas sus modalidades, si bien algunas de ellas son aún permisivas con la haruspicina en vista de su larga tradición en Roma (9). Así, dos *constitutiones* de Constantino prohíben el ejercicio de la disciplina etrusca en privado, pero lo permiten en público (10); Constancio la prohibió años después (11) y Valentiniano, Valente y Graciano la volvieron a legalizar temporalmente (12).

También los encantamientos a los que nos hemos referido antes (los maleficios y los amarres amorosos) fueron perseguidos con denuedo. Aparte de estoscasos, existen leyes que condenan todo tipo de práctica mágica en general (13). Resulta natural, por lo demás, que se hiciera hincapié en proscribir la que podríamos denominar "magia negra", puesto que busca dañar a las personas contra las que va dirigida. Curiosamente, la adivinación pasó a figurar dentro de este grupo, al parecer porque existía la sospecha constante de que a quien quería saber algo del futuro lo movían malas intenciones. De hecho, la práctica que con más insistencia se veda en el Códice Teodosiano es la consulta adivinatoria sobre la salud del Emperador, considerada como delito de lesa majestad debido a las alteraciones que podía llegar a causar en el orden del Imperio. Es comprensible, por otra parte, que no se cargaran tanto las tintas contra la magia blanca, la cual es incluso permitida *expressis verbis* en una ley de Constantino y no sería ilegal hasta tiempos del Emperador bizantino León VI (14), en una época en la que ya no se trataba de vedar

(7) Cf. *C.Th.* 9.16.3; 9.16.4; 9.16.5; 9.16.6; 9.16.7. En algunas ocasiones el término "magia" o sus derivados ni siquiera aparecen y se menciona directamente la actividad concreta.

(8) Sobre la concepción de la adivinación como una práctica mágica y el momento en que se produjo, cf. Graf (1999). De hecho, Grodzynski, D. (1974) considera la completa asimilación de la adivinación a la magia uno de los aspectos más llamativos de estas leyes.

(9) Sobre el caso concreto de la haruspicina, véase Montero (1991). Los harúspices estaban estrechamente ligados a la tradición republicana y según el emperador tuviera mejores o peores relaciones con esta institución, las sanciones que recaían sobre ellos eran más o menos severas.

(10) *C.Th.* 9.16.1 y 2. Grodzynski (1974) subraya oportunamente la continua distinción entre las prácticas adivinatorias oficiadas en público y las celebradas en privado a la que hacen referencia las leyes tardoantiguas. No hace falta decir que las que tenían lugar a la vista de todos resultaban menos sospechosas a los ojos de las autoridades.

(11) *C.Th.* 9.16.4, del año 357.

(12) *C.Th.*, 9.16.9, del año 371.

(13) *C.Th.* 9.16.7 y 9.16.11.

(14) Respectivamente *C.Th.* 9.16.3 y *Novella* 65.

lo que se consideraba un peligro público, sino de imponer la visión del mundo propia del cristianismo, según la cual quien realiza ritos mágicos trata con el demonio [15].

Las penas decretadas para quien cometiera algún delito de esta clase son las más graves, es decir, el destierro [16], la tortura [17] o la muerte [18]; deben ser además considerados los convictos por este tipo de crimen como enemigos públicos o de la humanidad [19]. No en vano el *crimen magiae* figuraban entre los cinco más graves junto con el homicidio, el envenenamiento, el adulterio y la violación, por encima de los cuales sólo estaba el delito de lesa majestad, en el que, como hemos visto, podían llegar a incurrir los adivinos que consultaran *de salute principis* [20].

Ahora bien, aparte del testimonio de las leyes que prohíben, se conserva de esta época otro tipo de documentos que constituyen una fuente de gran valor para el estudio de la represión de la magia en el Bajo Imperio. Se trata de la colección de los *Papyri Graecae Magicae,* un corpus de papiros que contienen principalmente instrucciones de cómo realizar determinados hechizos que en gran medida coinciden precisamente y hasta en los detalles con los que las leyes vedan. Dado el elevado número de documentos que componen el corpus de *PGM*, que constan de alrededor de una centena de documentos, a los que hay que añadir algunas decenas más publicadas posteriormente, resultará inviable en el espacio del que dispongo ir analizando qué leyes se violan encantamiento por encantamiento. Me atrevería a decir que en casi todos y cada uno de ellos se infringe al menos una, sin ser infrecuente que se contravengan varias. Un ejemplo de ello puede ser el papiro I de la colección. Se trata de un documento de más de 350 líneas que contiene instrucciones para realizar varios hechizos con distinto fin. El primero de ellos consiste en una práctica para conseguir un *demon páredros*, o sea, una especie de espíritu ayudante que "te revelará todo" (I, 1). Constatamos ya, por lo tanto, que la práctica contraviene las leyes contra la adivinación, principalmente *C.Th.* 9.16.4, porque su objetivo es conocer el futuro u otros hechos desconocidos. Se describe a continuación el ritual que debe realizarse para efectuar con éxito el encantamiento. En las líneas 5-6 se lee "ahoga un halcón en leche de una vaca negra mezclada con miel ática", lo cual infringe las leyes

(15) Sobre este asunto, vease FÖGEN (1995).
(16) Cf. *C.Th.* 9.16.1; 9.16.12.
(17) Cf. *C.Th.* 9.16.6, donde se establece la tortura como castigo por el crimen de magia incluso para los altos cargos.
(18) Cf. *C.Th.* 9.16.5; 9.16.7; 9.16.8; 9.16.11. Para una valoración de la pena de muerte dentro del Códice Teodosiano, véase GRODZYNSKI (1974).
(19) Cf. *C.Th.* 9.16.11. Veáse al respecto FÖGEN (1997), pp. 242 y ss.
(20) Cf. *C.Th* 9.38.4 y 9.38.7 y GRODZYNSKI (1974) pp. 272 y s.

C.Th. 16.10.2, 16.10.7 y 16.10.12.1, por las que se prohíben todo tipo de sacrificios y especialmente aquéllos realizados con fines adivinatorios.

La siguiente práctica del papiro I persigue el mismo fin que la primera, pero el proceso es diferente. En ella se especifica que hay que subir de noche a una habitación elevada (de un segundo piso, se entiende) para realizar el rito. El hecho de llevar a cabo una práctica a horas intempestivas va en contra de *C.Th.* 9.16.7, que proscribe cualquier ritual nocturno. En cuanto a la habitación, todo hace pensar que lo normal es que el oficiante use una de su propia casa, puesto que se trata de conseguir un demon para uso personal. En caso contrario, también se violaría *C.Th.* 9.16.1, especialmente tal como figura en el Códice de Justiniano 9.18.3, que prohíbe a harúspices y demás sacerdotes de ese tipo entrar en casas ajenas [21]. Después de informar de las fórmulas con las que atraer al demon, se enumeran sus capacidades. Entre ellas están "atraer mujeres y hombres" (I, 99), sin duda con fines eróticos, y "destruir y destrozar" (I, 100), que atentarían contra la *constitutio* 9.16.3, que condena a aquéllos que con artes mágicas conviertan a personas púdicas en lujuriosas y maquinen calamidades contra otros. Por otro lado, esta misma ley va acompañada al final de una *interpretatio* donde se establece que también han de ser castigados los *immissores tempestatum* (la práctica de provocar buen tiempo para que la cosecha sea fructífera se permite en la *constitutio*; el intérprete debió de entender que por el contrario quienes crean tormentas debían ser equiparados a quienes obran con fines maliciosos). En virtud de esta interpretación también sería delito utilizar la capacidad del demon asesor para "levantar vientos de la tierra" (I, 100). En la línea 189, por último, se precisa que el demon puede predecir si un enfermo morirá o vivirá con una precisión máxima: es capaz de determinar el día exacto del fallecimiento. De entre las prácticas adivinatorias, son éstas precisamente las condenadas con mayor rigor, especialmente si el individuo sobre cuya salud se consulta es el Emperador. Esta práctica se reprueba en *C.Th.* 16.10.12.1 y se comenta en la *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*, 5.21.3.

Basta por lo tanto con leer los dos primeros hechizos de *PGM* para comprobar cómo pueden quebrantarse las leyes contra la magia hasta de siete maneras diferentes. Prácticamente, podríamos decir, de todas las formas posibles. Ello no supone en absoluto una excepción, sino que tal es el tenor general de la colección. El único delito de los contemplados por las leyes de la época para el que estas dos primeras prácticas no dan instrucciones

(21) Si en este hechizo no queda muy clara la necesidad de traspasar umbrales ajenos, hay otros que no dejan duda: se trata de los encantamientos para que un taller o una tienda tenga éxito, que sin duda el mago haría por encargo de artesanos o tenderos. Cf. por ejemplo *PGM*, IV, 2373-2440; VIII, 59; XII, 104.

(aparte del de realizar en un templo maleficios, de la que sin embargo puede encontrarse un magnífico ejemplo en *PGM*, IV, 3125-71) es el de invocar a muertos con intención aviesa, proscrito por *C.Th*. 9.16.5. No quiere ello decir, ni mucho menos, que en otros hechizos de *PGM* no se diga cómo realizar este crimen contra natura. Se conservan, de hecho, varios ejemplos de hechizos donde intervienen los muertos, por ejemplo IV, 1928-2139. Se trata cómo invocar al espíritu de un muerto para fines diversos, por un lado proféticos, por otro dañinos. Tanto la invocación del muerto (2032-2033: ἐξορκίζω σε, νεκύδαιμων) como la capacidad nociva del mismo (2077-2078: κατακλίνει ... καὶ κατέχει) son claros, no lo son tanto las alusiones a los despojos de cadáver que debían usarse en el ritual, a lo que se alude sólo veladamente (1952-1970) [22]. No quisiera concluir este repaso de los tipos de prácticas prohibidos contenidas en *PGM* sin resaltar un detalle pintoresco. Se trata de la alusión en la *constitutio* 9.16.11 a los aurigas de las carreras de carros. Se ordena en la misma que quien sepa de algún mago debe delatarlo a las autoridades correspondientes para que éstas tomen las medidas oportunas. Dispone la ley a continuación que si algún auriga o cualquier otra persona tomara la justicia por su mano, será condenado a muerte, por recaer sobre él una doble sospecha: la de querer sustraer al mago de las autoridades para que no revele a sus cómplices y la de haber usado el pretexto de la magia para una venganza personal. Pues bien, la mención explícita de los *agitatores* o aurigas se debe sin duda a la frecuencia con que ese gremio se servía de hechizos mágicos para asegurarse los triunfos en el circo. En los papiros mágicos se conservan, de hecho, algunos de esos encantamientos para perjudicar a los oponentes en las carreras de carros: II, 1-165; VII, 390-3 y XXVII.

Es un hecho, por lo tanto, que los papiros mágicos están repletos de las actividades prohibidas por la leyes. Sin duda, quien decidiera poner en práctica lo que allí se explica, podría ser denunciado y condenado por un crimen de magia. Ahora bien, existe la posibilidad de que los dueños de los grimorios que conservamos fueran simplemente personas curiosas con un interés más o menos erudito en la magia, como opinan algunos estudiosos del tema [23]. Lo cierto es que, aun en ese supuesto, el pose-edor de libros de esa clase también incurriría en un delito de la misma naturaleza, puesto que *C.Th.* 9.16.3 prohíbe el mero conocimiento *(scientia)* de la magia. Sobre este punto debió de haber en algún momento controversia, tal como informan los juris-

(22) FARAONE (2005) estudia en detalle cómo el escriba de esta práctica trató de velar las alusiones a muertos o cementerios, debido precisamente (según el autor) a la severidad del castigo a quienes re-alizaran una necromancia.

(23) Cf. por ejemplo GRAF (1997), p. 4, nota 7.

prudentes [24]; lo que está claro, sin embargo, es que en la época en que la ley fue promulgada (y en la que la *Collatio* fue recopilada) se castigaba el mero conocimiento de la magia e incluso la mera tenencia de libros mágicos, tal como establece *C.Th*. 9.16.12, según la cual los poseedores de grimorios debían quemarlos ante los obispos y convertirse, so pena de destierro [25].

En definitiva, la existencia de los Papiros Mágicos demuestra que los empe-radores de los siglos IV y comienzos del V d.C. legislaron de forma realista contra prácticas mágica que realmente eran realizadas. Como testimonio histórico consti-tuyen un verdadero *corpus delicti* que complementa las obras de los historiadores de la época que tratan el tema de la gran difusión de la magia [26]. El estudio de la represión de ésta debe, consecuentemente, tener en cuenta estas tres fuentes para hacerse una idea lo más completa posible del fenómeno, que puede ser visto desde tres puntos de vista: el del legislador (a través de las leyes conservadas en los Códices Teodosiano y Justiniano), el del delincuente (a través de los papiros mágicos) y el del historiador.

Bibliografía

Desanti, L. (1990), Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. *Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milán

Escribano Paño, M.V. (2007), "La quema de libros heréticos en el *Codex Theodosianus*, XVI, 5", en Montero S. y Cardete M.C. (eds.) *Religión y sliencio : el silencio en las religiones antiguas*, Madrid.

Faraone, C.A. (2005), "Necromancy Goes Underground: the Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (*PGM* IV, 1928-2144)" en Johnston, S.I. y Struck, P.T. (eds.) *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden y Boston, pp. 255-282.

Fernández, G. (1998), "La magia en el siglo IV de la era cristiana y su reflejo en las *rerum gestarum* de Amiano Marcelino", en González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Romanización y cristianismo en la Siria mesopotámica*, Murcia.

Ferrary, J.-L. (1991), "Lex Cornelia de sicariis et veneficis", *Athenaeum* 79, pp. 417-434.

---

(24) *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, 15.2.2 citando a Ulpiano nos informa de que "se consultó si el conocimiento de hombres de ese tipo (es decir, magos y afines) debía castigarse o sólo su ejercicio y actividad. Y en verdad entre los antiguos se decía que era su actividad, no su conocimiento lo que estaba prohibido; posteriormente se cambió".

(25) Cf. también Teja (2008) y Escribano Paño (2007). Ya Septimio Severo recorrió todo Egipto requisando libros sagrados, que después encerró en el sepulcro de Alejandro Magno, para que nadie pudiera leerlos: Dión Casio, LXXVIII, 15.

(26) El historiador que más información ofrece a este respecto es Amiano Marcelino. Cf. sobre el tratamiento de la magia en este historiador Santos Yanguas (1979) y Fernández (1998).

FÖGEN, M.Th. (1995), "Balsamon on Magic: from Roman Secular Law to Byzantine Canon Law" en MAGUIRE, H. (ed.), *Byzantine Magic*, Washington

— (1997), *Die Enteignung der Wahrsager*, Frankfurt am Main.

GIL, L. (1961), *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, (reimpr. 2007).

GRAF, F. (1999) "Magic and Divination", en MONTGOMERY, J. y BERGEN, TH. (eds.), *The World of Ancient Magic*, pp. 283-298.

— (1997), *Magic in the Ancient World*, Harvard.

GRODZYNSKI, D. (1974), "Par la bouche de l'empereur", en Vernant, P. *et alii* (eds.) *Divination et rationalité*, París.

MONTERO, S. (1991), *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices 193 d.C.-408 d.C.*, Bruselas.

PHILLIPS III, C.R. (1991), "*Nullum crimen sine lege*: Socioreligious Sanctions on Magic", en FARAONE, C.A. Y OBBINK, D. (eds.), *Magika Hiera*, Oxford, pp. 260-276.

RIVES, J.B. (2006), "Magic, Religion and Law: The Case of the *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*", en ANDO, C. y RÜPKE, J. (eds.) *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, pp. 47-67.

— (2002), "Magic in the XII Tables Revisited", *CQ* 52, pp. 270-290.

SANTOS YANGUAS, N. (1979), "Presagios, adivinación y magia en Amiano Marcelino", *Helmantica* 30, pp. 5-49.

TEJA, R. (2008), "La quema de libros de magia como forma de represión religiosa y política en el Imperio cristiano", *Bandue* 2, pp. 73-100.

Actuación de los magistrados en la introducción de cultos orientales en la Roma Antigua

Rosa SIERRA DEL MOLINO - Israel CAMPOS MÉNDEZ
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

INTRODUCCIÓN

La religión y todo lo que estaba asociado a su práctica, reportaba para los romanos una serie de implicaciones de carácter político que superaban el ámbito de lo individual, para afectar a todo el colectivo de ciudadanos que formaban la Urbe. El conjunto de creencias y prácticas que conformaban los cultos propios romanos, formaban parte de la *mos maiorum,* y, por tanto, su preservación y buen funcionamiento debía ser considerado una obligación de cada individuo, y aún más, de las autoridades que estaban al frente del gobierno (Watson [1992] 58). A esto debemos sumar el hecho de que en Roma, no existió una clara distinción entre el ejercicio de una magistratura política y el desempeño de una función sacerdotal pública. Al contrario, una gran cantidad de los cargos sacerdotales eran considerados, al igual que otros cargos políticos, una "obligación" y un "honor", y entraban dentro de la dinámica de elección y sorteo que los designaba y renovaba periódicamente. Por tanto, dentro de las competencias que asumían las instituciones de gobierno de los romanos se encontraba presente la responsabilidad de velar por el cumplimiento de las tradiciones religiosas (Ampolo [1996] 68), el respeto a los dioses, el buen orden en las ceremonias y el mantenimiento de la *pax deorum*. Estos aspectos enunciados tienen, en principio, una clara proyección *ad intra*; es decir, están en relación con la clara necesidad de mantener las propias prácticas religiosas tradicionales, que formaban parte del patrimonio cultural que definía a la sociedad romana. Por otra parte, en todo momento existió un control efectivo por parte de las autoridades romanas por controlar los procesos de introducción de cultos y religiones foráneas dentro del marco

religioso romano, el cual se manifestó frecuentemente a través de normas legislativas que supusieron una expresión de esa relación entre Religión y Derecho.

A través de la información que nos proporcionan fuentes variadas conocemos también la actitud que manifestaron estas mismas autoridades romanas ante el proceso de introducción de determinadas prácticas religiosas. Analizaremos en esta comunicación las diferentes respuestas que se dieron en determinados momentos a la difusión del culto de Baco, el culto de la diosa Cibeles y el culto de Isis, concretadas en los obstáculos de cierta consideración que experimentaron en determinados momentos. Nuestro interés no se reduce a limitarnos a constatar estos hechos, sino que trataremos de analizar la manera en que se concretó la persecución y rechazo a estos cultos, centrando nuestra atención en el papel que desempeñaron "aquellos hombres tan entendidos en todo lo concerniente al derecho divino y humano" que mencionaba Plinio (31.16.8-9), a través de una acción legislativa precisa y la actuación que tuvieron los magistrados romanos en cada momento, como agentes encargados de hacer cumplir esas leyes.

EL CULTO DE CIBELES

Posiblemente, el culto de la diosa frigia Cibeles debería estar entre las excepciones a lo que pretendemos analizar en esta comunicación. Si atendemos a la información que nos cuentan las fuentes clásicas, la introducción de la *Mater Deum Magna Idaea* en Roma se realiza a instancias de las propias autoridades políticas (LIV, 29.10.4-11; 29.14.5-14), que en respuesta a los libros sibilinos y ante la situación de incertidumbre militar de finales de la Segunda Guerra Púnica (204 a.C.), acuden a Asia Menor a importar el culto de esta divinidad a Roma (GRAILLOT [1912]; CARCOPINO [1941]; VERMASEREN [1977]; TURCAN [1989] 35-75). La recepción fue completamente oficial y desde un principio, esta divinidad obtiene el derecho de un templo en el *pomerium* y se convierte en una divinidad de carácter principalmente urbano. Sin embargo, superada la primera etapa de "urgencia vital" que había motivado la aceptación de esta divinidad, se comprobó que los rasgos fuertemente orientales que manifestaba el culto cibélico, provocaban ciertas suspicacias y recelos por parte del Senado y las autoridades encargadas de velar por la marcha de la religión en Roma. En particular, había dos elementos que recibieron una especial atención: la emasculación practicada por los sacerdotes cibélicos (los *galli*), y el modo en que se realizaban las procesiones en honor a esta diosa.

Para la mentalidad romana, la praxis de la mutilación sexual aunque ésta estuviera motivada por motivos religiosos, como era el caso de la cibélica (ER-

LICH [1991] 50-51; RINGROSE [2007] 499), representaba enormes escrúpulos (RUTTER [1968] 235). En primer lugar, porque una de las obligaciones del ciudadano era aportar hijos a Roma, y esto quedaba imposibilitado de forma permanente (frente a los periodos de castidad puntuales, que sí eran aceptados como nos señalan APULEYO [*Met*., XI, 6, 6-7], PROPERCIO [II,33A,1-2] o JENOFONTE DE ÉFESO [V, 4, 6]); por otra, porque la categoría de eunuco, era identificada en Roma con el estado de esclavitud (HOPKINS [1978] 172; GUYOT [1980]), y que situaba al hombre en un estatus incierto en cuanto a su hombría: *Tertium… semiviri genus habent* (PLIN. *Nat. Hist.* XI, 49) o *ab utroque sexu aut naturae origo aut clades corporis separavit* (CLAUD. MAMERT., *Gratiaum Act*. 19,4). Además, la jurisprudencia posterior concibió la castración como un equivalente al asesinato y además, fue asimilado a la circuncisión (*Digest*. 48,11.1; 48,3.4-5) Esto supuso que desde un principio se estableciera por parte de las autoridades romanas la total prohibición de la castración entre los ciudadanos romanos. Aunque no tenemos constancia de los decretos realizados al respecto en este periodo inicial del culto, sí existe información variada sobre el mantenimiento de esta prohibición durante épocas sucesivas. Esta circunstancia nos señala que en ningún momento varió la consideración negativa que desde la óptica romana tuvo el hecho de la emasculación; y, por otra, la consideración de que, a pesar de la prohibición, todavía se produjeran casos donde algún ciudadano hubiera optado por ofrecer su "masculinidad" a la diosa, como ofrenda de su fidelidad inviolable (ALVAR [2001] 191; ROLLER [1997] 549). En este sentido, los testimonios de prohibición de la castración por medio de decretos que conservamos están atribuidos por los autores que los han transmitido a tres emperadores del Alto Imperio: Domiciano, Nerva y Adriano. Suetonio (*Domit*. VII,2) menciona la siguiente disposición de Domiciano: *castrari mares vetuit; spadonum, qui residui apud mangones erant, pretia moderatus est*. Mientras que Dión Casio (67.2.3) señala que "prohibió que ninguna persona en el Imperio Romano pudiera ser castrada en adelante", precisando posteriormente "entre sus varias leyes se encuentran aquellas prohibiendo la castración de cualquier hombre, y el matrimonio entre cualquier hombre y su propia nieta" (68.2.4). En una fecha no especificada, el Digesto (48.8.4.2) atribuye a Adriano un endurecimiento de las leyes contra la castración. Si bien es cierto que en ninguna de las citas encontramos una vinculación explícita a la prohibición de la castración con el culto cibélico, sí resulta evidente que tales edictos imperiales están contemplando todas las posibles motivaciones que pudieron existir para la emasculación (no olvidemos la mención que hace Apuleyo (*Met*. VIII, 25), donde describe esta costumbre también entre los seguidores de la *Dea Siria*). La preocupación que este hecho suponía para el mantenimiento del orden social, político y religioso romano constituye una obligación para que diversos

emperadores deban insistir legislativamente y, finalmente, introduciendo la amenaza de la pena capital para frenar esta actividad.

Otro de los aspectos sobre los que tenemos constancia de una actuación legislativa en relación con el culto cibélico es el concerniente a la manera en que éste debía manifestarse de forma pública en Roma. No sólo el hecho particular del carácter eunuco del sacerdocio gálico suponía un elemento que chocaba con la mentalidad romana del siglo II a.C., sino también la manera en que se celebraban las procesiones y fiestas en honor a la diosa. Desde un principio, las autoridades romanas recluyeron a los seguidores de origen asiático de la diosa en el templo del Palatino, y controlaron de forma directa los contactos que los ciudadanos romanos podían tener con la forma oriental de expresión del culto cibélico. En este sentido, encontramos la referencia de Dionisio de Halicarnaso (2,19), aclarando las restricciones que las autoridades romanas han establecido en relación con las particularidades del culto a Cibeles.

Resulta evidente que por parte del Senado, a través del establecimiento de edictos y leyes se trata de prohibir la implicación directa de los ciudadanos romanos en la manifestación pública de un modo de celebración religiosa opuesto a la mentalidad y praxis romana. El atractivo de lo exótico, novedoso y orgiástico de las ceremonias vinculadas a la diosa Cibeles, ponen en alerta a los encargados de velar por las tradiciones religiosas romanas. Y para no contravenir la obligación contraída en respuesta a los oráculos sibilinos, las autoridades romanas se ven obligadas a reservar un espacio y un momento del año para el mantenimiento del culto tradicional oriental de la diosa, mientras que, también crean un modelo "romanizado" de mostrar el respeto a la diosa que les ha favorecido con la victoria frente al enemigo cartaginés.

EL ASUNTO DE LAS BACANALES

La cuestión del escándalo de las Bacanales ha sido uno de los aspectos que más han llamado la atención en la historiografía en relación con la actitud de control y represión que ejercieron los romanos con respecto a la introducción de cultos religiosos extranjeros. Si tomamos como referencia el largo y minucioso relato que nos ha dejado Tito Livio (31.8-19), se constata que en el año 186 a.C., se produjo en la ciudad de Roma y varios territorios de la península Itálica un enorme escándalo y revuelo, ante el descubrimiento por parte del cónsul Espurio Postumio Albino, que en torno al culto del dios Baco, se estaban realizando una serie de excesos que afectaban a los ámbitos de las costumbres sexuales y religiosas; este hecho fue considerado un *coniuratio* (SCHEID [1981] 158) que requirió la apertura de una *quaestio extraordina-*

ria, y fue resuelto con la aplicación de penas capitales, el encarcelamiento y el exilio de una gran cantidad de los implicados. Existe una bibliografía bastante extensa en relación con el análisis, no sólo del hecho mismo del escándalo de las bacanales del año 186 a.C. (Rousselle [1987]; Solveni [1989]; Bauman [1990]; Cazanove [2000]), sino también tratando de examinar las demás implicaciones de carácter político, religioso, moral, cultural e, incluso, de perspectiva de género (Pailler [1988]; D'Onofrio [2001]; Cova [1974] 82-109; Flower [2002] 79-98; Takacs [2000] 301-310; Sanahuja [1981] 143-152) que podían estar presentes en este acontecimiento. Disponemos también de un epígrafe que contiene uno de los edictos publicados por el Senado como parte de las acciones legislativas y judiciales que se llevaron a cabo para poner fin al affaire. Se trata de una tabla de bronce encontrada en el Tirol, Italia, en el año 1640 y que se conserva en Viena (CIL I, 581).

Si tomamos como referencia, tanto la información que nos proporciona Livio, como la que nos ofrece este edicto, comprobamos que en el transcurso de los acontecimientos relacionados con la cuestión del escándalo de las Bacanales, existió una movilización importante de las magistraturas romanas que tenían algún tipo de competencia en cuestiones religiosas. Esto nos indica hasta qué punto fue considerado un peligro para la seguridad del Estado este episodio, ya que para otros casos conocidos tan sólo fue necesaria la intervención de un magistrado concreto (Caerols [2006] 116; Watson [1992] 61). Nos encontramos con una intervención escalonada desde las más altas magistraturas, los cónsules, hasta la atribución de competencias a los ediles y cuestores urbanos. Es uno de los cónsules quien inicia las indagaciones (Liv. 31.9.1) y cuando presenta los hechos ante el Senado, éste atribuye a ambos cónsules la investigación acerca de las conspiraciones (Liv. 31.8.3) y el establecimiento de una *quaestio extraordinaria* (Liv. 31.14.6) para su resolución. Como fruto de esta intervención tenemos la elaboración de varios edictos donde se establecen las medidas que se van a tomar contra los participantes en estas prácticas religiosas. Es en este momento, cuando conocemos de la intervención de las demás magistraturas, que a través de estos edictos de los cónsules reciben las competencias precisas (Liv. 31.14.9-10): ediles curules, ediles de la plebe, los *triunviros* capitales y los *quinqueviros* auxiliares.

En esta primera fase de intervención gubernativa comprobamos que se han promulgado edictos y se ha movilizado a un número considerable de magistrados para poder asegurar el cumplimiento de las primeras disposiciones. La segunda fase también vendrá acompañada de medidas legislativas a través de la publicación de nuevos edictos y de senadoconsultos, como el que hemos mencionado arriba. Tras las detenciones y los interrogatorios, se realizaron las audiencias y juicios, donde fue precisa la intervención del pretor urbano y del peregrino (Liv. 31.18.1), además de obligar a los propios cón-

sules a desplazarse por determinados lugares a realizar en persona los procesos necesarios. De esta manera, bien a través de penas de cárcel o con la aplicación de la pena capital, quedó sofocada la crisis puntual. Vista esta reacción y con las medidas tan drásticas tomadas, podríamos pensar que una de las consecuencias que se desprendieron del asunto de las Bacanales del año 186 a.C. debió ser la prohibición total del culto de Baco en Roma. Al contrario, a lo que hemos asistido ha sido a una intervención puntual y quirúrgica hacia lo que se consideraba una práctica desviada de un culto extranjero, y que por afectar a elementos que superaban lo meramente religioso, hizo precisa una actuación tan enérgica y ejemplarizante. En el senadoconsulto encontrado en el Tirol, vemos desarrolladas algunas de las disposiciones que se establecieron para poder controlar cualquier otro tipo de exceso en relación con el culto de esta divinidad. En ningún caso se prohíbe la continuidad de su adoración y la erección de altares, siempre y cuando medie una autorización explícita del Pretor Urbano, quien además, habrá de presentar dicha petición ante el Senado con un quórum de no menos de cien senadores. Cualquier tipo de reunión para realizar ritos sagrados que de pudiera superar el número de cinco personas, debía contar también con la autorización del Pretor Urbano (LIV. 31.18.9). Comprobamos cómo fue precisa la elaboración de una legislación *ad hoc* para, por una parte resolver un problema puntual que se había producido tras la introducción de determinadas desviaciones en la práctica controlada de un culto extranjero; y, por otra, para permitir la continuidad de dicho culto a través de un control más directo de las magistraturas del Estado romano.

LA INTEGRACIÓN DEL CULTO DE ISIS EN ROMA

Se tiene constancia de la penetración del culto de Isis en Roma, en torno al paso del s. II al s. I a.C. (BUREL [1911]; LE CORSU [1977]; WITT [1971]; BECHER [1970] 81 90). Es en época de Sila, cuando se fundan los primeros *collegia* de pastóforos, en consonancia con un proceso de penetración sin obstáculos y que no responde a ninguna promoción oficial. Los fieles isíacos se reclutan, no sólo de esclavos y libertos orientales, sino de manera significativa entre los cuadros dirigentes de las aristocracias municipales de la Magna Grecia. Los primeros testimonios de intervención oficial en contra del culto isíaco, nos hablan de decretos senatoriales y de actuaciones de cónsules, a través de la prohibición de erigir altares en honor a la diosa: a este respecto, contamos con dos pasajes de Tertuliano (*Ad. Nat.* I,10.18; *Apol.* VI, 8), donde se describe la actuación de los cónsules Gabinio y Pisón, a inicios del año 58 a.C. El primero de ellos relata cómo el cónsul Gabinio ejecuta un decreto senato-

rial impidiendo la erección de altares isíacos, en contra de las peticiones que un grupo de devotos isíacos le hace durante la celebración de un sacrificio oficial. El segundo pone de manifiesto la motivación que lleva, tanto a Gabinio como a su colega Pisón, a no sólo derribar los altares, sino también expulsar de la ciudad a los dioses nilóticos: el celo por frenar la difusión de una *superstitio*, atribución propia de una magistratura como el consulado. Sin embargo, debemos atender al contexto político en el que se enmarca esta actuación consular. Así, en ese año se aprueba una ley que volvía a permitir la constitución de *collegia privata*, (Cotter [1996] 76), sin que fuera necesaria una autorización previa, circunstancia que favoreció la rápida formación de "grupos de presión" que intervendrán en los conflictos político-sociales que se están produciendo en Roma en ese periodo; en donde las fuentes destacan un aumento de los choques políticos de P. Clodio y sus círculos *(collegia)* contra los líderes más destacados del Senado romano (Turcan [1989] 91). Consideramos que esta circunstancia propicia una actitud de recelo y temor por parte del Senado hacia estas asociaciones, dada su relación con posibles episodios de alteración del orden. Cuando algunos seguidores de Isis quedan asociados a dicha percepción, como puede ser entendida la irrupción de los isíacos en el sacrificio realizado por Gabinio, se podría explicar, a nuestro entender, la contundencia y rapidez mostrada por el Senado y por los cónsules con la prohibición de la erección de los altares.

No obstante, a través de otros autores se puede comprobar que la eficacia de la medida antes mencionada, no logró el efecto deseado. De hecho, Dión Casio (XL,47.3), señala un decreto del Senado del año 54 a.C., por el que se ordena que sean destruidos los templos dedicados a Serapis e Isis, construidos por iniciativa privada. Cuatro años más tarde, según Valerio Máximo (I.3.4), nos encontramos con el cónsul Lucio Emilio Paulo, quien se desprende de su toga para, con sus propias manos, iniciar el derribo de un santuario a los dioses nilóticos. En el contexto de la Guerra Civil, durante el año 48 a.C., un nuevo episodio de represión contra el culto isíaco es presentado por Dión Casio (XLII, 26,1-2), como respuesta a una advertencia religiosa, por medio de un augurio. Sin embargo, los acontecimientos históricos nos revelan los motivos reales que podrían darnos una explicación sobre la intencionalidad de este augurio: la muerte de Pompeyo en Egipto y las dificultades por las que atraviesa César en Alejandría. De esta manera, resulta comprensible la aparición en determinados sectores políticos romanos, de una actitud hostil hacia todo aquello que representara a Egipto, que se proyecta en este caso sobre el culto de Isis. Este mismo sentimiento de rechazo, nos ayudaría a entender el por qué Dión Casio (LIII,2,4; LIV,6,6) refiere cómo Augusto primero (28 a.C.) y Agripa después (21 a.C), retoman las prohibiciones sobre los rituales egipcios, al impedir su celebración en el interior del *po-*

merium de Roma. Augusto y Agripa, sin duda, responden inicialmente al programa oficial de recuperación del *mos maiorum*, en el que la *religio*, debe imponerse sobre la *superstitio,* representada por los cultos extranjeros, entre los que destacaba de forma especial, Isis. Pero por debajo de esta razón pública, no podemos ignorar los motivos privados del *princeps*: el uso que Marco Antonio y Cleopatra hicieron de la iconografía isíaca, como instrumento de su poder en la parte oriental del imperio, durante la guerra. Parte de este odio pudo estar presente en el último episodio de persecución oficial contra Isis que acontece durante el mandato de Tiberio. Suetonio (*Tib*. 36) y Tácito (*Ann*. II,85.5) describen su actuación contra los cultos extranjeros, y de forma particular, contra el judaísmo y los ritos egipcios. En este caso, no se limita a prohibir los altares, sino que se ordena por medio de un decreto senatorial el exilio de una cantidad considerable de libertos que se confiesan isíacos. Además, tampoco podemos considerar "inocente" que el término que se utilice para referirse al culto de Isis sea el genérico de "ritos egipcios", puesto que parece que se subraya la procedencia geográfica de esta divinidad. En este contexto anti-isíaco, se podría insertar el relato consignado por Flavio Josefo (*Ant. Jud*. 18, 72), en el que describe el uso impropio y desmesurado que un *equites* romano, Decio Mundo, hace de los recursos del culto isíaco para obtener los favores de una matrona romana, Paulina. El descubrimiento de este mal uso religioso, provoca la intervención directa del emperador Tiberio, que tiene como resultado la orden de derribo del templo y que la imagen sea arrojada al río.

CONCLUSIONES

A través de los tres ejemplos religiosos aquí estudiados, Cibeles, Baco e Isis, se ha podido comprobar que la actuación legislativa y ejecutiva de los magistrados romanos, con independencia de su puesto en el *cursus honorum*, fue continua, responsable, rápida y tajante; lo cual no debe resultar sorprendente si entendemos que entre las motivaciones que están presentes en el ejercicio de cualquier magistratura romana, se encuentra ineludiblemente la obligación de velar y preservar el correcto funcionamiento y protección de la *religio*. No obstante, el hecho mismo de la cantidad de testimonios sobre la variedad y reiteración de estas actuaciones, sería un síntoma inequívoco de la insuficiencia o ineficacia de las medidas adoptadas en cada momento. El esfuerzo por parte de los sectores políticos romanos por frenar o controlar, estas nuevas ofertas religiosas, se manifestó a todas luces, infructuoso. La propia crisis de valores por la que atravesaba la religión oficial romana, favoreció un clima de receptividad propicia a la aceptación de otros ritos y cre-

encias que afluían a Roma, como resultado de la expansión territorial. Por todo ello, las medidas coercitivas impuestas por las autoridades romanas, no lograron reconducir el sentimiento religioso de la población.

Bibliografía

ALVAR, J. (2001), *La religiones orientales en el Imperio Romano,* Barcelona, Crítica.

AMPOLO, C. (1996), "Religión y Conflictos en Roma", en PÉREZ JIMÉNEZ, A., CRUZ ANDREOTTI, G. (eds.) *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo.* Madrid, Clásicas, pp. 67-80.

BAUMAN, R.A. (1992), *The suppression of the Bacchanals, in Women and Politics in Ancient Rome,* London, Routledge, pp. 35-37.

BECHER, I. (1970), "Der Isiskult in Rom, ein Kult der Kalbwelt ?" *ZÁS*, 96, 81- 90.

BUREL, J. (1911), *Isis y les Isiaques sous 1'Empire romain*, Paris, Bloud.

CAEROLS, J.J. (2006), "Sacriculi ac uates ceperant hominum mentes. (Liv. 25.1.8): Religión, Miedo y política en Roma", en URSO, G. (ed.) *Terror et Pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico.* Pisa, Edizione ETS, pp. 199-238.

CARCOPINO, J. (1941), "La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis" *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, Giraud-Badin, pp. 49-171.

CAZANOVE, O. (2000), *Tiriolo e la repressione dei Baccanali*, in «Athenaeum», 58, fasc. I.

COTTER, W. (1996), "The Collegia and Roman Law: State restrictions on voluntary associations 64 BCE-200 CE", en KLOPPENBORG, J.S.; WILSON STEPHEN G. (eds.): *Voluntary associations in the Graeco-Roman world,* New York, Routledge, pp. 74-95.

COVA, P.V. (1974), *Livio e la repressione dei Baccanali*, in «Atheneum», 52, pp. 82-109.

D'ONOFRIO, G. (2001), *Baccanali: religione e politica nell'antica Roma*, Firenze, Giunti Editore.

ERLICH, M. (1991), *Les Mutilations sexuelles,* Paris, Presses universitaires de France.

FLOWER, H.I. (2002), "Rereading the Senatus Consultum de Bacchanalibus of 186 B.C.: Gender Roles in the roman Middle Republic", *Mnemosyne*, 234, pp.79-98.

GRAILLOT, H. (1912), *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris, Fontemoing.

GUYOT, P. (1980), *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch- romischen Antike,* Stuttgart, Klett Cotta.

HOPKINS, K. (1978), *Conquerors and Slaves,* Cambridge, Cambridge Univ. Press.

LE CORSU, F. (1977), *Isis. Mythe et mystères*, Paris, Les Belles lettres.

PAILLER, J.M. (1988), *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.C. à Rome et in Italie*, Roma, Ecole française de Rome.

RINGROSE, K. (2007), "Eunuchs in Historical Perspective", *History Compass* 5/2, pp. 495-506.

ROLLER, L. (1997), "The Ideology of the Eunuch Priest" *Gender & History,* vol. 9, núm. 3, November, pp. 542–559.

ROUSSELLE, R.J. (1987), *The Roman persecution of the Bacchic cult: 186-180 B.C.* New York, Ann Arbor.

RUTTER, J. (1968), "The three phases of the Taurobolium", *Phoenix* 22.3, pp. 226-249.

SANAHUJA, M.ª E. y PRIETO ARCINIEGA, A. (1981), "El papel de la mujer en las bacanales romanas", *Memorias de historia antigua*, Oviedo, Serv. Publ. Univ. Oviedo, pp. 143-152.

SCHEID, J. (1981), "Le délit religieuse dans la Rome tard-républicaine", *Collection de l'Ecole Française de Rome*, Roma, Ecole Française de Rome, pp. 117-171.

SOLVENI, R. (1989), *"Bacchanalia", La repressione del 186 a.C.*, Milano.

TAKACS, S.A. (2000), "Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 B.C.E.", *Harvard Studies in classical Philology,* vol. 100, pp. 301-310.

TURCAN, R. (1989), *Les cultes orientaux dans le Monde Romain*, Paris, Les Belles Letres.

VERMASEREN, M. 1(977), *Cybele and Attis. The myth and the cult*, London, Thames and Hudson.

WATSON, A. (1992), "State Religion and Alien Religion", WATSON, A. ed. *The State, Law and Religion: Pagan Rome,* Georgia, Univ. Georgia Press, pp. 58-62.

WITT, R.E. (1971), *Isis in the Greco Roman World*, Londres, Cornell University Press.

Justicia Divina. Reflejos de procedimientos judiciales en las maldiciones griegas

Raquel MARTÍN HERNÁNDEZ

ILC CCHS CSIC Madrid

Que las maldiciones están en relación con la petición a las divinidades de justicia es algo que, hoy en día, resulta difícil de negar. Tras el artículo de VERSNEL publicado en 1991 [1] en el que calificaba algunos de estos textos como "judicial prayers", todos los investigadores sobre la magia en la antigua Grecia utilizan dicha designación para aquellas peticiones a los dioses subterráneos en que se clama justicia por un robo o una injuria, pero que, de forma contraria al normal uso de la lengua en los textos de maldición griegos, se ruega, y no se obliga, a la divinidad su arbitraje.

Mi ánimo en este trabajo no se centrará, por tanto, en este punto aunque sí será tomado en cuenta a la hora de analizar otro fenómeno que, desde mi opinión, puede promover una interesante discusión sumado tanto al estudio de las *judicial prayers* como al de los textos de maldición en donde aparece lenguaje propio del mundo judicial, como las maldiciones en que se utiliza el término παρακατατίθημι [2], común de textos de oratoria judicial con ejemplos clave en Demóstenes y Esquines [3], o las halladas en el templo de Minerva en Bath, Inglaterra [4]. Me refiero a la relación de las *defixiones*, nombre con que se conoce a las maldiciones de que trataremos, y los procedimientos de expulsión de ciudadanos, en especial, el ostracismo ateniense y, de forma menos clara, el petalismo siracusano.

Ya ha sido puesta de manifiesto por J. BREMMER y Ch.A. FARAONE la relación que las maldiciones griegas guardan con los rituales de expulsión, en es-

(1) VERSNEL (1991).
(2) Vid. DTA 110a = SEG 37, 217.
(3) D. 21, 177 y AESCH. 1, 187.
(4) Sobre estas defixiones, vid. TOMLIN (1988).

pecial con el ritual del "chivo expiatorio" [5]. Este tipo de rito consiste en la identificación del mal que aqueja a una comunidad con un ser animado. A través de una serie de ritos se "llena" a este ser con los males que aquejan a la comunidad y es, acto seguido, expulsado de la ciudad. De esta forma, a través de un típico procedimiento de analogía ritual, al expulsar de la ciudad a este individuo se expulsa también todo el mal con el que se le ha investido. En Grecia el chivo expiatorio era a menudo alguien pobre, un esclavo, o algún otro hombre que careciera de estatus en la ciudad y que su expulsión no supusiese ninguna merma en la disposición social de la *polis*. Durante un tiempo este hombre era tratado con todo tipo de lujos hasta que llegaba el día de su expulsión en las fiestas Targelias. Según Bremmer este trato podría ser el resultado de una evolución del ritual desde una época anterior en la que el chivo expiatorio era el rey de la ciudad o alguno de sus hijos. Se identificaba, por tanto, al chivo expiatorio con un personaje importante de la ciudad a través de ese buen trato anterior al rito de expulsión, rito que se hacía de forma procesional, habitualmente desde el propio corazón de la ciudad, el pritaneo u otra zona de relevancia político-social.

Parece pues innegable la relación que las maldiciones guardan con este ritual de expulsión, sin embargo, en mi opinión, es aún más evidente el parecido de las *defixiones* no con un rito religioso como el del chivo expiatorio sino con un ritual cívico, el proceso de ostracismo. Es en esta semejanza en la que quiero centrarme.

En primer lugar creo que es necesario explicar, si bien brevemente, cuál es el proceso de ostracismo en Atenas y cuáles las razones de su instauración y pretendido uso. Una vez al año los atenienses podían elegir si era necesario realizar un ostracismo [6]. Esta decisión, según diversas fuentes, se realizaba anualmente en las mismas fechas, coincidiendo más o menos con el festival de las Leneas (finales de diciembre principios de febrero) o sexta pritanía (enero). Después de que se llegara al acuerdo de que era necesario proceder al ritual de ostracismo éste se ejecutaba un tiempo después, coincidiendo con la octava pritanía, lo que corresponde más o menos a principios del mes de mayo. Este tiempo era el necesario para que cualquier ciudadano que quisiese participar en el ostracismo se hiciese con un *ostrakon* en el que él mismo escribiese, o ya viniera escrito, el nombre de aquella persona a la que se quería exiliar [7]. El *ostrakon* escrito era depositado en un punto designado del ágora a la espera de su recuento. Si se llegaba a una suma de seis mil vo-

(5) BREMMER (1983) y FARAONE (2004).

(6) Sobre el proceso de ostracismo, vid. FORSDYKE (2005) 146-177.

(7) Resulta interesante a este respecto la anécdota sobre el ostracismo de Aristides en PLUT. *Arist*. 7, 5-6.

tos (no es seguro si votos en total o votos a un solo individuo), se consideraba una votación legal y el individuo que más votos tuviese debía exiliarse de Atenas por un período de diez años. Durante este tiempo todas las propiedades del individuo ostratizado se desatendían pero él continuaba disfrutando de las ganancias que éstas pudieran proporcionarle. Tras este período de diez años el ostratizado podía regresar a Atenas y retomar de nuevo todos sus derechos como ciudadano.

Este proceso de expulsión tiene unos claros fines políticos no sólo por ser una forma que se añadía a las ya existentes para expulsar a personas influyentes que pudieran afectar al buen desarrollo de la *polis,* sino que servía además para dar al pueblo la impresión de tener un poder político real en la organización de la ciudad. La capacidad de expulsar ciudadanos a través de los votos del ostracismo se erige, digamos, en la expresión por excelencia del poder popular o, al menos, de la no-elite de la ciudad.

Según las fuentes la cronología del ostracismo parece que debe situarse en torno al año 507 a.C. Aunque Solón y Pisístrato jugaron un importante papel en la instauración de este procedimiento, el momento de cristalización se dio entre Clístenes e Iságoras [8].

El ostracismo se concibe, pues, como un mecanismo de prevención y/o resolución de potenciales conflictos políticos violentos entre las elites, sin embargo, como bien explica Forsdyke, la expulsión de un solo individuo poco podría aportar si realmente el conflicto era serio. Es más bien una regulación de la forma de intervenir en la política de personajes que no forman parte de las elites gobernantes. El papel simbólico del ostracismo serviría como freno de los conflictos entre personas de la elite dado que recalca que el grueso de las clases no elitistas podía influir en el resultado de tales conflictos. Además, el recuerdo de la base histórica del poder del pueblo se ve plasmado en este procedimiento de una forma simbólica y asienta las bases de la democracia.

El ostracismo, en tanto que procedimiento, parece que pude explicarse como una institucionalización democrática de los rituales de expulsión fuera del ámbito de la religión. Y esto parece que era meridianamente evidente, ya que en algunos discursos políticos observamos que los enemigos de la otra facción son identificados con démones o son directamente llamados *pharmakoi*, el término griego que designa al chivo expiatorio. Este tipo de campaña de desgaste podía derivar en un procedimiento de ostracismo, que si bien tenía un papel simbólico similar al del chivo expiatorio, se materializaba no en un pobre hombre, sino en un político influyente y potencialmente des-

(8) Sobre la discusión en la fecha, vid. Forsdyke (2005), 150, nota 23.

estabilizador del orden [9]. De hecho, sabemos que una de las causas de ostracismo era, simplemente, tener un gran prestigio y una fama que promoviese las envidias de otros. Tal pudo ser, por ejemplo, el caso de Aristides según narra Plutarco [10].

Pongamos ahora en relación lo dicho con algunas maldiciones griegas, comúnmente conocidas por el nombre latino *defixiones* como ya hemos señalado. Este tipo de maldición era escrita en una pequeña laminilla de plomo que se doblaba y enterraba en cementerios, pozos, fuentes o diversos lugares liminares como la jamba de una puerta. Sin embargo el plomo no es el único material utilizado por estos documentos, aunque sí el más común. El papiro y los *ostraka* servían también para tales cometidos.

Me centraré en las *defixiones* que, cronológicamente, son más cercanas a la época en que se instaura el ostracismo. Como señala Ch. Faraone [11] la gran mayoría de las *defixiones* más tempranas, tanto en el Ática como en Sicilia, consisten solamente en un listado de nombres sin que aparezca un verbo adicional, que será casi obligatorio en las *defixiones* más tardías [12]. Tampoco aparecen listados de dēmones o divinidades ctónicas a las que se supone que se dirige la maldición, ni siquiera una fórmula de petición por parte del *defigens* de lo que desea que se haga realidad a través de su ritual mágico. Los nombres relacionados en estos listados aparecen normalmente en nominativo, si bien en algunas ocasiones el caso utilizado es el acusativo, con lo que puede suponerse que, implícitamente, existe un verbo del que el nombre propio depende, tal como el "encadeno" o "registro" que aparecen en otras *defixiones* más elaboradas.

Para salvar tal escollo se ha propuesto que en estas primeras maldiciones la fórmula de encadenamiento, en la que se incluiría todo esto que hemos comentado, sería recitada a la vez que se depositaba la laminilla con los nombres inscritos, sin embargo, es difícil defender tal afirmación cuando sólo contamos con hipótesis incontestables.

Este tipo de listados no es algo exclusivo de las *defixiones* y, de nuevo, nos encontramos con que el otro término de comparación se encuentra en el terreno de la política y de los discursos judiciales. Listas de nombres como las que aparecen grabadas en las *defixiones*, a saber el nombre y su patronímico o, incluso, su demótico, las encontramos en discusos de varios oradores

(9) Vid. e.g. LYS. 6, 53.
(10) PLUT. *Arist*. 7, 5-6.
(11) FARAONE (1991).
(12) Vid. DTA 1-34, todas ellas fechadas entre los siglos V y III a.C. Faraone sugiere que el verbo de maldición era pronunciado durante el ritual de deposición de la maldición, vid. FARAONE (1991) 5.

como Demóstenes o Andocides [13]. Richard Gordon [14] ha señalado, además, que los listados de nombres propios en las *defixiones*, escritos en columna y no de forma seguida, parecen imitar modelos de inscripciones atenienses de época democrática. Hay que señalar que uno de estos tipos de inscripciones de listas de nombres, expuestas para que el publico pudiese leerlas, son las listas en que se grababa el nombre de los desertores en combate, el de los acusados por homicidio en el areópago o, lo que resulta más interesante pues, como ya hemos señalado, es labor de la que se ocupa principalmente el ostracismo, el de aquellos que intentaban acceder al poder e instaurar la tiranía. Los nombres de todos estos turbadores del orden eran expuestos a la vista de todos para vergüenza pública.

Según Gordon [15] las listas de nombres en columna es un ejemplo de práctica mágica que usurpa los modelos de la autoridad en el mundo para sus propios cometidos. A este respecto podríamos señalar otros casos como el de una maldición que comienza con la más que conocida fórmula de las inscripciones "Dioses y Buena Fortuna" θεοὶ ἀγαθὴ τυχή [16].

La relación de las *defixiones* con el ostracismo puede ser otro modelo similar, si bien, en mi opinión, en este caso es posible que la forma del ostracismo sea la que se nutre de rituales religiosos o mágicos y no a la inversa.

El procedimiento de ambos tipos de acción, ostracismo y ritual de maldición por medio de la *defixio*, son muy similares, tanto en la forma como en la intención: ambos procedimientos sirven para portar el infortunio a aquél cuyo nombre se escribe, expulsarlo de la vida en la comunidad para que, de esta forma, deje de ser una amenaza. Se ha señalado que son más las diferencias que los parecidos, aunque sólo se ha apuntado a que el ostracismo es algo público y sancionado por el estado y las maldiciones, por definición, algo privado y prohibido. Sin embargo, vemos que el procedimiento es muy similar y que el paralelismo tanto en la factura de las *defixiones* con nombres propios, recordemos que algunas escritas en *ostraka* y no en plomo, como la deposición de ambos documentos en un lugar señalado y su intención, que esta acción sirva para expulsar, ya sea real o metafóricamente a un individuo, es evidente. La *defixio* puede ponerse claramente en paralelo al ostracismo si bien actuando a otro nivel, ya que en este caso se reclamaría una justicia divina y no humana, para solucionar un conflicto.

Parece que las personas relevantes eran las únicas que podían incurrir en procesos de ostracismo. Es posible pensar que las maldiciones suplirían

(13) D. 59, 19 ó Lycurg. *Leoc*. 42, Hyp. 4. 1.
(14) Gordon (1999).
(15) Gordon (1999).
(16) SGD 18 y DTA 158.1

este hueco. Pero nos encontramos con el hecho de que el nombre políticos bien conocidos de Atenas, incluidos Demóstenes o Licurgo [17], han aparecido en *defixiones* áticas, lo que sugiere que, si estos políticos o líderes de facciones políticas no eran designados para ser ostratizados, al menos quedaba el "consuelo" de aplicar el mismo mecanismo pero no a través de los métodos jurídicos establecidos, sino reclamando de forma mágica tal castigo. A dicha actividad podría estarse refiriendo Platón en la *República* cuando habla de que los sacerdotes mendicantes y adivinos acudían a las puertas de los ricos, lo que es sinónimo de decir elite dominante, y les convencían de que eran capaces de, por medio de maldiciones y ligaduras mágicas, dañar a sus adversarios [18].

En relación con lo ya dicho resulta interesante, y creo que puede aportar una importante vía de comparación, poner en parangón el proceso de ostracismo en Atenas y las *defixiones* allí halladas con algunas maldiciones encontradas en Sicilia y el petalismo, procedimiento judicial similar al ostracismo ateniense pero para el que, en lugar de hacer uso de *ostraka,* se recurría a hojas de olivo. Sobre este procedimiento para el exilio de quienes podían alterar el buen orden de las ciudades nos habla Diodoro Sículo en su libro undécimo [19]. Diodoro asemeja claramente los dos procedimientos diciendo que el petalismo era una copia del ostracismo ateniense destinado a evitar que algunos ciudadanos se alzasen con un poder impuesto e instauraran una tiranía.

Como sabemos el número de *defixiones* griegas halladas en Sicilia es enorme y aparecen desde época tan temprana como el s. VI a.C. Los formatos de las *defixiones* halladas en diversas localidades sicilianas son muy variados, pasando desde los plomos redondeados a los rectangulares o de forma ovalada. Pero existen algunas *defixiones* sicilianas talladas en una particular forma de hoja. Jaime Curbera [20] ha relacionado este formato con las hojas de oro inscritas por los mistas para la diosa Perséfone, pero existe la posibilidad, como él mismo apunta, de que la forma de estas maldiciones sea un reflejo del particular método de ostracismo siracusano o, de la misma forma que señalábamos, que el uso de hojas en lugar de *ostraka* en este procedimiento concreto haya tomado modelos rituales preexistentes. Por ejemplo, en la defixio SGD 86 a la forma se añade, además, que la maldición sólo consta de una lista de ocho nombres escritos, alguno de ellos con su patronímico, como aquéllos modelos anteriormente descritos de *defixiones* atenienses.

---

(17) vid. DT 60 = GAGER (1992) 42.

(18) PL. *R.* 364b. Este pasaje se conoce como el locus classicus del orfismo. Sobre él vid. CASADESÚS (2002) y (2008), JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) y MARTÍN HERNÁNDEZ (2008)

(19) D.S. 11, 86-87.

(20) CURBERA (1999).

Es mi pretensión, al poner de manifiesto todos estos paralelos, contribuir al estudio de la relación existente entre procedimientos legales y rituales en el mundo griego clásico. Añadir como elemento comparativo a las *judicial prayers* y al ritual del chivo expiatorio las *defixiones* en forma de listado en relación con el procedimiento de ostracismo, creo que puede aportar interesantes vías de estudio en este campo. Mi contribución pretende ser, por tanto, sólo una nueva vía de comparación que espero pueda sumarse a lo ya estudiado para comprender el importante papel de la adaptación de las formas rituales a los formatos de la política imperante.

Bibliografía

Obras citadas por siglas

DT: Audollent, A. (1904), *Defixionum tabellae*, Paris.

DTA: Wünsch, R. (1897), *Defixionum tabellae atticae*. Berlín.

SGD: Jordan, D. (1985), "A Survey Greek Defixiones not Included in Special Corpora" *GRBS* 26, 2, pp. 151-197.

Obras citadas por autor

Bremmer, J. (1983), "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 87, pp. 299-320.

Casadesús, F. (2002), "La crítica platónica de la magia" en J. Peláez (ed.), *El dios que hechiza y encanta,* I Congreso nacional Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico, Córdoba, 1998, Madrid, pp. 191-201.

Casadesús, F. (2008), "Orfeo y el orfismo en Platón" en Bernabé A. y Casadesús F., *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, pp. 1239-1280.

Curbera, J. (1999), "*Defixiones*" en M.I. Gulletta (ed.), *Sicilia Epigraphica*. Atti del convegno di studi, Erice 15-18 Ottobre 1998, Pisa, pp. 161-185.

Faraone, Ch.A. (1991), "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", en Faraone Ch.A.-Obbink D. (eds.), *Magiká Hierá. Ancient Greek Magic & Religion*, New York-Oxford, pp. 3-32.

— (2004), "Hipponax Frag. 128W: Epic Parody or Expulsive Incantation?", *CA* 23, pp. 209-45.

Forsdyke, S. (2005), *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton Univestity Press.

Gager, J.G. (1992), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford.

Gordon, R. (1999), "What's in a list?" Listing in Greek and Graeco-Roman malign magical texts", en Jordan, D.R.; Montgomery, H. y Thomasson, E. (eds.), *The world of ancient magic*, Bergen, pp. 239-277.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A.I. (2008), "Los orfeotelestas y la vida órfica", en BERNABÉ A. y CASADESÚS F., *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, pp. 771-779.

MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2008), "Ritual órfico y acciones mágicas" en en BERNABÉ A. y CASADESÚS F., *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, pp. 801-816.

TOMLIN, R.S.O. (1988), "The curse tablets", en Cunliffe, B. *The temple of Sulis Minerva at Bath,* vol. 2*, The finds from the sacred spring*, Oxford, pp. 59-280.

VERSNEL, H.S. (1991), "Beyond Cursing: The Appel to Justice in Judicial Prayers" en FARAONE, CH.A. y OBBINK, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek magic and Religion*, New York-Oxford, pp. 60-106.

Disociación entre teoría y praxis frente a los delitos matrimoniales. El caso de Basilio de Cesarea

Juana TORRES

Universidad de Cantabria

La idea del matrimonio para los cristianos era distinta que para las otras civilizaciones de la Antigüedad. Si judíos y paganos lo consideraban una institución cuyo principal objetivo era asegurarse una descendencia legal (Orestano [1951]; Gaudemet [1952], 173 y ss.; Corbett [1969²]; Humbert [1972]; Núñez Paz [1988]; y Astolfi [2006]), para los cristianos se trataba de una unión sagrada, establecida por Dios y con un carácter indisoluble. Esa unión se veía seriamente afectada por la infidelidad conyugal de cualquiera de sus miembros, es decir, por el adulterio, término que implicaba dos definiciones de diferente gravedad:

— Una hacía referencia a la infidelidad de uno de los cónyuges, sin que de ella se derivara la separación, y era compartida en el mundo judío, romano y cristiano.

— La otra aludía a la unión estable de uno de los dos cónyuges con otra persona, tras haberse separado de su esposo legítimo. Este segundo caso, considerado delito por la Iglesia, equivalía en cambio a un matrimonio legítimo para la legislación civil.

Pero, así como había una normativa jurídica para regular las cuestiones matrimoniales en el ámbito laico, hasta época Medieval no existió un ordenamiento canónico, una normativa cristiana a tal efecto. Durante la época patrística hubo solamente un ordenamiento penitencial, basado en la ley de la indisolubilidad que se recoge en el Evangelio. La doctrina matrimonial se desarrolló durante el periodo anterior al Concilio de Nicea (325) y los que formulaban los preceptos morales eran los Concilios, donde los obispos tomaban decisiones sobre asuntos de carácter dogmático y disciplinar, plas-

madas en forma de cánones. Pero esa normativa no era de carácter jurídico y por tanto no declaraba inválidas determinadas uniones ni exigía su disolución. Para esas competencias estaba la legislación civil, que los cristianos respetaban. En los concilios se establecían penas de tipo religioso solamente, aplicables a quienes hubieran cometido algún "pecado" relacionado con el matrimonio. Debían cumplir la penitencia preceptiva y, tras un periodo de expulsión de la comunión y de la Iglesia, eran de nuevo admitidos. Pero esta penitencia pública se aplicaba solo a las faltas graves que se hubieran hecho públicas, en cambio los pecados ocultos, por desconocidos, escapaban a la penalización (GAUDEMET [1967] 107-114; ORABONA [1968] 7-16; CROUZEL [1971]; CERETI [1977]; LE BRAS, GAUDEMET [1979]; MUNIER [1987]).

Junto con las disposiciones conciliares, a los obispos les era reconocida la capacidad, otorgada por Dios, de condenar o absolver las faltas públicas y de establecer la penitencia y su duración, tomando en consideración las circunstancias, el alcance público y las consecuencias que se derivaban de cada falta. Algunos obispos, que gozaron de gran prestigio en su época, habían transmitido por escrito a través de sus Cartas ciertas decisiones disciplinares puntuales, que venían a solucionar las dudas de sus corresponsales. Estos textos, denominados *Cánones de los Padres* o *Cartas canónicas*, fueron incorporados a partir del siglo V a una colección canónica que tuvo un valor casi oficial en la Iglesia oriental, el llamado *Corpus Canonum*. Ése fue el caso de Basilio de Cesarea, personaje de gran relevancia en la organización eclesiástica y en las controversias teológicas de su tiempo, que desempeñó la función episcopal entre el año 370 y el 379, y que, debido a su extraordinario prestigio, pronto se le conoció con el sobrenombre de "El Grande". Basilio mantenía relaciones epistolares con Anfiloquio, de origen capadocio al igual que él, y elegido obispo de Iconio a finales del 373 a instancias suyas. Anfiloquio carecía de experiencia en la administración eclesiástica y penitencial, por ello realizaba numerosas consultas sobre esas cuestiones a Basilio, su maestro y amigo (CRICOVEAN [2006] 35-46). Entre la correspondencia del obispo de Cesarea se han conservado tres cartas canónicas escritas entre el 374 y el 375. Se corresponden con los números 188, 199 y 217, y las tres están dirigidas a Anfiloquio de Iconio en respuesta a las cuestiones que éste le planteaba. Posteriormente fueron subdivididas en cánones y éstos enumerados correlativamente, pero no siguen un orden sistemático sino que aparecen, con toda probabilidad, tal como le eran presentadas las dudas por su corresponsal.

Los rasgos fundamentales del sistema ético-jurídico que regulaba la doctrina matrimonial de la Iglesia desde los primeros siglos eran:

— La dignidad del matrimonio, pero la superioridad de la virginidad consagrada a Dios.

— La libertad de los individuos para permanecer célibes o casarse, pero siempre según los principios cristianos.
— La igualdad de ambos cónyuges frente a las obligaciones matrimoniales, especialmente en el deber de la fidelidad y en la indisolubilidad de su unión.

Esas ideas diferían de la concepción y de los principios que inspiraban las leyes de la Antigüedad, sobre todo el reconocimiento de igualdad entre ambos miembros frente al adulterio y a sus consecuencias. Si para judíos y greco-romanos el hombre cometía adulterio sólo en cuanto que sus actos afectaban a la propiedad de otro hombre, es decir, a su esposa, para los cristianos suponía un atentado contra la virtud de la castidad por parte de cualquiera de los dos. De tal manera que en las civilizaciones antiguas el marido era acusado de adulterio sólo cuando se unía a una mujer casada, y la mujer siempre que tuviera relaciones con otro hombre, independientemente de su estado civil. En cambio según la mentalidad cristiana, comete adulterio el cónyuge, ya sea el marido o la mujer, que se une a otra persona. Por tanto, se producía un desajuste en las posturas tan diferentes adoptadas por la ley civil y por la normativa religiosa en materia de adulterio (Delpini [1956]; y Teja [2009]). Frente al carácter indisoluble del vínculo cristiano, en la sociedad civil el divorcio y las segundas nupcias estaban permitidos.

Ambrosio de Milán señalaba ese contraste en su *Comentario sobre el Evangelio de Lucas*: "Repudias a tu esposa con pleno derecho, sin delito, y lo consideras lícito porque la ley humana no lo prohíbe; pero la ley divina lo prohíbe" [(1)]. En realidad la mayoría de los Padres de la Iglesia condenaban la desigualdad de trato entre el esposo y la esposa, pues, como acabamos de señalar, él podía tener relaciones con mujeres solteras sin cometer adulterio, a lo sumo era un libertino *(muliercularius),* pero ella era considerada adúltera tanto si se relacionaba con un soltero como con un casado. Esa disparidad no estaba de acuerdo con el mensaje recogido en I Cor. VII, 3-4, y utilizado como fundamento teológico de la igualdad de los cónyuges: "Que el marido otorgue a la mujer lo que es debido e igualmente también la mujer a su marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino que lo es el marido; del mismo modo el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino que lo es la mujer". A través de las fuentes podemos constatar que hubo intentos de superar esa diferencia de trato respecto a la consideración de adul-

(1) AMBR. *Comm. in Luc*. VIII, 5 (ed. y tr. fr. G. Tissot, París, 1976): *Dimittis uxorem quasi iure sine crimine et putas id tibi licere, quasi lex humana non prohibet, sed divina prohibet*.

terio, así como en relación al repudio del cónyuge adúltero, pues al marido se le permitía continuar viviendo con su esposa, y la mujer en cambio debía ser repudiada.

A partir del siglo IV muchos autores cristianos manifestaron expresamente su desacuerdo con esa desigualdad entre las normas del Evangelio y las del derecho romano (CHURRUCA [1998] 603-615, esp. pp. 609-611), como por ejemplo Lactancio:

> En efecto, según el principio del derecho civil, sólo la mujer es adúltera cuando tiene un amante, mientras que el marido, aunque tuviera muchas mujeres, está libre de la acusación de adulterio. Ahora no es así; al contrario, cuando dos personas se unen en matrimonio para ser un solo cuerpo, la ley divina los somete al mismo derecho, de tal manera que es tenido por adúltero cualquiera de los dos que rompe esa unión del cuerpo (2).

Jerónimo, autor de la famosa frase "Unas son las leyes de César y otras las de Cristo: Papiniano ordena una cosa y nuestro Pablo otra", dice también:

> Lo que se manda a los varones, lógicamente se aplica también a las mujeres. Porque no sería lógico repudiar a la mujer adúltera y tener que aguantar al marido [...] Entre nosotros, lo que no es lícito a la mujer, tampoco es lícito al varón: la misma servidumbre, igualdad de condición (3).

Gregorio de Nacianzo se muestra muy crítico con las leyes paganas:

> Con respecto a la castidad (*sophrosune*), veo que la mayor parte de los hombres tienen ideas erróneas, y que su ley es injusta y desigual *(nómos anisos ka" anómalos).* ¿Pues, por qué han castigado a la mujer y han dejado al hombre impune? La esposa que ha deshonrado el lecho conyugal es adúltera *(moichâtai)* y como consecuencia de ello tiene que cumplir las duras sanciones (*epitímia)* de las leyes; por el contrario, el homnbre que es infiel a su mujer no se expone a ninguna pena. Yo no acepto esa legislación (*nomothesía*); yo no apruebo esa costumbre *(sunétheia).* Los hombres son los que han legislado de esa manera y por eso la legislación está

(2) LACT., *De Divin. Institut*. VI, 23, 24-25 (ed. y tr. INGREMEAU [2007]): *Non enim, sicut iuris publici ratio est, sola mulier adultera est quae habet alium, maritus autem etiamsi plures habeat, a crimine adulterii solutus est. Sed divina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum, pari iure coniungit, ut adulter habeatur quisquis compagem corporis in diversa distraxerit.*

(3) HIER., *Ep.* 77 "A Océano" 3, 2-3 (ed. y tr. RUÍZ BUENO [1962]): *Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi: aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit [...] Quidquid viris iubetur, hoc consequenter redundat ad feminas. Neque enim adultera uxor dimittenda est, et vir moechus tenendus. [...] Apud nos, quod non licet feminis, aeque non licet viris; et eadem servitus pari condicione censetur.*

> dirigida contra las mujeres. Han colocado también a los hijos bajo la autoridad de los padres y han descuidado los intereses del sexo débil (*asthenésteron*) [...] ¿Cómo exiges la castidad si no la ofreces? ¿Cómo pides lo que no das? ¿Cómo, siendo un cuerpo digno del mismo honor, legislas de manera desigual? (4)

También critican esa desigualdad otros escritores de la época como Asterio de Amasea (5) Juan Crisóstomo (6), Teodoreto de Ciro (7), Ambrosio (8) y Agustín (9).

Muy pocos en cambio fueron los escritores que compartieron, a nivel teórico o práctico, las ideas judías (10) y paganas sobre el adulterio.Tal es el caso del Ambrosiáster, de Gregorio de Nisa y de Basilio de Cesarea. El Ambrosiáster afirma que la mujer está sometida a otra ley diferente de la de su marido porque es inferior al hombre. Sus ideas se resumen en que a la mujer no le está permitido volver a casarse cuando haya abandonado a su marido por fornicación o apostasía, "porque el ser inferior no puede servirse de la misma ley que el superior". Pero al marido le está permitido tomar otra esposa cuando ha repudiado a la suya por pecadora, "porque el hombre no está sometido a la ley del mismo modo que la mujer. En efecto, el hombre es la cabeza de la mujer" (11). Gregorio de Nisa, hermano y discípulo de Basilio de Cesarea, en su *Carta canónica "A Letoio"* (can. 4), incluida también en el *Corpus Canonum*, hace una amplia reflexión sobre la distinción entre fornica-

---

(4) GREG. NAZ., *Or*. 37, 6-7 (ed. y. tr. Moreschini, Gallay [1985]).
(5) AST. AM., *Hom. 5 sobre Mat. 19, 3*.
(6) CHRYSOST., *1.ª Hom. sobre el matrimonio* 4, y *Hom. 5 sobre I Tess*.
(7) THDT., *Comm. I Cor. VII, 3*.
(8) AMBR., *Comm. Abr.* I, 4, 25.
(9) AUG., *De adult. Coniug*. II, 8.
(10) Esas ideas discriminatorias hacia las mujeres se ven claramente reflejadas en diversos pasajes del Antiguo Testamento, especialmente en Prov. 18, 22 a LXX: "Aquél que guarda a una adúltera es un insensato y un impio"; y en Jer. 3: "Si un hombre repudia a su mujer y ella se aleja de él y se casa con otro, ¿acaso volverá con ella otra vez? ¿No se ha profanado totalmente esa mujer?", que contemplan solamente el repudio de la esposa, pero no del marido, en caso de adulterio.
(11) PS.AMBR., *Comm. In I Cor.* VII, 10-11 (Migne. *Patrologia Latina,* vol. 017, col. 0183-0276 B): ***Iis autem qui matrimonio juncti sunt, denuntio non ego, sed Dominus***. *Postquam innuptis et viduis locutus est, hos alloquitur, qui matrimonio juncti sunt, ore Dominico:* ***Uxorem a viro non discedere***; quod si discesserit, ***manere innuptam***. *Hoc Apostoli consilium est, ut si discesserit propter malam conversationem viri, jam innupta maneat.* ***Aut viro suo reconciliari***. *Quod si continere se, inquit, non potest, quia pugnare non vult contra carnem, viro reconcilietur; non enim permittitur mulieri ut nubat, si virum suum causa fornicationis dimiserit, aut apostasiae aut si illicita impellente lascivia, usum quaerat uxoris; quia inferior non omnino hac lege utitur, qua potior. Si tamen apostataverit vir, aut usum quaerat uxoris invertere, nec alii potest nubere mulier, nec reverti ad illum.* ***Et virum uxorem non dimittere***. *Subauditur autem, excepta fornicationis causa. Et ideo non subjecit dicens, sicut de muliere: quod si discesserit, manere sic; quia viro licet ducere uxorem, sed dimiserit uxorem peccantem: quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier; caput enim mulieris vir est.*

ción y adulterio y manifiesta sus reservas a cerca de la opinión de los Antiguos, pero al final la acepta. En los Concilios de Elvira [12], de Neocesarea (314-319) [13] y de Arlés [14] se observa también la influencia de las ideas judeo-paganas sobre las disposiciones penitenciales cristianas. Basilio comparte la postura del Ambrosiaster de permitir al marido inocente las segundas nupcias en caso de fornicación, y no a la mujer, ya fuera culpable o inocente. Pero a diferencia de éste o de su hermano Gregorio, cuyas ideas al respecto se registran de manera puntual en algún fragmento de sus obras, Basilio proporciona abundantes referencias en sus cartas canónicas [15]. Se trata del ejemplo más sorprendente porque ofrece reflexiones de carácter teórico en las que se manifiesta de acuerdo con el principio evangélico de la igualdad de los cónyuges y reconoce la incompatibilidad de este principio con las costumbres eclesiásticas de Capadocia, sustancialmente de acuerdo con la moral de épocas anteriores, pero a la hora de establecer la penitencia, de poner en práctica sus ideas, se adhiere a estas últimas.

Así, en el canon 9 señala que la declaración del Señor *(Kuríou apóphasis)* de que no está permitido salir del matrimonio excepto por causa de fornicación *(nisi fornicationis causa)* [16] afecta igualmente a los hombres y a las mujeres, si se toma en cuenta la consecuencia lógica de la idea. Pero la costumbre (*sunêtheia*) es diferente y existe más precisión para las mujeres", pues "ordena a los hombres adúlteros y a los fornicadores permanecer en estado marital, junto a sus esposas" de manera que si la mujer repudia al ma-

---

(12) Can. IX: *Item foemina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem reliquit de seculo exierit, nisi forsitan necessitas infirmitatis dare compulerit.*

Can. LXV: *Si cuius clerici uxor fuerit moechata et sciat eam maritus suus moechari et eam non statim proiecerit, nec in finem accipiat communionem, ne ab his, qui exemplum bonae conversationis esse debent, videantur scelerum magisteria procedere*.

Can. LXX: *Si conscio marito uxor fuerit moechata, placuit nec in fine dandam ei esse communionem. Si vero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem, si eam, cum scierit adulteram, aliquo tempore in domo sua retinuit* (ed. y tr. VIVES [1963]).

(13) Can. VIII: "Si la esposa de un laico comete adulterio y es descubierta manifiestamente en ello, entonces su esposo no puede acercarse al servicio eclesiástico. Si cayera en este pecado después de la ordenación de su marido, éste debe divorciarse de ella. Si continúa conviviendo con ella, no puede continuar en el servicio que le fue encomendado" (di BERARDINO [2006]).

(14) Can. XI: *De his qui coniuges suas in adulterio deprehendunt et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut, quantum possit, consilium eis detur ne alias uxores, viventibus etiam uxoribus suis licet adulteris, accipiant* (ed. MUNIER, tr. GAUDEMET [1977]).

(15) Un estudio interesante sobre esas epístolas es el publicado por SALACHAS (1980) 145-157. Concretamente se refiere a la cuestión del divorcio en esos documentos el ya clásico trabajo de CAYRÉ (1920) 295-321, que pone de manifiesto la no dependencia de Basilio de la legislación civil en materia de divorcio: "J'affirme seulement que Saint Basile ne se réfère pas directement à l'autorité d'une loi civile, mais à celle d'un usage ecclésiastique, qui a pu subir et a subi l'influence de l'autre" (p. 314).

(16) En alusión a Mat. XIX, 9: "El que se separa de su mujer, excepto por causa de fornicación, y se casa con otra, comete adulterio".

rido pecador, ella será la responsable en caso de que el abandonado se una a otra mujer, siendo excusable la falta de estos últimos [17]. No reconoce como causa justificada del repudio por parte de la esposa ni los malos tratos, ni la dilapidación de la fortuna, ni la impiedad del esposo no creyente [18], ni tampoco la fornicación *(porneía),* "pues, dice, no tenemos previsto este supuesto en la costumbre eclesiástica". Estas ideas contrastan con una regla redactada por el propio Basilio cuando vivía entregado al ascetismo, antes de ser elegido obispo, e incluida en su obra las *Moralia:* "No está permitido al marido separarse de su mujer, ni a la mujer separarse del marido, a menos que uno de los dos haya sido cogido en adulterio, o que sea un obstáculo para el ejercicio de la religión" [19].

Continuando con las incoherencias, en el can. 18 aparece una definición de adúltero *(moichòs)* que coincide con el ideal cristiano: "es el hombre que se une a otra mujer distinta de la suya *(âllotría guné)*". Pero poco después, en el can. 21, cae en una nueva contradicción al afirmar que "Si un hombre que vive con su mujer no se contenta con el matrimonio y cae en la fornicación *(porneía),* le consideramos un fornicador y le mantenemos más tiempo en la pena correspondiente", pues asegura que no existe un canon que permita acusarlo de adulterio si la otra mujer no está casada *(eleuthéra gamou)* (ep. 199). Teniendo en cuenta que en el can. 22 establece que la duración de la penitencia para los fornicadores será de 4 años, y que en el can. 59 la fija en 7, hay que deducir que esta última se aplicaría a los hombres casados, pues a éstos hay que aumentarles la duración de la penitencia, como acabamos de señalar. La mujer adúltera, al igual que el hombre que tenga relaciones con una mujer casada, debe ser excluida de la comunión durante 15 años (can. 58, ep. 217). Acabamos de ver que Basilio no acusa de adulterio al hombre casado que se va con una mujer libre, en cambio en el can. 77 ofrece una definición contradictoria al respecto: "Aquel que deja a la mujer con la que se había unido legítimamente y toma a otra, está sometido a la

(17) Ep. 188 (ed. y tr. COURTONNE [2003²]) Para reducir el número de notas, en adelante las referencias de la carta en la que se encuentra cada canon aparecerán entre parêntesis en el texto.

(18) En virtud de I Cor. VII, 13-16: "Y si una mujer tiene un marido no creyente y él consiente en vivir con ella, no se divorcie de él. Pues el marido no creyente queda consagrado a Dios por la mujer, y la mujer no creyente por el marido cristiano. De este modo, vuestros hijos pertenecen a Dios, mientras que de otra forma no pertenecerían. Pero si la parte no creyente quiere separarse, que se separe; en tal caso, el hermano o la hermana quedan libres, pues el Señor os ha llamado a vivir en paz. Porque ¿sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? O ¿sabes tú, marido, si salvarás a tu mujer?".

(19) BASIL., *Reg*. 73, cap. 1-2, que se basa en Mat. 19,9; y 5, 31-32: "También se dijo: *El que se separe de su mujer, que le dé un acta de divorcio*. Pero yo os digo que todo el que se separe de su mujer, excepto por causa de fornicación, la expone a cometer adulterio, y el que se casa con una separada comete adulterio".

condena de adulterio" [20]. Pero si leemos el canon completo nos daremos cuenta de que sólo se contradice en el plano teórico, porque a la hora de aplicarle la pena asegura que los cánones de los **Padres** *(tôn Paterôn)* han decidido que tras 7 años de penitencia serán dignos de volver a la comunión; por tanto, en la práctica mantiene la misma condena, con independencia de la definición.

La actitud que deberán adoptar el marido y la mujer frente a su cónyuge adúltero será muy diferente, tal como lo indica Basilio en el can. 21, pues la mujer adúltera debe ser expulsada por el esposo de su lado, siguiendo dos pasajes del Antiguo Testamento (Jer. 3, 1, y Prov. 18, 22a LXX). En cambio establece que "el que ha fornicado no será excluido de la cohabitación con su esposa. Por tanto, la mujer recibirá a su marido que vuelve de la fornicación, mientras que el esposo echará de su casa a aquélla que ha sido manchada *(miantheîsa)*" (ep. 199). El propio autor es consciente de la diferencia de trato aplicada al hombre y a la mujer, pues afirma en el mismo canon que "la razón de esta práctica no es fácil de descubrir, pero que la costumbre ha prevalecido así". Curiosamente él se inclina por adoptar esta última, a pesar de que nuevamente caiga en contradicción cuando sentencia en el can. 39 que "La mujer que viva con un hombre adultero es adúltera durante todo el tiempo que viva con él" (ep. 199) [21]. Da la impresión que Basilio se mueve en dos planos diferentes, uno teórico, de carácter general, que se corresponde con el ideal del Evangelio, y otro práctico que se concreta en las respuestas a las cuestiones planteadas por el obispo de Iconio, dictando la disciplina a seguir. Esas disposiciones en numerosos casos entraban en contradicción con las ideas evangélicas, pero decidía imponer las leyes no escritas. ¿Cuáles eran éstas?

Para los cristianos de los primeros siglos, además de la Biblia, la tradición desempeñó un papel de suma importancia, por considerar que su procedencia, directa o indirectamente, estaba en los Apóstoles. También eran tenidas en cuenta las opiniones de los antepasados o de los Padres antiguos, personalidades prestigiosas que gozaron de gran autoridad; así mismo ejercieron gran influencia las costumbres eclesiásticas específicas de cada región, además de las decisiones conciliares. En las cartas canónicas de Basilio se encuentran abundantes referencias a esos conceptos, aunque los límites que separan unos de otros son bastante imprecisos, se entremezclan, y prácticamente podemos afirmar que poseen la misma importancia como fuentes de

(20) Esta afirmación se basa en varias citas bíblicas como Mat. XIX, 9; Marc. X, 11: "Si uno se separa de su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra la primera, y si ella se separa de su marido y se casa con otro, comete adulterio".

(21) *He tô moichô suzôsa, moichalís esti pánta tòn chrónon* (*Can.* 39).

las normas disciplinares que él estableció [22]. En la ep. 160 indica el valor que tenía para él la costumbre *(éthos o sunêtheia)* cuando asegura que "En primer lugar, y esto es lo más importante en este tipo de cosas, entre nosotros existe **la costumbre**; debemos situarla delante porque tiene **fuerza de ley** *(nómou dúnamis),* ya que las reglas nos han sido transmitidas por **los santos** *(hagíoi andres)*". Queda claro que para este autor la costumbre, la tradición y las opiniones de los antepasados eran términos sinónimos a los que otorga prioridad con respecto al ideal evangélico, en caso de divergencia. Bien explicitado queda en el canon 3 (ep. 188): "Debemos saber a la vez lo que establece el derecho estricto *(akrîbeia)* y lo que exige la costumbre (*sunêtheia*) y, en las cuestiones que no admiten el rigor del derecho, debemos seguir la regla tradicional".

Poseemos más ejemplos de la consideración de Basilio respecto a esas leyes no escritas, como los del can. 4 (ep. 188):

> A propósito de los trígamos y los polígamos, **los antiguos** fijaron la misma norma que para los bígamos, guardando la proporción [...] Para los trígamos nosotros fijamos una exclusión de 5 años en virtud de una **costumbre** *(sunêtheia);* no tenemos esta pena en los cánones, sino que procede de **los que nos han precedido** y a los cuales seguimos.

Como vemos, según su propio criterio elige una u otra norma, cayendo incluso en contradicciones, pues posteriormente manifiesta respecto a la trigamia: "Nosotros contemplamos esas prácticas como manchas para la Iglesia. Pero no arrojamos sobre ellas condenas públicas porque las preferimos a la fornicacion sin freno" (can. 50). Antes habla de una penitencia pública de 5 años de exclusión de los sacramentos, y después asegura que no establece una penitencia contra los trígamos. ¿Debemos deducir que ha cambiado de idea desde que redactó el can. 4 hasta la fecha del can. 50? Lo cierto es que el carácter circunstancial de estas cartas y la subdivisión posterior de éstas en normas disciplinares, llevada a cabo por personas distintas a su autor, explicaría ciertas repeticiones y contradicciones no atribuibles a otras causas, pero no es el caso de todas.

Hemos examinado los cánones en que Basilio reconoce la disparidad entre el principio de igualdad de los cónyuges, recogido en el Nuevo Testamen-

---

(22) Sobre la incidencia de las costumbres y de la tradición en la redacción de las normas disciplinares de Basilio ha realizado varios estudios Churruca (2002) 829-847; y (2006) 67-96, *cf.* esp. 78-82. También se pueden consultar esas cuestiones en Salachas (1980), que termina con las siguientes palabras: «In conclusione, possiamo affermare che S. Basilio con le sue norme canoniche, contenute nelle sue Lettere, spesso non fa altro che riferirsi alla disciplina già vigente, ma in modo particolare a la consuetudine e prassi come esse si son già formate nel suo tempo» (p. 157).

to, y el sistema de valores imperante en la sociedad civil y en las culturas antiguas, que consideraba más grave el adulterio de la mujer, pero se adhiere generalmente a estos últimos (CROUZEL [1979] 29-42, esp. pp. 35-40; y TORRES [1986] 323-32). Resulta sorprendente que esa disociación entre las ideas teóricas y la aplicación práctica se registre de manera casi sistemática en sus tres epístolas canónicas, y además se da la circunstancia de que es el único autor en que se ha constatado tal incoherencia. Los otros dos escritores cristianos del s. IV —el Ambrosiáster y Gregorio de Nisa— que no manifestaron su rechazo a la discriminación de la mujer frente a los delitos matrimoniales, no cayeron en contradicciones. Por tanto, esas circunstancias hacen de Basilio de Cesarea un caso único. Se ha apuntado la posibilidad de que la explicación se encontrara en el carácter conservador de las costumbres eclesiásticas de Capadocia, pero inmediatamente nos suscita la pregunta de ¿por qué no se constata la misma actitud en otros autores de la región como Gregorio de Nacianzo, sin ir más lejos? Recordemos que éste se mostró muy crítico con las leyes discriminatorias para con las mujeres, como he señalado antes. Se da la circunstancia, además, de que fue gran amigo de Basilio y compartieron algunos años de ascetismo, aislados del mundo. En cambio no se aprecian en ellos similitudes al respecto.

La razón resulta difícil de hallar y tal vez habría que buscarla en ese doble carácter de las epístolas canónicas de Basilio, es decir, por una parte su autor expone reflexiones teóricas sobre lo que es correcto según el Evangelio, y las conclusiones lógicas que se derivan de esos principios. Así se las transmite a Anfiloquio como punto de partida a las cuestiones que le planteaba. Pero el siguiente paso consistía en abordar de forma concreta cada uno de los delitos y establecer la correspondiente penitencia. En ese paso de la teoría a la aplicación práctica se producirían las diferencias, pues todos somos conscientes de que entre uno y otro nivel la distancia es considerable. Cuando Basilio redactaba sus epístolas no estaba pensando en que después se convertirían en una fuente importante para el derecho canónico de la Iglesia oriental, sino que respondía a casos concretos, con un alcance limitado. Cierto es que podía haberse inclinado en el mismo sentido que la mayoría de sus autores contemporáneos y haberse mantenido fiel a los principios evangélicos, pero desconocemos por qué no fue así. Ya hace 20 años se planteaba esas mismas cuestiones Henri CROUZEL ([1979] 42):

> ¿Cuál es la causa de la dureza manifestada por Basilio hacia las mujeres en sus cartas canónicas, y de su rechazo hacia la igualdad con los hombres a propósito de los derechos y deberes respecto a la fidelidad conyugal? [...] La cuestión es tanto más grave cuanto que a causa de esa dureza Basilio se enfrenta [...] con Pablo y con todos los Padres de la Iglesia a partir

del siglo II, exceptuando al Ambrosiáster. La respuesta parece clara: Basilio se creía obligado por la tradición eclesiástica local de las iglesias de Capadocia, establecidas por sus predecesores; y esta tradición estaba aún demasiado apegada a la mentalidad pagana y a la del Antiguo Testamento. Sin embargo queda un enigma que no es fácil resolver. Si en muchas ocasiones Basilio advierte una discordancia entre la costumbre capadocia y el Evangelio, ¿por qué sigue a la primera?

En cualquier caso, todo parece indicar que el tabú social imperante en la mayoría de las culturas de la Antigüedad, más estricto con las faltas sexuales de la mujer, ha prevalecido en las costumbres cristianas de los primeros siglos y ha ejercido gran influencia en su moral. Y sobre todo ha sido así en la Iglesia ortodoxa de Oriente que, junto con las otras iglesias que se desgajaron en el siglo V —nestoriana, monofisita, copta y armenia—, han mantenido esa disparidad de trato, —permitiendo al marido que repudia a la esposa adúltera casarse sin ser excomulgado y sin tener que cumplir la penitencia— mientras que en Occidente se fue abandonando hasta desaparecer en época Medieval, debido fundamentalmente al influjo de Ambrosio y Agustín (Cereti [1977] 247-260; y Bressan [1976]). Estamos ante un caso más de la adopción de esquemas de valores sociales y morales paganos por parte de los Padres de la Iglesia, que constituye uno de los pilares básicos en la configuración de las ideas y de las escalas valorativas que conforman la cultura occidental llegada hasta nuestros días.

Bibliografía

Astolfi, R. (2006), *Il matrimonio nel diritto romano classico*, Padua.

Berardino, A. di, (coord.) (2006), *I canoni dei Concili della Chiesa antica*, t. I, *I Concili greci*, ed. y tr. it. Noce, C.; Dell'osso, C. y D. Ceccarelli Morolli, Roma.

Bressan, L. (1976), *Il divorzio nelle chiese orientali. Ricerca storica sull' atteggiamento cattolico,* Bolonia.

Cayré, F. (1920), "Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et les canons de Saint Basile", *Échos d'Orient,* 19, 295-321.

Cereti, G. (1977), *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bolonia.

Corbett, P.E. (1969^2), *The Roman Law of Marriage*, Oxford.

Courtonne, Y. (2003^2), *Saint Basile. Lettres*, ed. y tr., 3 vols., París, "Les Belles Lettres".

Cricovean, M. (2006), "La correspondance des saint Basile le Grand et Amphiloque d'Iconium", *Altarul Baltarului* 17, 4-6 y 35-46.

Crouzel, H. (1971), *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, París.

— (1979), "Il problema della donna in San Basilio", *Ho Theologos* 24, 29-42.

CHURRUCA, J. de (1998), "Egalitè et Inégalitè des conjoints dans le mariage chrétien des premiers siècles", en DE CHURRUCA, J., *Cristianismo y mundo romano*, Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 603-615.

— (2002), "Un conflicto entre razón y costumbre en las cartas canónicas de San Basilio", en ECHANO BASALDÚA, J.I. (coord.), *Estudios Jurídicos en Memoria de José María Lidón*, Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 829-847.

— (2006), "La formation des normes dans les *Lettres canoniques* des Pères cappadociens", en CONSTABLE, G. y ROUCHE, M. (eds.), *Auctoritas. Mélanges offerts au proffeseur Olivier Guilllot*, París, pp. 67-96.

DELPINI, F. (1956), *Divorzio e separazione dei conjugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V*, Turín.

GAUDEMET, J. (1952), "Droit romain et principes canoniques en matière de mariage", *Studi in memoria di E. Albertario* II, Milán, 173 y ss.

— (1967), "La définition romano-canonique du mariage", *Speculum iuris et ecclesiarum*, Viena, 107-114.

HUMBERT, M. (1972), *Le rémariage à Rome. Etude d'histoire juridique et sociale*, Milán.

INGREMEAU, CH. (2006), *Lactance. Institutions divines*, ed. y tr., 6 vols., París, Sources chrétiennes, 509.

LE BRAS, G. y GAUDEMET, J. (1979), L'Église dans l'empire romain (II^{e}-III^{e} siècles), París.

MORESCHINI, C. y GALLAY, P. (1985), *Grégoire de Nazianze. Discours 32 a 37*. ed. y. tr., París, Sources Chrétiennes.

MUNIER, CH. (1987), *Mariage et virginité dans l'Église ancienne (I^{er}-III^{er} siècles)*, Berna.

MUNIER, C. y GAUDEMET, J. (1977), *Conciles gaulois du IV^{e} siècle*, ed. y tr., París.

NÚÑEZ PAZ, M.I. (1988), *Consentimiento matrimonial y divorcio en Roma*, Salamanca.

ORABONA, L. (1968), "Il matrimonio cristiano nell'età precostantiniana", *StudRom.* 16, 7-16.

ORESTANO, R. (1951), *La struttura giuridica del matrimonio romano*, Milán.

RUÍZ BUENO, D. (1962), *Cartas de San Jerónimo*, ed. y tr., Madrid, BAC, núms. 219 y 220.

SALACHAS, D. (1980), "Le lettere canoniche di S. Basilio", *Nicolaus* 8, 145-157.

TEJA, R. (2009), "El adulterio en los Padres de la Iglesia" en *Stud. Ephem. Augustinianum*, (en prensa).

TORRES, J. (1986), "Discriminación de la mujer en las relaciones matrimoniales según San Basilio de Cesarea", en GARRIDO GONZÁLEZ, E. (ed.), *La Mujer en Mundo Antiguo*, Madrid, pp. 323-32.

VIVES, J. (1963), *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos,* Barcelona.

Consuetudo y sacrilegium al respecto de la tangibilidad de los *corpora sacra* en la *ep.* 4, 30 de Gregorio Magno a Constantina (*)

Pere MAYMÓ i CAPDEVILA

Universitat de Barcelona

El documento que centra mi interés es la *ep*. 4, 30 de Gregorio Magno enviada a Constantina, esposa de Mauricio, en junio del 594, donde se recoge la respuesta del pontífice a una demanda más bien osada de la emperatriz: ¡nada menos que la cabeza del apóstol Pablo y su sudario! Ambas reliquias debían servir para consagrar la nueva iglesia *in palatio* dedicada al de Tarso por orden de la soberana; pero si Constantina esperaba una complaciente réplica, sus ilusiones pronto se trocarían en frustración, porque, aunque la *partitio* y *translatio* de los *corpora sacra* constituía una práctica común y aceptada en Oriente, el principio de intangibilidad todavía parecía regir en Occidente.

Ciertamente, debemos inscribir esta carta en el contexto del culto a los santos en el siglo VI, un momento en el cual la importancia y la necesidad de reliquias para la expansión del cristianismo motivan la multiplicación de los objetos sacros a lo ancho del Mediterráneo con ciertas diferencias: mientras que la parte occidental distribuye reliquias de contacto y conserva las corporales —relativamente— enteras en un centro de poder, la mitad oriental otorga y recibe unas y otras indistintamente, siendo más laxo el criterio de perturbación de los sepulcros. Ambas *partes* comparten, sin embargo, el mismo afán de poseer y acumular elementos de alto valor simbólico con el fin de capitalizar el culto. Así todo, no debemos olvidar que los restos humanos

(*) Este estudio ha sido realizado gracias a los proyectos de investigación HUM2007-61070 y 2005SGR-379, financiados por el MEC y la AGAUR, respectivamente. El autor forma parte del GRAT (Grup de Recerques en Antiguitat Tardana: <http://www.ub.es/grat/grat01.htm>), dirigido por el Dr. J. Vilella Masana y sito en el Departament de Prehistòria, Història Antiga i Arqueologia de la Universitat de Barcelona.

—incluso o todavía más los santos— tenían su lugar en la legislación imperial, y a juzgar por la realidad descrita en la misiva a Constantina, las distancias entre la observancia real de la legislación y la práctica general pueden resultar en ocasiones insalvables.

La letra ha suscitado diversas cuestiones a los investigadores (1) que la han estudiado. Debe interpretarse —y así lo ha sido— en clave jurídica y también política, pero creo que no se ha ahondado suficiente en su vertiente hagiográfica (2) aun cuando el tema tratado así lo requiera y a pesar de que este punto de vista ya fue apuntado por DE VOGÜÉ y MCCREADY.

Si bien es cierto que, más allá de la mención de *consuetudo* y *sacrilegium*, no hallamos término jurídico alguno en la carta a la emperatriz, de su contenido se infieren fácilmente las trazas de la legislación imperial vigente (3) en materia de restos mortales. Acerca de la respuesta pontificia, las leyes ofrecen un contexto muy concreto: el derecho romano (4) asegura la protección de los restos mortales —huesos o cenizas— al considerarlos *res sacra* y parte integrante del *locus religiosus*; por ello, están prohibidas su profanación o traslación, a menos que haya motivo suficiente (5). Esto sólo rige cuando la sepultura es definiti-

---

(1) DUDDEN (1905) I, 279-282, que incluye la traducción de la epístola, y II, 206-207, donde ofrece una interpretación política. PETERSEN (1984) 142-145, no incluye su análisis de la carta a Constantina en el contexto hagiográfico general, sino en el culto a las reliquias en particular y en la tensión política entre Roma y Constantinopla. MCCREADY (1989) 22-25 y 42, ofrece una visión de las costumbres relicarias expuestas en —o deducibles de— la *epist*. 4,30 y las relaciona con los *Dialogi* y la literatura hagiográfica coetánea sin profundizar en el análisis interno de la carta; a pesar de ello, es quien mejor ha analizado la epístola gregoriana desde esta perspectiva.

(2) DE VOGÜÉ (1978) 31, n. 20, sólo recensiona tres cartas —la citada 4,30, además de la 7,23 a Teoctista y la 11,26 a Rusticiana— como "hagiográficas" de entre las 857 del *Registrum;* en las páginas 112-113, añade dos citas gregorianas a los *Gesta martyrum* de Eusebio de Cesarea y a los *Gesta Irenaei* contenidas, respectivamente, en las *epist*. 8,29 a Eulogio de Alejandría y la 11,40 a Eterio de Lión. Todavía añadimos un par de referencias citadas por MCCREADY (1989) 22, n. 36: GREG. M., *epist*. 11,36, crítica con la vanidad de Agustín acerca de su taumaturgia; e ID., *epist*. 11,48, donde se describen a Brunilda los milagros de la *missio Brittana*. Ver además ID., *in euang*. 3,3, pasaje en que se citan los *Gesta Felicitatis*.

(3) La mayor parte de alusiones jurídicas presentes en la obra gregoriana —fundamentalmente en el *Registrum*— son vagas y a menudo indirectas, pero evidencian un conocimiento suficiente de la práctica procesual. En general sobre el conocimiento de la disciplina forense por parte de Gregorio, ver: DUDDEN (1905) I, 78-79; ARNALDI (1995) 57-101; GIORDANO (1997) 18-39; y PITZ (1990) 33-37. Dicha vaguedad contrasta con la exactitud constatada en el dossier enviado al *defensor* Juan en *Spania*: GAUTHIER (1977) 417-428; y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (1997) 287-298.

(4) En un principio, sólo se aplica este principio a los restos mortales de ciudadanos romanos sitos en suelo romano o itálico —*Dig.*, 47,12,4—, mientras que las sepulturas de extranjeros en suelo provincial son consideradas *pro religiosa*. Se sanciona la profanación con penas que van desde la deportación y el trabajo en las minas a la pena capital: *Dig.*, 47,12,3,8 y 11. Las cenizas no son *res religiosa* según HERMANN-MASCARD (1975) 27, n. 26.

(5) *Cod. Iust.*, 3,44,1. Acerca de la potestad del *pontifex maximus* y luego de los emperadores al respecto de la traslación de restos mortales: *Dig*., 11,7,8 y 44. En la Edad Media, el papa se responsabilizará de toda transferencia de *corpora sacra* en tanto que único *pontifex maximus*: HERMANN-MASCARD (1975) 187.

va [6], no provisional o perentoria; y, justamente a causa de este margen de interpretación de la ley, se suceden las excusas que justifican su vulneración.

La legislación del Imperio cristiano actualiza gradualmente su postura acerca del respeto a las tumbas y a sus contenidos y, como consecuencia de ello, Teodosio [7] promulga en el 386 la ley que devendrá referente inexcusable en esta materia, recogida en el *Cod. Theod.*, 9, 17, 7: *humatum corpus, nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur*. La Iglesia también se pronuncia al respecto, y el canon 15 del quinto concilio de Cartago [8], así como la normativa de otros sínodos posteriores [9], prescriben la *depositio reliquiae* como condición indispensable para la consagración de una nueva iglesia pero persiguen igualmente la proliferación gratuita de centros cultuales sin posesión relicaria autentificada.

Por todo ello, Gregorio se siente autorizado a replicar a Constantina: *quia Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias dant, ut quicquam tangere praesumant de corpore*; y también: *in Romanis uel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse uoluerit. Quod si praesumpserit, certum est quia hac temeritas impunita nullomodo remanebit*. E incluso se concede descargar su indignación evidenciando la estupefacción general de Occidente ante tan opuestas costumbres orientales: *de Graecorum consuetudine, qui ossa leuare sanctorum se asserunt, uehementer miramur et uix credimur*. Sin embargo, aunque la actitud y la determinación del pontífice se nos muestran firmes, las circunstancias históricas en el Mediterráneo habían experimentado cambios significativos desde la constitución teodosiana.

La obra de nuestro pontífice también transmite casos de traslaciones de *corpora sacra*: en los *Dialogi*, se menciona el ejemplo del obispo Herculano de Perugia [10], pero queda justificado por tratarse de una sepultura provisio-

---

(6) La sepultura provisional resta profana y no resulta necesaria ninguna autorización para la traslación del cuerpo: *Dig*., 11,7,39-40; 47,12,3; y *Cod. Iust.*, 3,44,10.

(7) *Cod. Theod.*, 9,17,7. Hermann-Mascard (1975) 31-32, nn. 51-52, discute la universalidad de la ley y concluye que tan sólo se aplicó en Oriente hasta la promulgación del *Codex Theodosianus* el 1 de enero del 439. Rebillard (2003) 81, n. 21, pone en relación esta *constitutio* con la *inuentio* de Ambrosio, un precedente "escandaloso" para el cual cabía establecer una limitación jurídica.

(8) La primera prescripción canónica de la *depositio* la encontramos en el quinto concilio cartaginés, cuyo canon 15 lleva el explícito título *De basilicis quae sine martyrum reliquiis dedicatae sunt*: *Conc. Carthag*. a. 401, c. 15.

(9) Evidencias más tardías de la necesaria *depositio reliquiae* bajo el altar en toda fundación canónica en: Greg. Tvr., *glor. mart*. 32,34,44 y 48; cf. Greg. M., *epist*. 6,50. Acerca de este punto, ver: Kötting (1958) 321-334; y Des Graviers (1962) 107-123. Según Hermann-Mascard (1975) 47, n. 145, Gregorio distribuye "libéralment" *brandea* para la dedicación de iglesias, un punto que cabría matizar y analizar en profundidad.

(10) Greg. M., *dial*. 3,13.

nal, casi de circunstancias, ante la ocupación goda de la ciudad; en el *Registrum*, el propio Gregorio [11] ordena al clero de Euria que devuelva el *corpus beati Donati* del cual se había apropiado en una iglesia perteneciente a la diócesis de Corfú al obispo Alcisón. En ambas ocasiones, no hallamos contravención alguna a la legislación *de sepulchris* o *de corpore humato* por parte del Magno.

Así las cosas, y con la ley en la mano, no debe sorprendernos la negativa a Constantina; y no sólo eso, existía un precedente muy similar a la situación que nos ocupa acontecido entre un Justiniano todavía *comes domesticorum* y el papa Hormisdas en el 519. La historia [12] resulta asombrosamente parecida, pues el futuro emperador, a través de los legados papales en Constantinopla, solicita al pontífice reliquias corporales de Pedro, Pablo y Lorenzo para la *consecratio* de una iglesia que estaba costeando; advertido ya por los citados legados, Justiniano acata la *consuetudo Romana* ante la *mos Graecorum* y acepta a cambio diversos *sanctuaria* entre los que presumiblemente se incluirían limaduras de las cadenas de los príncipes de los apóstoles y de la parrilla de Lorenzo.

Otros casos [13] relativos al tráfico de *res sacra* concernientes a la *cathedra Petri* datados nos sirven para evidenciar que la Santa Sede nunca entrega restos mortales de sus abanderados en Cristo, sino que, en su lugar, dispensa reliquias de contacto a las que atribuye las mismas propiedades apotropaicas y taumatúrgicas que a los propios cuerpos. Debe destacarse que, tanto en la *Vrbs* en particular como las iglesias occidentales en general, siguen los preceptos romanos de intangibilidad y que, durante los siglos V y VI, se tiende a erigir iglesias y *martyria* en los mismos lugares [14] donde reposa el cuerpo santo con el fin de respetar su descanso pero con la intención de mantener el capital relicario de la sede.

Pero no sólo la ley humana, sino además el castigo divino impiden la sacrílega osadía de siquiera tocar el cuerpo santo: *nam corpora sanctorum Petri*

---

(11) GREG. M., *epist*. 14,7. MCCREADY (1989) 24, n. 39, sin mencionar la referencia gregoriana.

(12) Para la correspondencia de este hecho, ver: *Coll. Auell*., 187,190 y 218. Al respecto, remito a: DELEHAYE (1933) 52; MCCULLOH (1976) 147; SUSMAN (1961) 128-129; y MARAVAL (1985) 96-97.

(13) Consta que, en el 538, el papa Vigilio hizo llegar *sanctuaria* al obispo de Braga, Profuturo, para la dedicación de nuevas iglesias en la *Gallaecia*: VIG. I, *epist*. 1,5; cf. *Conc. Brac*. a. 572, c. 68. Ya Pelagio I había enviado a Childeberto I ciertas *reliquiae* sin precisar: PELAG. I, *epist*. 9; SUSMAN (1961) 129-130, hace de ellas *brandea*. El diácono turonense Agiulfo recabó de Pelagio II ciertas reliquias —*pignora*— de santos romanos: GREG. TVR., *Franc*. 10,1; cf. ID., *glor*. *mart*. 28, y PS. GREG. TVR., *uit*. *patr*. 8,6. Véase asimismo: SUSMAN (1961) 131; y MCCULLOH (1980) 318, n. 31.

(14) Por este mismo motivo, se condiciona el terreno próximo al sepulcro sacro y se sacrifica incluso la simetría de los edificios: *Lib. pontif*., I, 249-251 y 323-327. Ver también DELEHAYE (1933) 57. En la Galia, las traslaciones de cuerpos sacros no se documentan hasta finales del siglo VII: HERMANN-MASCARD (1975) 34-35; ver GREG. TVR., *glor*. *mart*. 62.

et Pauli apostolorum tantis in ecclesiis suis coruscant miraculis atque terroribus, ut neque ad orandum sine magno illic timore possit accedi, que dice Gregorio, ofreciendo un panorama aterrador para cualquier ofensa a la *praesentia* del santo. En la *ep*. 4, 30, Gregorio presenta tres ejemplos [15] de lo que puede suceder cuando se perturba el sueño de los muertos ¡y máxime de éstos! Dos le acontecen a su predecesor, Pelagio II, al realizar mejoras arquitectónicas cerca de las tumbas de Pedro y de Lorenzo: en el primer caso, se manifiestan *signa* terribles ante la remodelación de la cubierta argéntea del sepulcro y el prelado desiste en su intención; en el segundo, los trabajos provocan que el ataúd se abra accidentalmente y todos aquellos que ven el cuerpo quemado del mártir mueren en el plazo de diez días. El tercero le ocurre al propio Gregorio en otra refección cerca de la tumba de Pablo —precisamente—, cuando el *praepositus* de la iglesia recoge unos huesos "profanos", los entierra en otro lugar y por eso muere. Encontramos además relatos semejantes acerca de hechos extraordinarios acaecidos *ad sepulchra sanctorum* en los *Dialogi* [16] que nos evidencian la unicidad del mensaje hagiográfico transmitido por el conjunto de obras gregorianas.

Dadas las circunstancias, ¿cómo atreverse a cuartear el *corpus sanctum* para satisfacer el antojo de la emperatriz? ¿Quién puede jactarse de tal sacrilegio? *Nec possum nec audeo*, que leemos en la carta en boca del propio obispo romano, aunque, como también se ha citado, los *Graeci* sí presumen de ello. ¿Qué hacer, entonces, con la demanda de Constantina? Ante la imposibilidad moral de satisfacer dicha petición, Gregorio promete enviarle limaduras de las cadenas que aprisionaron a Pablo siempre y cuando el metal santificado responda a la lima del sacerdote encargado de extraerlas. Es realmente audaz e incluso insolente insinuar a la mismísima augusta que el santo puede no querer otorgarle sus favores; y lo es especialmente porque la costumbre pontificia de conceder reliquias de contacto de diferentes tipos —*brandea*, *sanctuaria*, *benedictiones*— se atestigua como mínimo desde Hormisdas, y no hay duda de que este particular se conocía con mucha seguridad en Oriente.

Las reliquias representativas o de contacto consisten en objetos que se colocan cerca o encima de la tumba del santo durante un cierto tiempo en el cual las plegarias y los oficios del devoto clero los convierten en *uerae et sanctae reliquiae*. Obviamente, no tienen ni el prestigio ni el poder de los *corpora* que los han sublimado, pero aquéllas son capaces de producir tantos

(15) Greg. M., *epist*. 4,30. Cf.: *Lib. pontif*., I, 309-311.

(16) Se pueden consultar las diversas intervenciones sacras *ad sepulchra* en: Greg. M., *dial*. 1,4,20; 3,13,3; 3,19; 3,24,1; 3,25,1-2; y 4,55-56.

miracula como éstos según Gregorio expone en diversas cartas del *Registrum* [17], en un pasaje de los *Dialogi* [18] y como abundan otros documentos occidentales coetáneos [19]. La letra a Constantina que nos ocupa opina también acerca de la efectividad de estos objetos recurriendo a un episodio ambientado en tiempos de León Magno [20], pontífice que demuestra a ciertos *Graeci* —otra vez— la sacralidad de los *brandea* cortándolos y mostrándoles la sangre que de ellos efluye como prueba.

Volviendo a la *ep*. 4, 30, cabe preguntarse por la relevancia de la *benedictio* enviada —posiblemente— a Constantina —limaduras de las cadenas de Pablo sin un relicario que merezca nombrarse— y por el agravio comparativo que surge de equiparar dicha reliquia con las enviadas por el Magno a lo largo de su pontificado. ¿Acaso no constituía un desprecio a la emperatriz prometer un presente sin asegurárselo?

En cuanto concierne a los envíos de reliquias de contacto a figuras relevantes por parte del solio pontificio, la instrumentalización de objetos de poder sagrado, de reliquias, constituye un elemento importante en la política papal. Aparte del envío a Constantina, conocemos un buen número de personajes orientales [21], fundamentalmente relacionados con la Corte constantinopolitana, que reciben *benedictiones* de la sede romana; por otra parte, los monarcas [22] de los *regna Occidentis* también reciben *benedictiones* en

---

(17) Se documenta este particular en tres cartas enviadas a Anastasio de Antioquía, a Constantina y a Eulogio de Alejandría: GREG. M., *epist*. 1,25; 4,30; y 13,43, respectivamente.

(18) GREG. MAG., *dial*. 2,38. MCCULLOH (1976) 180-181, considera que Gregorio seguía la doctrina relicaria propia de la Roma de su tiempo, pero también opina que no debía desconocer las costumbres orientales en razón de su estancia en Constantinopla; seguido por MCCREADY (1989) 23-26, n. 39.

(19) En *Francia*, se conceden *brandea* de Martín a la comitiva sueva de Charrarico: GREG. TVR., *Mart*. 1,2 y 11; cf. ID., *glor. mart*. 1,28, donde también cita una llave de Pedro.

(20) GREG. MAG., *epist*. 4,30. En el siglo VIII, el protagonista de este relato deja de ser León para pasar a ser Gregorio, un cambio de adscripción ciertamente significativo: PAUL. DIAC., *uit. Greg*. 24; IOH. DIAC., *uit. Greg*. 2,42.

(21) Las motivaciones para tales envíos son diversas pero coincidentes en su propósito, esto es, conseguir intermediarios ante la difícil corte constantinopolitana que contribuyan a la preeminencia de la sede de Roma: los patriarcas Anastasio de Antioquía y Eulogio de Alejandría representaban la oposición oriental al patriarcado de Constantinopla; el *uir illustris* Andrea y el excónsul Juan eran amigos y valedores de Gregorio durante su estancia bizantina, y tal vez fueron los únicos que no recibieron un presente "político"; las ofrendas pecuniarias del médico Teodoro y los óleos del excónsul Leoncio tuvieron su beatífica recompensa; Teoctista, hermana del emperador Mauricio, así como las patricias Savinela, Columba y Gala, habían donado importantes sumas a la sede petrina. Ver, respectivamente: GREG. M., *epist*. 1,25 y 13,43; 1,29 y 30; 7,25 y 8,33; 7,23 y 12,2.

(22) Childeberto II recibe *claues beati Petri*: GREG. M., *epist*. 6,6. Gregorio envía a Brunilda ciertas *reliquiae beatorum apostolorum Petri ac Pauli*, las cuales seguramente sirven para la fundación de una iglesia: ID., *epist*. 6,58. Recaredo recibe una pequeña llave con limaduras de las cadenas de Pedro y, además, una cruz con fragmentos del *lignum crucis* y cabellos de Juan Bautista: ID., *epist*. 9,229. El Magno hace llegar a Etelberto unas genéricas *parua exenia*: ID., *epist*. 11,37. Los *phylacteria* que Gregorio se encarga de enviar al príncipe neonato Adaloaldo consisten en una cruz con partículas de

forma de llaves o cruces que contienen fragmentos de las limaduras de las cadenas de Pedro, de la vera cruz o bien cabellos de Juan Bautista que les servirán de *phylacteria*, de talismanes protectores. Con el mismo objetivo propagandístico, podemos incluir el envío de un ejemplar de los *Dialogi* a Teodolinda [23] y también de las célebres *ampullae* con óleos de la tumba de los santos romanos halladas en el tesoro de Monza [24]. Y podría argüirse con Leyser [25], que Gregorio lleva a cabo una verdadera "política del regalo" con los *illustres* de la sociedad mediterránea con el firme propósito de recabar partidarios a la causa romana, un hecho evidenciado por la veintena de reliquias petrinas documentadas. ¿No es, pues, un menoscabo el trato dispensado a Constantina?

Sea como fuere, la relación entre pontífice y emperatriz se resquebrajó, como demuestran las dos diplomáticas cartas enviadas hasta el 597, año en que la correspondencia cesa para no retomarse más. Asimismo, si comparamos el número de cartas enviadas a Constantina con las remitidas a las reinas del Occidente germánico [26], observamos que Brunilda o Teodelinda reciben más atenciones por parte del pontífice que la soberana del Imperio romano de Oriente. De esta estadística se puede extraer aun otro dato: el *rôle* fun-

---

la *crux Domini* y un evangelio primorosamente encuadernado en *theca Persica*: Id., *epist*. 14,12. Por último, el caudillo tribal de los *Barbaricini*, Hospito, recibe una *benedictio sancti Petri*: Id., *epist*. 4,27. Al respecto de estos envíos, véase: Susman (1961) 130-139 y 174-176; y Leyser (2000), 300. Paradójicamente, no parece que Mauricio o Focas recibieran *benedictio* alguna.

(23) Paul. Diac., *Lang*. 4,5. Actualmente, se considera que los *Dialogi* se escribieron —al menos en parte— en clave política, esto es, como manual de ética para que los reyes inauguraran una nueva era fundamentada en la supeditación —moral— a la Iglesia: Dagens (1977), 228-230. Acerca del envío de los *Dialogi* a la reina de los longobardos, ver: Reydellet (1981) 449, 452-453 y 484, n. 37; y Petersen (1984) 18, n. 39.

(24) En general, pueden consultarse: Leclercq (1924) 1737-1745; y Leclercq (1934) 2752-2761. La misma reina tenía una devoción especial por las reliquias, como lo demuestra la extensa colección de *ampullae* de aceite sacro recuperadas en las excavaciones del palacio de Monza: Herrmann-Mascard (1975) 47-48.

(25) Leyser (2000) 293-294 y 299-303. Véase además Rapisarda (1991) 285-300, para un detallado estudio de dicha política en Gregorio Magno.

(26) La distribución de las epístolas es la siguiente: tres a Constantina —Greg. M., *epist*. 4,30; 5,38 y 39—, una a Leoncia —Id., *epist*. 13,40—, otra a Berta —Id., *epist*. 11,35—, cinco a Teodelinda —Id., *epist*. 4,4 (cf. 4,37) y 33 (= 5,52); 9,68; y 14,12— y diez a Brunilda —Id., *epist*. 6,5,58 y 60; 8,4; 9,213 y 214; 11,46,48 y 49; y 13,5; a esta reina también cabe adscribir una undécima carta, mencionada en un listado de la abadía de Nonantola y de la cual sólo se conservan el *incipit* y el *explicit*: Simonetti Abolito (1978) 291-296—. Con ésta, el número de cartas a las *reginae* sumarían veintiuna. Al respecto, véase: Consolino (1991) 238-246. Curiosamente, Gregorio envía el mismo número de cartas a los reyes y emperadores que a sus consortes: ocho a Mauricio —Id., *epist*. 3,61; 5,30,36 y 37; 6,16 y 64; 7,6 y 30—, dos a Focas —Id., *epist*. 13,32 y 39—, dos a Childeberto II —Id., *epist*. 5,60, y 6,6—, seis a Teoderico y Teodeberto —ambos son destinatarios de Id., *epist*. 6,51 y 9,216 y 227; el primero recibe además las *epist*. 11,47, y 13,7, mientras que el segundo tan sólo la *epist*. 11,50—, una a Agilulfo —Id., *epist*. 9,66—, una a Recaredo —Id., *epist*. 9,229— y otra a Etelberto —Id., *epist*. 11,37—. La balanza se desequilibraría de incluir a los duques Wuifon y Ariquis —Id., *epist*. 9,112 y 127— en la lista de "monarcas".

damental otorgado por Gregorio a la mujer como intermediario [27] ante su rey y esposo, tanto en aspectos políticos como religiosos.

A modo de conclusión, podemos esbozar todavía algunas cuestiones abiertas que se nos presentan después del análisis de la *ep*. 4, 30 y de su comparación con el *corpus* gregoriano y la diversa documentación coetánea. En primer lugar, constatamos el enfrentamiento entre Oriente y Occidente y así, en la propia epístola, los *Romani* se definen por oposición a unos *Graeci* siempre denostados de igual modo que se identifica a aquéllos con la *uirtus* y éstos con el *signum*, dado que los romanos parecen preferir la virtud interior oculta y los griegos los signos exteriores evidentes. En segundo lugar, la carta desvela muchos datos pero oculta uno muy relevante: el cinismo —¿o mejor la hipocresía?— de la solución occidental al problema de la intangibilidad; porque, si bien se preservan los *corpora sacra* propios en su *locus religiosus* e incluso se recuperan los restos extraviados de sus santos, no se tienen demasiados escrúpulos a la hora de aceptar reliquias corporales ajenas [28].

Ya por último, destacar que Gregorio se erige en el primer pontífice que niega frontalmente reliquias corporales a su propio soberano —Hormisdas se hallaba bajo la égida de Teodorico— y que también es el primero en utilizar de forma profusa la literatura hagiográfica y los objetos sacros como argumento y como arma ante los poderes del siglo en una nueva concepción de la realidad, a caballo entre el mundo terreno y la dimensión mágica de lo sagrado, que bien podríamos denominar hagiopolítica.

Bibliografía

ARNALDI, G. (1995), "Gregorio Magno e la giustizia", *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli V-VIII). XLII Settimana del CISAM* (Spoleto, 7-13 aprile 1994), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 57-101.

CONSOLINO, F.E. (1991), "Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno", *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana* (Roma, 9-12 maggio 1990), I, Studia Ephemeridis Augustinianum 34, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 225-249.

(27) Si la relación de Gregorio con los reyes germánicos resulta excepcional, lo es mucho más el trato con sus reinas: CONSOLINO (1991) 238, n. 69, donde documenta un único caso anterior, dos breves epístolas de Gelasio I a Hereleuva, madre de Teodorico el Grande. Cabe recordar también el papel de las reinas en la conversión al catolicismo de sus esposos, caso de Clotilde y Clodoveo o del coetáneo ejemplo de Berta y Etelberto; en ambas ocasiones, la función evangelizadora franca parecen haberla realizado las reinas, y no los soberanos, como sostiene MONFRIN (1997) 315-316 y n. 155.

(28) Incluso el mismo Gregorio acepta las reliquias de Marcos enviadas por Elogio de Alejandría, aunque parece que se trata de una *benedictio*: GREG. M., *epist*. 8,28.

Dagens, C. (1977), *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiens*, Paris, Études Augustiniennes.

Delehaye, H. (1933), *Les origins du culte des martyrs*, Subsidia Hagiographica 20, Bruxelles, Société des Bollandistes.

De Vogüé, A. (1978), "Introduction", en Grégoire le Grand, *Dialogues*, I, SC 251, Paris, Éditions du Cerf.

Dudden, F.H. (1905), *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, 2 vols., London-New York-Bombay, Longmans, Green & Co.

Gauthier, A. (1977), "L'utilisation du droit romain dans la lettre de Grégoire le Grand à Jean le Defenseur", *Angelicum* 54/3, 417-428.

Giordano, L. (1997), *Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico nell'epistolario di Gregorio Magno*, Quaderni di Vetera Christianorum 25, Bari, Edipuglia.

González Fernández, R. (1997), "Las cartas de Gregorio Magno al defensor Juan. La aplicación del derecho de Justiniano en la Hispania bizantina en el siglo vii", en Blázquez Martínez, J.M. *et alii*, *La tradición en la Antigüedad Tardía*, Antigüedad y Cristianismo 14, Murcia, Universidad de Murcia, 287-298.

Des Graviers, J. (1962), "La dédicace des lieux du culte aux v^e^ et vi^e^ siècles", *L'Année canonique* 7, 107-123.

Herrmann-Mascard, N. (1975), *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Société d'Histoire du Droit. Collection d'Histoire Institutionnelle et Sociale 6, Paris, Klincksieck.

Kötting, B. (1958), "Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen", *Trierer Theologische Zeitschrift* 67, 321-334.

Leclercq, H. (1924), "Ampoules", *DACL* 1, 2, Paris, Letouzey et Ané, 1722-1747.

— (1934), "Monza", *DACL* 11, 2, Paris, Letouzey et Ané, 2749-2783.

Leyser, C. (2000), "The Temptations of Cult: Roman Martyr Piety in the Age of Gregory the Great", *Early Medieval Europe* 9, 289-307.

Maraval, P. (1985), *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, Éditions du Cerf.

McCready, W.D. (1989), *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Studies and Texts 91, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

McCulloh, J. (1976), "The Cult of Relics in the Letters and 'Dialogues' of Pope Gregory the Great: a Lexicographical Study", *Traditio* 32, 145-184.

— (1980), "From Antiquity to the Middle Ages: Continuity and Change in Papal Relic Policy from the 6th to the 8th Century", *JbAC* 8, 313-324.

Monfrin, F. (1997), "La conversion du roi et des siens", en Rouche, M., *Clovis. Histoire et mémoire* I. *Le baptême de Clovis, l'événement*. *Actes du Colloque International d'Histoire de Reims* (Reims, 19-25 setembre 1996), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 289-320.

Petersen, J.M. (1984), *The* Dialogues *of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, Studies and Texts 69, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

PITZ, E. (1990), *Papstreskripte im frühen Mittelater. Diplomatische und rechtgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Grossen*, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 14, Sigmaringen, J. Thorbecke.

RAPISARDA, G. (1991), "I doni nell'epistolario di Gregorio Magno", *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana* (Roma 9-12 maggio 1990), II, Studia Ephemeridis Augustinianum 34, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 285-300.

REBILLARD, E. (2003), *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Civilisations et sociétés 115, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

REYDELLET, M. (1981), *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Bibliotheque de l'École Française de Rome 243, Roma, École Française de Rome.

SIMONETTI ABOLITO, G. (1978), "Una lettera perduta di Gregorio Magno", *RomanoBarbarica* 3, 291-296.

SUSMAN, F. (1961), "Il culto di s. Pietro a Roma", *Archivio della Società Romana di Storia Patria* 84, 1-192.

El rescripto antimaniqueo de Diocleciano. Causas e impacto histórico

Fernando BERMEJO RUBIO

Master de Historia de las Religiones
Universidad de Barcelona

La gran cantidad de tratados antimaniqueos producidos por teólogos cristianos, filósofos paganos, autores zoroastrianos y doxógrafos musulmanes no son los únicos escritos destinados a intentar erradicar la "religión de la Luz" de la faz de la tierra. Además de las obras en las que individuos particulares desplegaron sus capacidades argumentativas [1], esa *ecclesia patiens* que fue la comunidad maniquea se encontró en diversos lugares y épocas aún con otro tipo de literatura adversa, tanto más peligrosa y amenazante cuanto que pretendía validez general, venía impuesta desde las más altas esferas del poder y veía con ello máximamente asegurada su difusión y su autoridad: la legislación imperial.

En efecto, con muy pocas excepciones —entre las cuales la más conspicua fue probablemente la del reino uigur en los siglos VIII y IX—, la relación de los maniqueos con los poderes políticos fue funesta, lo que explica la existencia de una dura legislación antimaniquea en los diversos Imperios —sasánida, romano, chino, Califato...— bajo cuya égida se propagó [2]. Esta legislación puede haberse debido en ocasiones a razones de orden estrictamente político, aunque parece haber sido a menudo instigada por jerarquías religiosas celosas de sus privilegios, para las cuales el credo maniqueo suponía un desafío y un competidor en el mercado de las creencias y de los compensadores materiales que éstas procuran a las elites.

---

(1) Muchas de ellas son ahora accesibles en traducción castellana; cf. BERMEJO RUBIO - MONTSERRAT TORRENTS (2008).

(2) Sobre la difícil historia de las relaciones del maniqueísmo con los poderes políticos, cf. BERMEJO RUBIO (2008), 205-220.

Un caso especialmente claro es la existencia de legislación antimaniquea en el Imperio romano. La existencia de tal legislación a partir de mediados del siglo IV e.c. es abundante y fácilmente comprensible [3]. El edicto de Valentiniano del 372 —el primero de un emperador cristiano contra el maniqueísmo— fue seguido por los de Teodosio en 381, 382 y 383 (así como en una ley dirigida al prefecto de Roma en 389). Las duras medidas teodosianas fueron proseguidas y reforzadas por sus sucesores Arcadio y Teodosio II en Oriente, y Honorio y Valentiniano III en Occidente, y más tarde por Justiniano. Aunque la misma reiteración de las leyes indica que éstas no bastaron por sí solas para romper la resistencia maniquea, parece claro que tal continuada legislación fue un factor no desdeñable en la progresiva erradicación del maniqueísmo en Occidente.

Ahora bien, esta persecución —a menudo implementada eficazmente por monjes y obispos— no fue efectuada únicamente por los emperadores una vez convertidos éstos en campeones de la ortodoxia cristiana, sino que ya comenzó anteriormente, en tiempos de Diocleciano. De modo parecido a como la primera refutación cabal conocida de las ideas maniqueas no proviene de autores cristianos sino de un pagano —el filósofo neoplatónico egipcio Alejandro de Licópolis, que escribió hacia finales del siglo III su *Pròs tàs Manikhaíou dóxas*—, así también, en lo que se refiere a la persecución estatal, el primer ejemplo proviene de un emperador pagano [4]. En el exiguo espacio disponible en esta sede, nuestro objetivo será abordar las causas y los efectos de estas medidas.

La legislación antimaniquea de Diocleciano (y Maximiano) consiste en un rescripto [5] que es, al menos parcialmente, la respuesta a un informe que so-

---

(3) Pues los maniqueos serán categorizados como *haeretici*. Se conocen —dejando aparte el breve Papiro Rylands 469— tratados refutatorios del maniqueísmo escritos por autores cristianos desde mediados del siglo IV, es decir, poco anteriores a la legislación imperial: *Acta Archelai*, de Hegemonio, cuyo original griego es ca. 340, y cuya versión latina puede datarse ca. 365; la *VI Catequesis bautismal* de Cirilo de Jerusalén, ca. 348; el *Adversus manichaeos*, de Serapión de Thmuis, ca. 350; las obras de Efrén ca. 360; la Herejía 66 del *Panarion omnium haeresium*, de Epifanio de Salamina, ca. 376; el *Katà Manikhaíon* de Tito de Bostra, entre 363 y 377, etc. Esta literatura heresiológica consideró el maniqueísmo como una degeneración interna, digna de ser extirpada, a partir de un cristianismo presuntamente puro y original, propiciando así la legislación represiva.

(4) La Novella 18 de Valentiniano III, datada el 19 de junio del 445 —un siglo y medio después de la época probable de la constitución de Diocleciano—, confirma este extremo. Aun no citando expresamente el nombre de Diocleciano, evidencia la represión de los maniqueos por parte de este emperador: "*Superstitio paganis quoque damnata temporibus, inimica publicae disciplinae et hostis fidei Christianae, ad excidium sui clementiam nostram non inmerito provocavit. Manichaeos loquimur, quos execrabiles et toto orbe pellendos onmium retro principum statuta iudicarunt*". La afirmación inicial según la cual la *superstitio* había sido también perseguida en tiempos paganos no puede sino referirse al rescripto de Diocleciano; cf. VOLTERRA (1966), 37-38.

(5) Conservado en el título XV *(de mathematicis, maleficis et Manichaeis)* de la *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* (XV, 3, 4); cf. ADAM (1969^2), 82-83. La atribución a Diocleciano fue pues-

bre las actividades de los maniqueos en áreas de su jurisdicción presentó el procónsul de África Amnio Anicio Juliano a Diocleciano, con ocasión de la visita que éste realizó a Alejandría, probablemente en el año 302. El informe de Juliano y el rescripto de Diocleciano testimonian la rapidez con la que el maniqueísmo se había expandido en Egipto. De la presencia de maniqueos en esta zona del Imperio y en esta época es elocuente testimonio, además del ya mencionado tratado de Alejandro de Licópolis, la carta pastoral de un eclesiástico alejandrino —quizás el obispo Teonas—, el Pap. Rylands 469. El descubrimiento de textos maniqueos originales en Medinet Madi (Fayum) en los años 20 del siglo pasado, y, a partir de 1991, en el oasis de Dahkleh (antigua Kellis) confirman ulteriormente la fuerza de esta religión en el valle del Nilo a partir de finales del siglo III [6].

Tras el encabezamiento del escrito, con su alusión a los males producidos por la ociosidad (*otia maxima*), el texto del rescripto de Diocleciano define a continuación, en un exordio, la actitud religiosa del Estado:

> *Dii inmortales providentia sua ordinare et disponere dignati sunt, quae bona et vera sunt, ut multorum et bonorum et egregiorum virorum et sapientissimorum consilio et tractatu inlibata probarentur et statuerentur: quibus nec obviam ire nec resistere fas est, neque reprehendi a nova vetus religio debet, maximi enim criminis est retractare, quae semel ab antiquis statuta et definita suum statum et cursum tenent ac possident.*

El conservadurismo patriótico permea el edicto de Diocleciano, lo que no extraña [7]: alguien que había ordenado en Egipto la recogida y cremación de todos los tratados de alquimia, y considerado difícil tolerar dentro del Imperio costumbres matrimoniales que no se conformaran a las prácticas de la *Romanitas*, *a fortiori* no podría tolerar la introducción de costumbres asociadas a algo tan exigente como la adhesión a una nueva religión. De hecho, el texto subsiguiente contiene la fraseología tradicional de la administración imperial con respecto a las actividades de magos o sociedades secretas, con referencias a doctrinas nuevas y desconocidas *(novellas et inauditas sectas)* o las costumbres condenables *(execrandas consuetudines)*. Estos elementos poseen un carácter tradicional ya desde el escándalo de las Bacanales en Roma en 186 a.e.c.

---

ta en duda por varios autores, algunos de los cuales consideraron que originalmente no los maniqueos —o no sólo ellos—, sino (también) los cristianos habrían sido citados. Los trabajos de Seston despejaron las dudas al respecto; cf. Seston (1940), 345-354.

(6) Tardieu (1982), 5-19; Dubois (2003), 279-306.

(7) "Diokletian verfolgt die Manichäer wegen der im Manichäismus enthaltenen Apostasie vom nationalen Glauben" (Kaden [1953], 57).

No obstante, lo que más llama la atención en el texto del rescripto de Diocleciano son las referencias a Persia (llamativamente ausentes en la legislación imperial posterior [8]). Inmediatamente tras la primera mención explícita de los maniqueos y del informe proporcionado por el procónsul Juliano, el texto habla *de Persica adversaria nobis gente*, y pocas líneas después de las *scaevas leges Persarum*, leyes de los Persas que vienen a inficionar con sus venenos al tranquilo pueblo romano *(Romanam gentem modestam atque tranquillam et universum orbem nostrum veluti venenos… inficere).* En este texto, pues, se reitera la asociación del fenómeno maniqueo con Persia, que es aún recordada una tercera vez más adelante, en la referencia a quienes se han visto atraídos *ad doctrinam Persarum*.

Es sabido que el maniqueísmo no es, en rigor, una religión "persa", sino un fenómeno nacido en la Mesopotamia controlada por los persas sasánidas; Mani, por lo demás, escribió sólo una de sus obras en persa medio, las demás en arameo siríaco. La asociación de los maniqueos con Persia, sin embargo, obviamente no tiene como objeto en el edicto de Diocleciano la determinación neutral de una procedencia sino la intención polémica de marcar con toda claridad, para el destinatario del texto, un mensaje de advertencia teñido de connotaciones políticas. Aun así, cabe preguntar: ¿qué datos, en poder del Imperio, pudieron llevar a hacer tal hincapié en la conexión persa?

Podría pensarse que las noticias relativas a la procedencia de Mani del Irán sasánida bastarían para provocar las mayores suspicacias y hostilidad por parte romana. Si el año 302 es la fecha correcta del rescripto, en todo caso es un tiempo en que están aún muy recientes —a pesar de los éxitos inmediatamente precedentes— los enfrentamientos con Narsés y la derrota sufrida por Galerio en Callinicum. Narsés había lanzado una ofensiva sobre las fronteras orientales del Imperio, infligiendo con ello al césar Galerio una grave derrota, hasta el punto de que éste se vio obligado a reclamar la ayuda de su Augusto. El propio Diocleciano hubo de marchar en 296 a Siria y planear una campaña con Galerio. Resulta claro que si durante el Alto Imperio Persia pudo ser vista por muchos romanos como el umbral de la sabiduría oriental, el renacimiento de Persia como una agresiva potencia militar bajo los Sasánidas comportó el fin de tal visión romántica.

Pero hay otras noticias que habrían sido más preocupantes, noticias que conectaran a Mani directamente con el poder persa. Pues bien, aunque la relación de Mani con la monarquía sasánida se deterioró en tiempos de Bah-

(8) "Whatever made the Manichaeans a public danger in these years, it was obviously not their possible Persian connection. If they had been under suspicion of collaboration with the Persian King, this would certainly not have been left unmentioned in the decrees" (BESKOW [1988], 7).

r m I, hasta el punto de que Mani murió en una prisión en la que había sido encerrado por orden de este monarca, los testimonios conservados indican que la relación de Mani con sus predecesores —Ohrmizd y, sobre todo, Šābuhr (Sapor) I— había sido francamente buena [9].

Hasta tal punto es así, que la única obra escrita por Mani en persa medio lleva el título de *Šābuhragān* —es decir, "los (escritos) relativos a Šābuhr"—, una obra en la que Mani exponía su doctrina al monarca sasánida. Además, no en vano durante los treinta años que duró el reinado de Šābuhr Mani recorrió con autorización real el Imperio iranio difundiendo su doctrina. Esta buena relación está claramente atestiguada, a pesar de que la explicación tradicional de esta concordia, que hallamos v. gr. en obras de Geo Widengren —la de que Šābuhr habría encontrado en el maniqueísmo una doctrina universalista más susceptible de legitimar sus aspiraciones imperialistas y servir de cemento religioso para su gran Imperio [10]— resulta implausible, como ya argumentó detenidamente Peter Brown [11].

Pero hay algo más. La concordia entre Mani y Šābuhr llegó al extremo de que el profeta babilonio llegó a formar parte durante un tiempo del séquito del monarca en tiempos de guerra. Podría considerarse que una información sobre algo sucedido medio siglo antes habría sido difícil de obtener para los servicios de información romanos si no fuera porque se encuentra en varias fuentes. Alejandro de Licópolis, en la obra que escribió presumiblemente en algún momento del último cuarto del siglo III, informa de que Mani acompañó a Šābuhr estando éste en campaña: *autòs dè epì Oualerianoû mèn gegonénai légetai, systrateûsai Sapórō tô Pérsē* [12]. La participación de Mani en las campañas de Šābuhr habría puesto en guardia a cualquier gobernante romano. Que esta noticia merece todo crédito es algo que se ve confirmado y ulteriormente especificado por las propias fuentes maniqueas. El primer tratado de los *Kephalaia* coptos hallados en Medinet Madi pone en boca del propio Mani estas palabras: "Me presenté ante el rey Sapor y él me recibió con gran honor [...] Pasé otros años en el séquito, muchos años en Persia, en la región de los partos, hasta Adiabene y las fronteras de las provincias del reino de los romanos" [13].

---

(9) Sobre estas relaciones, cf. Bermejo (2008) 60-64.

(10) "By propagating a syncretistic religion, Mani was able to offer the Sassanian King of Kings a religion well-suited to be acceptable both to his Iranian and Mesopotamian subjects" (Widengren [1946], 179).

(11) "At no time in Late Antiquity or the Middle Ages can Manichaeism be firmly identified with 'Persia'" (Brown [1972], 101).

(12) Brinkmann (1895), p. 4, líneas 20-21.

(13) Keph 1 (15, 33-16, 2). El término greco-copto para "séquito" empleado en el texto es "komitaton".

Dejando de lado aquí el curioso hecho de que el fundador de una religión que ha defendido como pocas el ideal de la no-violencia (14) haya estado en el séquito de un monarca en plena campaña militar, cabe preguntar cuál pudo ser la expedición a la que se refieren tanto Alejandro de Licópolis como el *Kephalaion* 1. Henri-Charles Puech conjeturó que podría haber sido la llevada a cabo por Šābuhr en el año 243 contra Gordiano III, y en la que participó, por parte romana, el filósofo Plotino; no obstante, más tarde el propio Puech propuso más bien la campaña victoriosa de los años 259-260 en la que Šābuhr hizo cautivo al emperador Valeriano (15). El hecho de que la noticia de Alejandro conecte en una misma frase el nombre de Valeriano y la participación de Mani en campañas de Šābuhr parece respaldar esta última hipótesis del estudioso francés. Ahora bien, si esto es así, teniendo en cuenta la repercusión que tuvo en el imperio romano la derrota y cautiverio de Valeriano, cabe concluir que la noticia de la participación de Mani en el séquito de Šābuhr debe de haber provocado, de haber sido conocida, la mayor hostilidad.

Cabría teóricamente plantear otro posible factor de la suspicacia romana. Se ha afirmado que Narsés I, hijo de Šābuhr que gobernó el imperio sasánida en la época inmediatamente anterior al rescripto de Diocleciano (293-302), apoyó activamente misiones maniqueas a las provincias romanas (16). A nuestro juicio, no hay constancia de fuentes que testimonien un apoyo activo a los maniqueos de ningún Sasánida posterior a Šābuhr I, y nos parece improbable que un reinado situado entre las persecuciones, por un lado, de Bahrām I —responsable de la muerte de Mani— y de Bahrām II (276-293) —hacia el final de cuyo reinado sufrió martirio Sisinio, el sucesor de Mani al frente de la comunidad maniquea—, y, por otro, las persecuciones de Ohrmizd II (302-309) —bajo el que sucumbió Inneo, el sucesor de Sisinio—, haya sido favorable al maniqueísmo hasta el punto de haber apoyado activamente su difusión. No obstante, sí resulta plausible la existencia de un respiro en las persecuciones durante el reinado de Narsés, sea debido a la tolerancia del monarca, sea debido a la influencia ejercida sobre el rey por uno de sus vasallos, el soberano de Hira ʻAmr ibn ʻAdī (a quien los textos coptos llaman "Amaro").

En suma, el establecimiento de una conexión persa del maniqueísmo, o bien es explicable en función de la confusión de la Mesopotamia sometida al dominio persa con Persia *tout court*, o bien indica que en el trasfondo del edicto de Diocleciano pervive información de épocas —excepcionales por lo demás— en que los maniqueos gozaron de la tolerancia (y en caso de

(14) BURKERT (1996), 184-199.
(15) PUECH (1978), 61, n. 1.
(16) Así lo han hecho varios estudiosos, como Timothy Barnes o Stephen Williams; cf. recientemente ODAHL (2004) 59.

Šābuhr I de cierta protección y benevolencia) de los monarcas sasánidas, y que pudieron hacer pensar a los informadores del procónsul de África, Amnio Anicio Juliano, o a los propios informadores del emperador, en una peligrosa conexión persa.

Sea como fuere, el establecimiento de tal estrecha conexión entre el maniqueísmo y Persia en el imaginario romano —que más tarde, a mediados del siglo IV, testimoniarán los *Acta Archelai* (XIV, 13) y más tarde aún Agustín de Hipona y otros heresiólogos [17]— a comienzos del siglo IV es ya no sólo anacrónica sino irónica. Por una parte, en Irán, las intrigas de los sacerdotes *(mōbadān)* zoroastrianos, capitaneados en tiempos de varios soberanos sasánidas por el dignatario Kirdir, parecen haber estado detrás de la muerte en ergástulo del propio Mani, bajo Bahrām I, en el año 276. Por otra parte, la ironía de considerar a los maniqueos una suerte de "quinta columna" persa es tanto más sangrante, cuanto que uno de los factores que propiciaron la irrupción de maniqueos en el Imperio a partir de la muerte de Mani no fue sólo el carácter misionero esencial al proyecto religioso de éste, sino también la persecución antimaniquea instigada por el clero zoroastriano en el Imperio sasánida [18], un clero que tras la muerte de Šābuhr parece haber ganado progresivamente más influencia en la corte del Rey de Reyes; un ejemplo de los recuerdos traumáticos de tales perseguidos se halla en las *Homilías* maniqueas [19].

Si la conexión persa del maniqueísmo fue significativa para Diocleciano, junto a los motivos de seguridad nacional cabe conjeturar otros. A juzgar por el ya mentado exordio de su rescripto, Diocleciano parecía juzgar el proselitismo como una amenaza a la tranquilidad social *(quies),* tanto más cuanto que el maniqueísmo no entrañaba sólo la adhesión a ciertas creencias, sino que suscitaba en sus adeptos un sentimiento de extrañeza frente al mundo y a los no pertenecientes a la comunidad religiosa, y exigía la adopción de determinados comportamientos, que no podían sino ir a contracorriente de los intereses de los gobernantes: abstinencia del trabajo agrícola, prohibición de relaciones sexuales y *a fortiori* de la procreación, no-violencia, dependencia

---

(17) Ambrosiaster, *Comment. ad II ep. Tim.* 3, 6 (PL 17, 521); Agustín, *De utilitate credendi* 18, 36 *("Et hic non fama de fumo est, et necio qua fabella Persica, cui satis est aurem accommodare, et animum non subtilem, sed plane pueriles. Longe omnino, longe se aliter, non ut Manichaei desipiunt, veritas habet"); Contra Faustum* 28, 2.4; *Contra Secundinum* 19; *De Haeresibus* 42 ("*Manichaei a quodam Persa exstiterunt, qui vocabatur Manes*"). Cf. Van der Lof (1974) 77 y ss.

(18) "As for the Manichees, they entered the Roman Empire as a group thoroughly alienated from the Sassanian Empire. They had lost Mani, then Sisinnios, at the hands of the Magi…" (Brown [1972] 102); "Auch die Tatsache, dass die nun im Römischen Reich verfolgten Manichäer grösstenteils solche waren, die unter Vahr m I. und II. aus ihrer Heimat hatten fliehen müssen, spricht dagegen, dass der Kaiser ernsthaft einen direkten Zusammenhang zwischen persischer Aussenpolitik und manichäischer Mission gesehen haben könnte" (Wiesehöfer [2007] 167).

(19) Polotsky (1934) 75-85.

espiritual con respecto a la elite de los electi, no controlada por el Estado [20]... Así, los cargos contra los maniqueos se multiplican: perpetración de multitud de crímenes *(multa facinora commitere),* perturbación del orden público *(populos quietos perturbare),* introducción de costumbres execrables *(execrandas consuetudines, et scaevas leges Persarum... inficere),* comisión de maleficios *(genera maleficiorum evidentissimorum exquisita et adinventa commenta).*

¿Qué podemos aventurar sobre los efectos de esta primera legislación antimaniquea en el Imperio?

La intención represora del legislador queda clara muy pronto en el texto:

> "De ahí que sea grande nuestro afán de castigar *(punire nobis studium est)* la obstinación *(pertinaciam)* de la mente perversa de los hombres infames, a saber, los que oponen frente a las antiguas religiones sectas nuevas e inauditas *(novellas et inauditas sectas),* para suprimir con su intención perversa lo que por voluntad divina nos ha sido concedido".

Los líderes de la religión habrían de ser quemados, junto con sus abominables Escrituras *(lubemus namque auctores quidam ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subici, ita ut flammeis ignibus exurantur).* Sus seguidores serían castigados según el sistema penal dual del Bajo Imperio: los de bajo status social, *humiliores,* serían ejecutados, mientras que los de mayor rango, los *honestiores*, serían enviados a las minas de Phaeno y Proconnesus *(Phaenensibus vel Proconnensibus metallis dari).* En ambos casos, la propiedad de los acusados sería confiscada y añadida al tesoro imperial.

La ausencia de testimonios referentes a la ejecución de las medidas ordenadas por Diocleciano hacen difícil determinar cuáles pudieron ser los efectos de tal voluntad represiva. Con toda probabilidad, debieron de ser hasta cierto punto menores, y muy localizados. Aun así, tenemos constancia concreta de que produjeron mártires: al final de casi todos los textos del Salterio copto maniqueo —que parece haber sido compuesto en la primera mitad del siglo IV—, con excepción de los llamados Salmos de Tomás, se conserva la memoria amarga de esa época en doxologías que contienen los nombres de mártires maniqueos de origen greco-egipcio, entre ellos Shemnoute, Panai, Pshai, Plousiane, Theona, Cleopatra y en especial María. Además, el único de los "Salmos de los errantes" del que se pueden extraer ciertas indicaciones históricas, el llamado Salmo de la constancia, atestigua

(20) Sobre la praxis y la eclesiología maniqueas, cf. BERMEJO (2008) 141-166.

claramente un contexto de persecución, en el que los maniqueos ven amenazada su propia vida.

La mencionada referencia a las Escrituras en el rescripto, que corre el riesgo de pasar inadvertida como una alusión trivial al soporte material de las aborrecidas doctrinas, podría tener en este caso una relevancia particular, habida cuenta del inmenso valor que los maniqueos concedían a los escritos de Mani. En esta época, en efecto, las principales Escrituras de una religión nacida sólo medio siglo antes debían de ser ante todo las obras canónicas de Mani (comenzando por el Evangelio Viviente), y quizás los primeros esbozos de lo que se ha denominado la primera patrología maniquea —obras de los discípulos inmediatos de Mani, tales como las halladas en copto en Egipto: los *Kephalaia* o las *Homilías*—. Este furor encaminado a la combustión de textos maniqueos inaugura una larga y triste tradición. Por lo que respecta a las Escrituras maniqueas, cabe conjeturar que, al igual que ocurrió con las quemas de los escritos de otros grupos juzgados heterodoxos —como los eunomianos o los nestorianos—, la legislación comenzada por Diocleciano haya fomentado su difusión clandestina.

Sabemos, de todos modos, que a menudo las persecuciones por motivos religiosos comportan efectos contrarios a los pretendidos. Si la sangre de los mártires fue semilla de cristianos, también pudo serlo de maniqueos, y de hecho en el transcurso del siglo IV el maniqueísmo continuó su expansión y sus éxitos —Agustín de Hipona se hará maniqueo entonces (373-382)—, convirtiéndose en un peligroso adversario de la Gran Iglesia. Por otra parte, la amenaza de las medidas dioclecianeas no duraría más de una década, y uno de sus móviles principales, el interés por la conservación de la antigua religión romana, decayó con la tolerancia imperial y más tarde con el favorecimiento del cristianismo. El cese de las persecuciones de cristianos en 311 y la promulgación del edicto de tolerancia significó también un período de tranquilidad para los maniqueos, que se prolongaría durante más de medio siglo.

Referencias bibliográficas

Adam, A. (1969[2]), *Texte zum Manichäismus*, Berlin, Walter de Gruyter et Co.

Bermejo Rubio, F. (2008), *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid, Trotta.

Bermejo Rubio - J. Montserrat Torrents (eds.) (2008), *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Madrid, Trotta.

Beskow, P. (1988), "The Theodosian Laws against Manichaeism", en Bryder, P. (ed.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5-9, 1987*, Lund, Plus Ultra, pp. 1-11.

BRINKMANN, A. (ed.) (1895), *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, B. G. Teubner.

BROWN, P. (1972), "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", en Id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, Faber and Faber, pp. 94-118.

BURKERT, W. (1996), "Zum Umgang der Religionen mit Gewalt: Das Experiment des Manichäismus", *Berliner Theologische Zeitschrift* 13, 184-199.

DUBOIS, J.-D. (2003), "L'implantation des manichéens en Egypte" en BELAYCHE, N. - S.C. MIMOUNI (eds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout, Brepols, pp. 279-306.

KADEN, E.H. (1953), "Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian", *Festschrift Hans Lewald bei Vollendung des vierzigsten Amtsjahre als ordentlicher Professor im Oktober 1953*, Basel, Helbing und Lichtenhahn, pp. 55-68.

ODAHL, Ch.M. (2004), *Constantine and the Christian Empire*, New York, Routledge.

POLOTSKY, H.J. (1934), *Manichäische Homilien*, mit einem Beitrag von H. Ibscher, Stuttgart, W. Kohlhammer.

PUECH, H.-Ch. (1978), *En quête de la Gnose I. La Gnose et le temps et autres essais*, Paris, Gallimard.

SESTON, W. (1940), "De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien contre les Manichéens", *Melanges de philologie, de litterature et d'histoire anciennes offerts a Alfred Ernout*, Paris, Klincksieck, pp. 345-354.

TARDIEU, M. (1982), "Les manichéens en Égypte", *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 94, 5-19.

VAN DER LOF, L.J. (1974), "Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire", *Augustiniana* 24, 75-84.

VOLTERRA, E. (1966), "La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei", en MONTEVERDI, A. (ed.), *Atti del convegno sul tema: Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 27-50.

WIDENGREN, G. (1946), *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II). Studies in Manichaean, Mandaean and Syrian-Gnostic Religion*, Uppsala, A.-B. Lundequistska Bokhandeln.

WIESEHÖFER, J. (2007), "Narseh, Diokletian, Manichäer und Christen", en MUSTAFA, A. & J. TUBACH (eds.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden, Reichert Verlag, pp. 161-169.

Constante y Constancio II y su legislación contra el paganismo [*]

Juan Antonio JIMÉNEZ SÁNCHEZ

Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)
Universidad de Barcelona

Los trabajos que han estudiado el declive de la religión tradicional romana a lo largo del siglo IV se han centrado sobre todo en dos momentos clave que cronológicamente se ubican en los extremos de la mencionada centuria, los reinados de Constantino I (307-337) [1] y de Teodosio I (379-395) [2]. Dicha tendencia ha generado que la política antipagana de otros emperadores haya sido considerablemente menos estudiada, como es el caso de los hijos de Constantino I, Constante y Constancio II. Esto supone no profundizar en una legislación muy interesante para este tema y que, como veremos, no está exenta de problemas de interpretación.

En nuestro caso, nos centraremos exclusivamente en las medidas destinadas a acabar con el paganismo dictadas por Constante y Constancio II, recogidas en el libro XVI del *Codex Theodosianus*, en su título 10 *(de paganis, sacrificiis et templis)*. Por tanto, no estudiamos aquí, debido a limitaciones meramente espaciales, todas aquellas disposiciones cuyo objetivo era destruir cualquier tipo de práctica mágica y que se hallan englobadas en el libro 9 del mencionado código, bajo el título 16 *de maleficis et mathematicis et ceteris similibus* [3].

(*) Este estudio ha sido realizado dentro del programa Ramón y Cajal (Ref.: RYC-2007-01386). Asimismo, se enmarca en los proyectos de investigación HUM2007-61070 del Ministerio de Educación y Ciencia, y del GRAT, Grup de Recerca 2005SGR-379 de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el Dr. Josep Vilella, y de Halma-Ipel, UMR 8164 del CNRS, Lille 3 MCC, dirigido por el Dr. Alain Deremetz.

(1) La lista de obras es ingente, al igual que en el caso de Teodosio I. A título de ejemplo pueden consultarse los siguientes trabajos: CALDERONE (1962); DE GIOVANNI (1989^4); BRADBURY (1994); ALFÖLDI (1998^2).

(2) KING (1961); DE GIOVANNI (1994), 102-111; WILLIAMS - FRIELL (1994), 47-60 y 119-133; ERRINGTON (1997); HUBEÑAK (1999); LEPPIN (2008), 190 y 193-212 .

(3) *Cod. Theod.*, 9,16,4-6, leyes promulgadas por Constancio II entre el 356 y el 357.

La primera de estas leyes se la debemos al emperador Constante y data del año 341 (4). Su finalidad es la abolición de los sacrificios, bajo una pena que no se especifica para sus infractores. No se aclara en ningún momento si los sacrificios pertenecen a alguna categoría especial, como por ejemplo los nocturnos, cuyo carácter mágico y adivinatorio había generado su prohibición por monarcas anteriores. Al contrario, la imagen, al menos aparentemente, que se quiere ofrecer en esta disposición sería más bien la de una prohibición de carácter absoluto (5).

La publicación de esta ley, considerablemente más severa que las anteriores medidas de Constantino I, tal vez motivó un incremento de las actividades de cristianos fanáticos dirigidas contra los templos de los dioses paganos. Contamos con numerosos ejemplos de ataques a santuarios que remontan a esta época (6).

Probablemente estas destrucciones motivaron la promulgación de una nueva ley de Constante (7), esta vez del año 342 (8). En su texto se insistía en que la superstición debía ser destruida por completo. Sin embargo, se ordenaba que los templos situados extramuros tenían que mantenerse intactos y no ser demolidos (9). La razón que la ley nos presenta para la preservación de estos edificios reside en que eran el origen de muchos espectáculos circenses y escénicos, así como de certámenes agonísticos; es decir, posiblemente el punto de partida de las procesiones *(pompae)* que daban inicio a estos juegos.

---

(4) El autor de la ley es Constante, aunque en la *inscriptio* figure sólo el nombre de su hermano Constancio II, omisión provocada con seguridad por un olvido de los copistas. El destinatario es Lucio Crepereyo Madaliano, vicario de Italia. Véase *PLRE*, I, p. 530, *Lucius Crepereius Madalianus*. Por lo que respecta a la fecha, Otto SEECK opina que debió dictarse a finales del 341; véase SEECK (1919), 191.

(5) *Cod. Theod.*, 16,10,2: *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem diui principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, conpetens in eum uindicta et praesens sententia exeratur*. Véase: GAUDEMET (1990) 458; OMBRETTA CUNEO (1997), 88-89.

(6) Ejemplos de destrucciones de templos en tiempos del gobierno de los hijos de Constantino I pueden leerse en: BARNES (1989), 325-328; BUENACASA (1997b) 32-35; BUENACASA (1999), 742-743; BUENACASA (2000) 524-525.

(7) Pese a que en la *inscriptio* aparezcan ambos augustos, el autor es Constante, identificación que puede establecerse en virtud de su destinatario, Catulino, prefecto urbano de Roma entre el 342 y el 344. Véase: *PLRE*, I, p. 187-188, *Aco Catullinus* signo *Philomathius* 3; DELMAIRE (2005), 430.

(8) Los manuscritos ofrecen el 1 de noviembre del 346, es decir, el cuarto consulado de Constancio II y el tercero de Constante. Sin embargo, en ese año no encontramos a Catulino como prefecto urbano. Por tanto, tal y como sugirieron MOMMSEN (1905) 898, y SEECK (1919) 191, debemos leer el tercer consulado de Constancio II y el segundo de Constante, por tanto el año 342.

(9) *Cod. Theod.*, 16,10,3: *quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen uolumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistant. Nam cum ex nonnullis uel ludorum uel circensium uel agonum origo fuerit exorta, non conuenit ea conuelli, ex quibus populo Romano praebeatur priscarum sollemnitas uoluptatum*. Véase: GAUDEMET (1990) 460; OMBRETTA CUNEO (1997), 104 y 151.

Otro punto que cabría plantearse es por qué Constante sólo hizo mención de los templos extramuros y nada dijo acerca de lo que hacer con los que se hallaban en el interior de la ciudad. Observemos que se trata de una ley de aplicación local. En efecto, su destinatario es Catulino, el prefecto urbano de Roma. Ahora bien, el prefecto urbano era el responsable del mantenimiento del orden dentro de la ciudad, así como de la conservación del patrimonio monumental [10]. Preservar los santuarios que se hallaban en el interior de la urbe debía ser una tarea relativamente fácil. La situación se volvía mucho más compleja cuando se trataba de templos extraurbanos. Seguramente los ataques a estos edificios motivaron la consulta de Catulino a los servicios jurídicos de la corte y éstos respondieron con la ley que nos ocupa.

Constante fue asesinado en el 350 por Magnencio. La necesidad de buscar apoyos llevó al usurpador a acercarse al partido aristocrático de Roma, de tendencias paganizantes, y para ello no dudó en permitir determinadas prácticas que habían estado prohibidas por monarcas anteriores. Su derrota y muerte en el año 353 dejó como único emperador de todo el Imperio a Constancio II, el hermano de Constante, que hasta aquel momento sólo había gobernado la mitad oriental.

Una de las primeras actuaciones de Constancio II, en el terreno que nos ocupa, fue la derogación de todas las disposiciones que Magnencio había tomado a favor del paganismo. De ese modo, aquel mismo año (el 23 de noviembre del 353), decretó que volvían a estar prohibidos todos los sacrificios nocturnos que Magnencio había autorizado [11].

Tres años más tarde, la política antipagana de Constancio II se hizo aún más severa. En efecto, dos leyes promulgadas en el 356 [12] nos informan de que ordenó cerrar todos los templos y castigar con la pena capital a cualquiera que realizara sacrificios o venerara simulacros; los bienes del ajusticiado debían ir a engrosar el fisco y la misma pena estaba prevista para los

---

(10) Chastagnol (1960), 45-46, 139-140 y 254-295.

(11) *Cod. Theod.*, 16,10,5: *aboleantur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa et nefaria deinceps licentia repellatur. Et cetera*. Véase: Gaudemet (1990) 458; Ombretta Cuneo (1997), 222.

(12) La primera de estas leyes es *Cod. Theod.*, 16,10,6, promulgada en Milán por Constancio II el 19 de febrero del 356. No consta el destinatario. La segunda ley es *Cod. Theod.*, 16,10,4, dictada también por Constancio II. Su destinatario era Flavio Tauro, prefecto del pretorio de Italia entre el 355 y el 361. Véase *PLRE*, I, p. 879-880, *Flauius Taurus* 3. En cuanto a la fecha, los manuscritos nos ofrecen el 1 de diciembre del 346, datación claramente errónea, ya que Tauro aún no ejercía como prefecto del pretorio en ese momento. La suscripción debería corregirse por alguno de los siguientes consulados: *Constantio Aug. VIII et Iuliano C.* (356), *Constantio Aug. VIIII et Iuliano C. II* (357) o *Constantio Aug. X et Iuliano C. III* (360). Seeck (1919) 41-42 y 203, opta por el año 356, ya que pone en relación esta ley con *Cod. Theod.*, 16,10,6, también de ese año, una medida de fuerte represión contra el paganismo.

gobernadores que no castigaran estos delitos [13]. En ninguna de ambas medidas se especifica de qué tipo de sacrificio pueda tratarse. Al contrario, la prohibición goza en el texto de un carácter muy general que parece afectar a toda la idolatría sin establecer distinción alguna. Por otro lado, tampoco podemos pensar que se tratase de leyes enmarcadas en un ámbito geográfico muy restringido y de aplicación puramente local. Una de ellas (la promulgada el 1 de diciembre del 356) está dirigida a Tauro, en ese momento prefecto del pretorio de Italia, por lo que el territorio de su aplicación abarcaría como mínimo toda esta prefectura.

¿Cómo hemos de interpretar el conjunto de estas leyes? Lo cierto es que nos hallamos frente a un tema muy controvertido, debido a una conjunción de factores. En primer lugar, hemos de tener en cuenta la falta de documentación relativa a la política antipagana en esta época [14]. En efecto, las fuentes que se conservan son escasas y muchas se han perdido, entre ellas seguramente una gran cantidad que podría habernos sido muy útil —como por ejemplo leyes no incluidas en el *Codex Theodosianus*—. Por otro lado, esta penuria en la documentación es la causa de que en muchas ocasiones las fuentes de la época nos resulten en apariencia contradictorias: por ejemplo, leyes que prohíben los sacrificios y testimonios no mucho más tardíos que piden la abolición de tales rituales. Finalmente, también cabe destacar la ambigüedad misma de la terminología, sobre todo en el caso de la palabra *superstitio*, la cual, para los adeptos de la religión tradicional romana, hacía referencia a un alejamiento de la disciplina de la religión —como en el caso de la aruspicina privada y los sacrificios adivinatorios— o incluso un acercamiento a las creencias extranjeras; por el contrario, para los cristianos la *superstitio* se identificaba con el paganismo, el maniqueísmo, el judaísmo y con toda desviación de la ortodoxia, como las herejías. Esta ambigüedad del lenguaje es especialmente notable en el caso de Constante, como ya lo había sido en la legislación de su padre Constantino I [15].

Así pues, por lo que respecta a Constante, en sus leyes del 341 y del 342, éste insistía en su deseo de acabar con la locura de los sacrificios y con la superstición. Sin embargo, pocos años después (entre el 343 y el 350) [16],

---

(13) *Cod. Theod.*, 16,10,6: *poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare uel colere simulacra constiterit*; 4: *placuit omnibus locis adque urbibus uniuersis claudi protinus templa et accessu uetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetrauerit, gladio ultore sternatur. Facultates etiam perempti fisco decernimus uindicari et similiter adfligi rectores prouinciarum, si facinora uindicare neglexerint*. Véase: GAUDEMET (1990) 458; OMBRETTA CUNEO (1997) 152, 288 y 308-311.

(14) GAUDEMET (1990) 450-451.

(15) SALZMAN (1987).

(16) TURCAN (1982) 24-25, quien sitúa más concretamente la fecha de redacción del *De errore profanarum religionum c.* 346.

el neoconverso Fírmico Materno pedía al emperador que suprimiera todos los ritos de la religión tradicional [17]. En nuestra opinión, la hipótesis más convincente para explicar esta discordancia en las fuentes es la propuesta por Michele Renee Salzman. Según esta autora, Constante, dueño de Occidente desde el 340 (año de la muerte de su hermano Constantino II) siguió la política religiosa de su padre y para ello utilizó el término *superstitio* del mismo modo que él. Por otro lado, no quiso actuar abiertamente contra los paganos, tal vez porque la aristocracia senatorial —pagana en su mayor parte— le había ayudado en la guerra contra su hermano. Así, el uso del término *superstitio* sería una solución afortunada, puesto que le permitía legislar en Roma contra los sacrificios nocturnos, de carácter adivinatorio, sin que por ello los paganos se sintieran ofendidos, mientras que en otras zonas más cristianizadas de Occidente, por ejemplo África, podría aplicarse sin problemas la interpretación cristiana de esta palabra [18]. Esto permitiría explicar por qué pocos años después de estas leyes todavía Fírmico Materno reclamaba en Roma la supresión de la idolatría.

En cuanto a Constancio II, éste, gobernante en solitario de todo el Imperio desde la derrota de Magnencio en el 353, no utilizó la palabra *superstitio* en las leyes antipaganas que conservamos de él [19]. Su condena de todas las formas de paganismo no admite, en principio, ningún tipo de ambigüedad. Libanio afirma que fue Constancio II, y no su padre, quien cerró los templos y destruyó muchos de ellos, derribó los altares y prohibió los sacrificios [20]. Por otro lado, también afirma, en un pasaje de su autobiografía, que durante su juventud estaba prohibido rendir culto a los dioses bajo pena de muerte [21]. Todo esto parece confirmar las medidas de Constancio II.

Sin embargo, existen testimonios relativos a prácticas paganas durante el reinado de Constancio II que nos llevan a plantearnos algunas dudas [22]. En su tercera *relatio*, Símaco afirma que los soberanos del pasado, incluso los cristianos, jamás suprimieron el culto tradicional [23]. En cuanto a Constancio II, el orador nos dice que llevó a cabo una acción que iba en contra de la tradición —en principio, una primera retirada del altar de la Victoria del Senado—, pero que esta acción no duró mucho, y añade que el emperador jamás sustrajo sus privilegios a las vestales, proveyó de nobles los sacerdo-

(17) Firm., *Err.* 16,4; 20,7; 28,6; 29,1.
(18) Salzman (1987) 180-181.
(19) Salzman (1987) 181.
(20) Lib., *Or.* 17,7-8; 30,7.
(21) Lib., *Or.* 1,27.
(22) *CIL*, VI,1,45; Ivl., *Ep.* 79; Amm., 17,8,2; 19,10,4; 19,12,3-16; *Expos. mundi* 35-36 y 55-56; Evn., *VS.* 10,6,8.
(23) Symm., *Rel.* 3,3.

cios, financió las ceremonias, admiró los templos durante su visita a Roma y preservó los cultos paganos pese a ser cristiano [24].

Evidentemente, esta aparente contradicción entre lo que nos dicen las leyes y afirman otras fuentes no ha dejado de llamar la atención de algunos investigadores, quienes han formulado sus hipótesis al respecto.

Jacques Godefroy y Le Nain de Tillemont interpretaron estas leyes en su sentido más literal, como una prohibición absoluta de los sacrificios y de la idolatría, y como el cierre total de los templos [25]. Gaston Boissier, por su parte, también juzgó estas medidas como un ataque sin paliativos contra el paganismo, aunque se trató de un ataque destinado al fracaso debido, en opinión del erudito francés, a que era excesivamente violento y prematuro, por lo que tales medidas no pudieron llevarse a cabo [26].

Una postura del todo diferente es la adoptada por Roland Delmaire. Para este autor, en ningún momento se produjo una prohibición total del paganismo hasta las leyes promulgadas por Teodosio I en el 391 y 392. En consecuencia, las leyes dictadas por los hijos de Constantino I cabría interpretarlas más bien como una interdicción únicamente de los sacrificios consultatorios destinados a conocer el porvenir. Por tanto, los sacrificios de ofrenda celebrados en público seguirían estando permitidos. Según Delmaire, se trataría de la continuación de la legislación de Constantino I. El único agravamiento aportado por Constancio II habría consistido en la prohibición de todo sacrificio celebrado a escondidas o simplemente en el interior de los templos desde el 356 [27].

Ahora bien, no hallamos nada en las mencionadas leyes del *Codex Theodosianus* que indique esta prohibición parcial de los sacrificios. Al contrario, como ya hemos dicho anteriormente, la prohibición parece gozar de un ca-

---

(24) SYMM., *Rel.* 3,4: *consuetudinis amor magnus est; merito diui Constantii factum diu non stetit*; 7: *nihil ille decerpsit sacrarum uirginum priuilegiis, repleuit nobilibus sacerdotia. Romanis caerimoniis non negauit inpensas, et per omnes uias aeternae urbis laetum secutus senatum uidit placido ore delubra, legit inscripta fastigiis deum nomina, percontatus templorum origines est, miratus est conditores, cumque alias religiones ipse sequeretur, has seruauit imperio*.

(25) GODEFROY (1742^2) 289-297; LE NAIN DE TILLEMONT (1704^2) 333-335, 387, 415, 417, 436 y 473-474. Misma opinión en: DE GIOVANNI (1989^4) 137-141; DE GIOVANNI (1991^3) 128-129; GAUDEMET (1990) 455 y 458.

(26) BOISSIER (1908) 80-86. Véase también: GIBBON (1842) 45; CHASTEL (1850) 77-94, quienes ya habían avanzado la opinión de que las leyes de Constancio II jamás llegaron a aplicarse. Opiniones similares también puede leerse en: BARNES (1989) 331-333; CRACCO RUGGINI (1989) 221-222; PIETRI (1989) 162-163; BUENACASA (1997a) 234-238, quien considera que Constancio II actuó con contundencia contra el culto —prohibición de los sacrificios— y contra los templos —cierre de los santuarios—, pero se mostró tolerante respecto a las personas —no obligó a los paganos a convertirse al cristianismo—.

(27) DELMAIRE (2004) 325-329. En este sentido véase también VILELLA (2005) 124-125.

rácter muy general. Por otro lado, debemos descartar la idea de que los compiladores del Teodosiano, en el siglo V, hubieran manipulado estos textos a fin de conferirles una naturaleza mucho más amplia. Si éste hubiera sido el caso, sin duda habrían hecho lo propio con las leyes de Constantino I destinadas a acabar con la aruspicina privada y los sacrificios adivinatorios, o la ley ya vista de Constancio II cuyo objetivo era poner fin a los sacrificios nocturnos.

En nuestra opinión, la clave de todo este asunto reside precisamente en el propio origen del *Codex Theodosianus*. Se trata de un código legislativo cristiano. Por tanto, en materia de religión las únicas medidas que los compiladores estuvieron interesados en recoger fueron las de tipo cristiano: leyes promulgadas por emperadores cristianos destinadas a acabar con el paganismo y no a la inversa. No tenía lógica incluir leyes de soberanos cristianos o paganos en las que de nuevo se legalizaban las prácticas idolátricas. Así, cabe la posibilidad de que el propio Constancio II hubiera derogado parte de sus leyes del 356 y hubiera permitido algunos tipos de sacrificios, aunque esta ley, lógicamente, no sería recogida por los compiladores del Teodosiano ni por otros autores eclesiásticos.

De esta manera, y siendo conscientes del alto grado de especulación que reviste nuestra hipótesis, creemos que el desarrollo de los acontecimientos pudo haber sucedido del siguiente modo. En un primer momento, Constante habría prohibido la *superstitio*, es decir, en principio los sacrificios adivinatorios —aunque la interpretación de esta palabra, como hemos visto, podía resultar mucho más amplia dependiendo de quien leyera el texto—. Conocemos esta prohibición gracias a una ley conservada en el Código Teodosiano (*Cod. Theod.*, 16,10,2). Posteriormente, Magnencio permitiría los sacrificios nocturnos; no conservamos ninguna ley de Magnencio relativa a tal actividad, pero una medida de Constancio II nos permite ver que acaeció de esta manera (*Cod. Theod.*, 16,10,5). Vencido Magnencio, Constancio II prohibió los sacrificios nocturnos; la ley se conserva en el Teodosiano (*Cod. Theod.*, 16,10,5). En el año 356, Constancio se hallaba en Milán. No mucho antes, en el 355, había sofocado la revuelta de Silvano. Es probable que la legislación antipagana del 356 fuera una consecuencia de esta usurpación, como postula algún autor moderno, tal vez porque Silvano habría encontrado algún tipo de apoyo entre determinados aristócratas paganos de Roma [28]. De este modo, poco antes de su visita a Roma en el 357, Constancio II habría prohibido completamente el paganismo, castigando con la muerte determi-

(28) Pietri (1989) 163. En contra, Fernández Hernández (1989), quien considera que Silvano pensaba beneficiarse sobre todo del descontento existente entre los obispos católicos motivado por la actitud religiosa de Constancio II.

nadas actividades, como realizar sacrificios, adorar simulacros o entrar en los templos; estas leyes se conservan en el Teodosiano (*Cod. Theod.*, 16,10,4 y 6). La visita de Constancio II a Roma (entre abril y mayo del 357), aunque estuvo precedida por medidas represivas como la mencionada interdicción del paganismo o la retirada del Senado del altar de la Victoria, tuvo como consecuencia probablemente un nuevo acercamiento o reconciliación entre el emperador y la clase senatorial. Así pues, poco después Constancio II seguramente derogó en buena parte esta prohibición del paganismo [29]; la ley no se conserva en el Teodosiano, pero contamos con una posible alusión en la tercera *relatio* de Símaco, quien nos dice que Constancio II actuó en contra de la tradición, pero por poco tiempo [30]. Se mantuvieron, pues, tras esta derogación los sacrificios del culto público, aunque nada hay que permita inferir que los templos continuasen abiertos al pueblo y que la gente pudiera rendir en ellos libremente culto a los dioses. Con todo, el emperador seguía ostentando el cargo de *pontifex maximus*, los sacerdocios continuaban recibiendo subvenciones y los sacerdotes y magistrados realizaban sacrificios, pero nada más. Ninguno de los testimonios que conservamos relativos a prácticas paganas durante el reinado de Constancio II puede fecharse en este breve lapso de tiempo (años 356 y 357) en que, según nuestra hipótesis, el paganismo estuvo prohibido por completo. Finalmente, Juliano restableció totalmente el culto pagano, ordenó que se abrieran los templos, que se ofrecieran víctimas en los altares y que volviera a rendirse culto a los dioses; en el *Codex Theodosianus* no se conserva la ley pertiente, pero la conocemos, entre otros testimonios, gracias a Amiano Marcelino [31].

En resumen, en nuestra opinión, inicialmente los hijos de Constantino I, más en concreto el emperador Constante, prosiguieron la tibia política antipagana de su padre, utilizando términos ambiguos, como *superstitio,* para condenar los sacrificios de consulta que ya habían sido prohibidos por soberanos anteriores. La condena total del paganismo se produjo, de manos de Constancio II, en el 356, aunque probablemente duró poco tiempo, tal vez un año, cuando el emperador la derogó después de su visita a Roma en el 357.

(29) En este sentido, véase también: PIGANIOL (1972²) 107-110; CHASTAGNOL (1960) 148-149, quienes hablan incluso de un renacimiento pagano en este momento promovido por la tolerancia del emperador. En contra, EDBROOKE (1976).

(30) SYMM., *Rel.* 3,4.

(31) AMM., 22,5,2.

Bibliografía

Alföldi, A. (1998[2]), *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford, Clarendon Press.

Barnes, T.D. (1989), "Christians and pagans in the reign of Constantius", en Dihle, A. (ed.), *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Genève, Foundation Hardt, 301-343.

Boissier, G. (1908), *El fin del paganismo. Estudio sobre las últimas luchas religiosas en el siglo IV*, I, Madrid, Daniel Jorro (trad. P. González-Blanco: *La fin du paganisme: études sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV^e siècle*, Paris, 1891, 2 vols.).

Bradbury, S. (1994), "Constantine and the problem of anti-pagan legislation in the fourth century", *CPh* 89, 2, 120-139.

Buenacasa, C. (1997a), "La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)", *Pyrenae* 28, 229-240.

— (1997b) "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)", *Polis* 9, 25-50.

— (1999), "La política religiosa del emperador Juliano y los Valentinianos. Los privilegios de la Iglesia entre los años 361-372", en Alonso Ávila, A. - Montenegro Duque, A. (coords.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 737-748.

— (2000), "La persecución del emperador Juliano a debate: los cristianos en la época del último emperador pagano (361-363)", *CrSt* 21, 509-529.

Calderone, S. (1962), *Costantino e il Cattolicesimo*, I, Firenze, Felice le Monnier.

Chastagnol, A. (1960), *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris, Presses universitaires de France.

Chastel, E. (1850), *Histoire de la destruction du paganisme dans l'Empire d'Orient*, Paris, Joel Cherbuliez.

Cracco Ruggini, L. (1989), "«*Felix temporum reparatio*»: realtà socio-economiche in movimento durante un ventennio di regno (Costanzo II Augusto, 337-361 d.C.)", en Dihle, A. (ed.), *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Genève, Foundation Hardt, 179-249.

De Giovanni, L. (1989[4]), *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli, M. D'Auri.

— (1994), "La politica religiosa di Teodosio I", *Labeo* 40, 1, 102-111.

— (1991[3]), *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli, M. D'Auri.

Delmaire, R. (2004), "La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interpretation", *RD* 82, 3, 319-333.

— (2005), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, I: *Code Théodosien livre XVI*, *SC* 497, Paris, Cerf.

EDBROOKE, R.O. (1976), "The visit of Constantius II to Rome in 357 and its effect on the pagan roman senatorial aristocracy", *AJPh* 97, 1, 40-61.

ERRINGTON, R.M. (1997), "Christian accounts of the religious legislation of Theodosius I", *Klio* 79, 2, 398-443.

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G. (1989), "La rebelión de Silvano en el año 355 de la Era Cristiana y la política eclesiástica de Constancio II", *Gerión*, Anejos 2, 257-265.

GAUDEMET, J. (1990), "La législation anti-païenne de Constantin à Justinien", *CrSt* 11, 449-467.

GIBBON, E. (1842), *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, III, Barcelona, Don Antonio Bergnes y Compañía (trad. J. Mor: *The History of the Decline and the Fall of the Roman Empire*, London, 1776-1788, 6 vols.).

GODEFROY, J. (1742[2]), *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, VI, 1, Leipzig, Sumptibus Maur. Georgii Weidmanni.

HUBEÑAK, FL. (1999), "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", *Hispania Sacra* 51, 5-42.

KING, N.Q. (1961), *The emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, London, SCM Press.

LE NAIN DE TILLEMONT, L.-S. (1704[2]), *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont regné durant les six premiers siècles de l'Église*, IV, Paris, Charles Robustel.

LEPPIN, H. (2008), *Teodosio*, Barcelona, Herder (trad. M. Villanueva: *Theodosius der Grosse*, Darmstadt, 2003).

MOMMSEN, TH. (1905), *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, Berlin, Weidmann.

OMBRETTA CUNEO, P. (1997), *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Constante (337-361)*, Milano, Giuffrè.

PIETRI, CH. (1989), "La politique de Constance II: un premier «cesaropapisme» ou l'*imitatio Constantini*?", en DIHLE, A. (ed.), *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Genève, Foundation Hardt, 113-178.

PIGANIOL, A. (1972[2]), *L'Empire chrétien*, Paris, Presses universitaires de France.

SALZMAN, M.R. (1987), "*Superstitio* in the Codex Theodosianus and the persecution of pagans", *VChr* 41, 172-188.

SEECK, O. (1919), *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart, J. B. Metzler.

TURCAN, R. (1982), *Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes*, Paris, Les Belles Lettres.

VILELLA, J. (2005), "Cánones pseudoiliberritanos y Código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos", *Polis* 17, 97-133.

WILLIAMS, ST. - FRIELL, G. (1994), *Theodosius. The Empire at bay*, London, B.T. Batsford.

"Dvm me temporvm nostrorvm piget taedetqve": críticas de Sulpicio Severo a la alianza Iglesia-Imperio en el siglo IV [*]

Carles BUENACASA PÉREZ

Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)
Universitat de Barcelona

A finales del siglo IV, la Iglesia católica se encuentra en una posición social mucho más ventajosa que en los siglos precedentes, lo cual le permite participar de manera activa en la política de su tiempo. No en vano, en el siglo IV, el Imperio pagano ha dejado paso al Imperio cristiano: sobre todo, durante el reinado de Teodosio I, verdadero impulsor de los *Christiana tempora*. Lejos quedan ya los tiempos en que los cristianos eran vistos como gente inculta e ignorante y en que, como indica Tertuliano, los clérigos debían ganarse el jornal desempeñando un trabajo artesanal [1]. La Iglesia de los tiempos teodosianos se ha secularizado como consecuencia de la protección que recibe del Imperio y, en general, todos los obispos de la época se felicitan por ello.

Sin embargo, la delicada coyuntura política que impera en Occidente en los últimos decenios del siglo IV y los primeros del V proporciona una imagen bastante diferente a la *felicitas temporum* que difunde la ideología imperial de corte eusebiano y ello, necesariamente, dio lugar a una revisión crítica de la idílica concepción que el obispo de Cesarea había elaborado para el *uicarius Christi* Constantino y formulada en su *Vita Constantini*. Eusebio había diseñado una teología política que hacía del Imperio romano una traslación terrenal del *regnum Dei* y, como contrapartida, Constantino había legislado

(*) Este estudio se encuadra en la línea de investigación del *Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)*, Grup de Recerca de Qualitat de la Generalitat de Catalunya, núm. 2005SGR-379 (dirección web <http://www.ub.es/grat/grat01.htm>), y se ha realizado gracias a la concesión del proyecto de investigación HUM2007-61070, subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia y la financiación de una estancia de investigación en la Université Charles de Gaulle-Lille 3, de seis meses, concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia dentro del Programa José Castillejo (núm. de referencia: JC2007-00058).

(1) O, al menos, así cabe deducirse de: TERT., *De monog.* 7,7.

una cantidad más que numerosa de privilegios a favor de la Iglesia. En algunas cuestiones, como el divorcio, el matrimonio, el adulterio, el tratamiento de los esclavos, el repudio, el concubinato o la sacralización del domingo, Constantino hacía uso de la ley para convertir en norma legal lo que hasta el momento sólo eran normas morales cristiana y que, desde entonces, se convertían en conducta de obligado cumplimiento so pena de incurrir en una falta punible legalmente. En otras cuestiones, Constantino actuó para asegurar a la Iglesia unas fuentes constantes e importantes de recursos. Es en este sentido que se entiende, por ejemplo, la ley permitiendo la capacidad legal de recibir herencias, la ley que exenta al patrimonio eclesiástico del pago de impuestos o la ley sobre la *manumissio in ecclesia*, por poner sólo algunos ejemplos. Para algunos teólogos cristianos, el enriquecimiento de la Iglesia fue el origen de su envilecimiento moral. Como en su momento escribiera Jerónimo: si bien la Iglesia creció gracias a las persecuciones, una vez los emperadores se volvieron cristianos, ésta fue más pujante y rica, pero, también, menos virtuosa [2].

También en la *Gallia*, se alzaron algunas voces que, sin embargo, clamaban en el desierto, pues no lograron ni siquiera incomodar a una jerarquía eclesiástica que hacía oídos sordos a sus acusaciones. Una de las voces más críticas fue la del aquitano Sulpicio Severo, erudito nacido en un ambiente aristocrático, pero a quien el fasto episcopal de su tiempo producía vergüenza, disgusto y, sobre todo, un profundo menosprecio. Obsesionado en sus obras por el inmediato fin del mundo, Sulpicio encontraba en la degradación de la Iglesia gala contemporánea numerosos presagios del advenimiento del fin de los días [3]. Por ello, Sulpicio Severo escribe: "Y es que a los levitas, destinados al sacerdocio, no se les entregó parte ninguna con el fin de que sirvieran más libremente a Dios. Por cierto, que no puedo pasar en silencio este ejemplo y me gustaría recomendar a los ministros de la Iglesia que lo lean. En efecto, no sólo me parece que han olvidado esta prescripción, sino que incluso muchos la desconocen. Tal es el ansia de poseer que invade actualmente sus espíritus como una peste. Están pendientes de las propiedades, adoran los predios, se abrazan al oro, compran y venden, buscan ganancia

(2) Véase la *Vita Malchi* de Jerónimo. Cf. PASCHOUD (1984) 197-207; Id. (1986) 25-44.

(3) De hecho, el *Chronicon* de Sulpicio Severo tiene una clara finalidad apocalíptica, pues, el autor recoge en ella, con gran detalle, todas las ocasiones en que Dios se ha enfadado con la humanidad: SVLP. SEVERVS, *Chron.* 1,2,1; 1,19,1; 1,23,2-4; 1,25,2; 1,26,1; 1,29,1-2; 1,32,2; 1,32,4; 1,33,1; 1,37,1; 1,37,3; 1,40,2; 1,45,1-2; 1,48,1-2; 1,50,2; 1,52,2; 1,53,1; 2,4,2; 2,11,3; 2,30,2. Es, pues, en base a ese "hartazgo" del dios con su criatura humana que Sulpicio entiende la degradación de las relaciones de la divinidad con los humanos y justifica la inminencia del Juicio Final, cuyo artífice serían los pueblos germánicos: SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,3,2-3; cf. SALVIANVS MASSAL., *De gub. Dei* 7,12,52-54. *Vide* Prete (1978) 245-256.

en todo... haciendo ostentación de una santidad venal. Pero he ido más allá de lo que pretendía, pues me avergüenza y me apena nuestra época... Vuelvo al tema" (4). Teniendo en cuenta la casi ausencia de digresiones en el *Chronicon*, estas palabras de Sulpicio Severo deben ser tenidas seriamente en cuenta, como ejemplo de una de las ideas-guía de su pensamiento. Y expresiones parecidas no sólo aparecen en el *Chronicon*, sino también en la *Vita Martini* y en los *Dialogi*.

La percepción del mundo que reflejan las obras de Sulpicio Severo se halla fuertemente influenciada por su escatología que, como ha sido sintetizada por Serafino Prete (5), se explica en base a un "pesimismo histórico-político" (6). Y es que el pensamiento de este autor se halla condicionado por toda una serie de acontecimientos históricos contemporáneos que este autor tiene muy presentes a la hora de juzgar la época que le tocó vivir y que, según él, muestran un degeneración tal que constituye un indicio de la proximidad del fin de los tiempos.

En primer lugar, Sulpicio Severo, quien en su *Chronicon* muestra una gran preocupación por datar con exactitud todos los acontecimientos desde la Creación, ha calculado que prácticamente están por concluir los seis mil años transcurridos los cuales, según la creencia generalizada en aquellos tiempos, habría de advenir el fin del mundo (7).

Otro de los argumentos que Sulpicio Severo utiliza para reforzar este pensamiento es la interpretación del *sueño de Nabucodonosor*, que, a partir de los comentarios de Hipólito de Roma, ya estaba perfectamente integrada, en el siglo IV, en la historiografía de corte apocalíptico de la Iglesia cristiana occidental (8). Esta interpretación fue adoptada por Jerónimo en sus obras y, con la autoridad de su ciencia bíblica y su prestigio, fue su gran difusor. Según la versión que se ofrece en el *Chronicon*, la cabeza de oro se correspondería con el Imperio de los caldeos; el pecho y los brazos de plata harían referencia

---

(4) Svlp. Severvs, *Chron.* 1,22,2. En la *Epistula* 2, Sulpicio vuelve sobre esta idea al referirse al *praesentium fastidium*: Svlp. Severvs, *Ep.* 2,1.

(5) Prete (1978) 245-256.

(6) Prete (1978) 250, para quien esta concepción pesimista se justificaría por la influencia en Sulpicio de autores moralistas como Tácito o Salustio. Sobre la escatología severiana, resulta también muy apropiada la consulta de la obra de Hervé Inglebert (1996) 366-385, especialmente 384-385.

(7) Svlp. Severvs, *Chron.* 1,2,1. Estos cálculos partían de la idea de que Dios había creado el mundo en seis días. Como que en el *Salmo* 89, 4 se afirma que un día para Dios son mil años humanos y Adán fue creado en el sexto día, se entendía que el segundo Adán, había de llegar transcurrido seis mil años desde ese momento. Sulpicio Severo conocía esta línea interpretativa y, por lo tanto, resulta sintomático que, después de una breve introducción, empiece su *Chronicon* insistiendo en ello.

(8) Hippol., *In Dan.* 2,12 y 2,31-45. Este pensador identificaba al cuarto Imperio con el romano, que sería el último y, por tanto, estaba destinado a desaparecer precediendo la segunda venida de Cristo.

al Imperio persa instaurado por Ciro; mientras que el vientre de bronce haría alusión al Imperio de Alejandro Magno. Por último, las piernas de hierro identifican al Imperio romano y los pies de barro y material de hierro son una clara alegoría al Imperio bajo imperial dividido en dos partes (*pars Occidentis* y *pars Orientis*) como también lo serían, según Sulpicio Severo, las mezclas futuras del género humano enfrentadas entre sí (es decir, entre romanos y germánicos, entre católicos y herejes, etc.) [9]. Todas estas señales son un indicio de que el estado romano está destinado a desaparecer, precediendo a la segunda venida de Cristo. Con ello, Sulpicio ofrece una interpretación adaptada a la realidad histórica de su tiempo y que convierte a las poblaciones germánicas en verdugos del Imperio [10]; y también, curiosamente, a los judíos, que, aunque viven entre los romanos, no han adoptado sus costumbres [11], un hecho que parece molestar bastante a Sulpicio.

Por lo que se refiere a la piedra que abate la estatua, ésta es símbolo de Cristo. Es de suponer que estas ideas se vieran influenciado por los acontecimientos políticos del Imperio romano cristiano acaecidos durante la segunda mitad del siglo IV: los abusos cometidos en el ámbito de la religión cristiano por los emperadores proarrianos Constancio II y Valentiniano II y Juliano, el emperador apóstata [12]; las numerosas usurpaciones ocurridas desde los tiempos de Constantino I y, sobre todo, la más reciente de éstas, y la que marca un capítulo importante del *Chronicon*, la de Magno Máximo; la regencia del "bárbaro" Estilicón, etc. Todos ello contribuye a que Sulpicio llegue a concebir su época como un caos enorme que no puede sino preludiar el próximo fin de los tiempos.

El tercer elemento que evidencia el fatalismo de este autor nos lo proporciona el tratamiento del personaje de Nerón. Para Sulpicio, este monarca no es sólo el más despreciable de todos los reyes, sino que, incluso, por ser el peor de todos los hombres, se ha de presentar antes del Anticristo [13]. Sin embargo, más adelante, Sulpicio Severo indica que, aunque muerto, Nerón es el Anticristo mismo, que fue resucitado con el fin de ser enviado cumplidos

(9) SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,2-3.

(10) SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,3,6: *barbarae nationes*. *Vide* n. 3.

(11) SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,3,6. En opinión de J. BERNAYS, la presencia de judíos en este fragmento no tiene ninguna lógica y debiera substituirse por *Gothi*: BERNAYS (1885) 128, n. 48.

(12) SVLP. SEVERVS, *Vita Mart.* 4,9. De hecho, Ambrosio fue el primero en defender que la autoridad divina está por encima de la secular, criticando con ello unas posturas, las del modelo eusebiano, que permitían a los emperadores arrianos aprovecharse de su condición de *uicarius Christi* para actuar en beneficio de sus protegidos y, por tanto, en contra de los intereses de los católicos: ZECCHINI (1984) 391-404.

(13) SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,28,1. Sobre Nerón y las reminiscencias clásicas en la obra de Sulpicio Severo, *uide* BESSONE (1980) 431-441. Para Sulpicio Severo, como en Aurelio Víctor, Nerón era el príncipe que encarnaba todos los "vicios" posibles (SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,28,1-3).

los siglos para que sea el artífice del advenimiento del fin del mundo (14). Según la argumentación de Sulpicio, Nerón vendrá para someter a los reyes y, luego, hará su aparición el Anticristo (15). Es más, en *Dial.*, 2, 14, 5, pone en boca de Martín de Tours que el Anticristo ya ha nacido y se encuentra en la infancia (16).

Es teniendo en cuenta estos apriorismos que Sulpicio Severo interpreta algunos acontecimientos recientes como el signo premonitorio del fin de los tiempos. Así, él da una gran importancia a la abundancia de falsos profetas, cuya existencia sólo se explica si su misión es preparar el camino al Anticristo (17) y, sobre todo, es así como interpreta la degeneración moral que él constata en el episcopado galo de su época (18). Tanto en el *Chronicon* como en el resto de sus obras, podemos leer numerosos pasajes referidos a este tema. Por ejemplo, aludiendo a la persecución de Diocleciano, indica que, en aquel tiempo, "los fieles buscaban el martirio con mayor avidez que la censurable ambición con la que, en nuestros tiempos, se apetecen los obispados" (19). Según Sulpicio, el episcopado galo se halla corrompido por la avaricia, el lujo y la ostentación: "Si alguien es ordenado clérigo, inmediatamente se reviste de oropeles, se complace en saludos, se hincha con las visitas..." (20). Y todo ello desagrada profundamente a nuestro autor, quien considera que la Iglesia no se construye en oro sino que, más bien, se destruye con él (21).

Además, Sulpicio observa otros indicios de la llegada del fin en el cuadro de desórdenes y males que azotan la sociedad cristiana contemporánea (22), por ejemplo: la gran difusión de la herejía (23), la falta de unidad del clero católico (24) o la adulación de que es objeto el usurpador Magno Máximo por parte de los obispos galos (25). En el fondo, como bien ha estudiado Serafino

---

(14) Svlp. Severvs, *Chron.* 2,29,6. Se trata de una idea ya divulgada por Lactancio: Lact., *De mort. persec.* 2,8.

(15) Svlp. Severvs, *Dial.* 2,14,1-4.

(16) Svlp. Severvs, *Dial.* 2,14,5.

(17) Svlp. Severvs, *Vita Mart.* 24,3.

(18) Como ha escrito Serafino Prete: "egli avverti la rovina morale della sua patria cristiana come un segno premonitore della fine" (Prete [1978] 256).

(19) Svlp. Severvs, *Chron.* 2,32,3; cf. 1,22,2; 2,51,5.

(20) Svlp. Severvs, *Dial.* 1,21,3-4. En el fondo, Sulpicio Severo espera de los obispos un ideal de pobreza evangélica que cuadra mal con la nueva coyuntura política y el rol oficial asignado a la Iglesia en los *Christiana tempora*. Por eso, no debe extrañarnos que a Galo, uno de los miembros del círculo severiano, le escandalice que un obispo pueda sentarse en una *cathedra* sobre un estado, y no oficiar de pie como había sido la costumbre en el pasado: Svlp. Severvs, *Dial.* 2,1,3. Un siglo más tarde, también Gregorio Magno se mostrará bastante crítico con la "santidad" del clero galo, al que acusará de simoníaco y muy poco independiente del poder real: Greg. Magnus, *Epp.* 5,58-59; 9,219.

(21) Svlp. Severvs, *Dial.* 1,5,6.

(22) Svlp. Severvs, *Chron.* 2,46,1.

(23) Svlp. Severvs, *Chron.* 2,51,7.

(24) Svlp. Severvs, *Chron.* 2,51,9.

(25) Svlp. Severvs, *Vita Mart.* 20,1.

Prete, Sulpicio Severo transfiere, respecto a la Iglesia de las Galias, el severo juicio moralizante de los autores clásicos republicanos sobre la sociedad romana de su tiempo, pero adaptando el lenguaje y el vocabulario; de ahí que Prete haya bautizado a Sulpicio como el "Salustio cristiano" (26). Ahora bien, no sólo Sulpicio criticaba la conducta del clero galo, cabe señalar que también Jerónimo pone de manifiesto a uno de sus corresponsales como los monjes galos se caracterizaban por la gula, la vanidad, la soberbia y la superstición (27).

Sin embargo, este decaimiento de las costumbres, para Sulpicio Severo, era de esperar puesto que, como ya ha ido mostrando en numerosas ocasiones a lo largo del *Chronicon*, tras un largo período de paz, sucedía siempre otro de corrupción del espíritu y las costumbres. Así, tras el largo período de paz de Constantino, era de esperar que adviniera el tiempo de las herejías.

Es ésta Iglesia "in-sana" la culpable de los desmanes y abusos que se cometen por parte del Imperio y de la propia Iglesia en la *causa Priscilliani*. Sulpicio Severo expresa un rechazo apasionado ante la confusión entre lo espiritual y lo temporal que representa el juicio de Prisciliano en Tréveris (28). De hecho, en su *Chronicon* recoge muchos ejemplos de cómo los reyes hebreos se sometieron a la autoridad de los profetas y reinaron en paz y cómo aquellos que, por soberbia, olvidaron que su monarquía era un favor divino, cayeron (29).

En relación al juicio de Tréveris, dice Sulpicio: "fue un comportamiento atroz e inaudito que un juez seglar juzgase un asunto eclesiástico" (30). Páginas atrás en el *Chronicon*, Sulpicio ha dedicado cierta atención al caso del rey Saúl, quien usurpó las atribuciones del sumo sacerdote Samuel y realizó el sacrificio a Dios (31). Sin duda, se trata de una advertencia para los emperadores romanos que, como Máximo y alguno de sus predecesores (léase Constancio II y Valente), han osado usurpar el lugar de los obispos en el seno de la Iglesia (32).

---

(26) PRETE (1978) 251, quien lo ejemplifica con numerosos paralelismos.

(27) HIERON., *Ep.* 22 (a Eustoquio).

(28) A Sulpicio le parece un completo sacrilegio que un laico dirimiera una causa entre obispos: SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,50,2. En este sentido, Sulpicio recoge ejemplos recientes de cómo la iniciativa en las cuestiones religiosas ha partido de los obispos y, en todo caso, los emperadores se han sumado como mero brazo ejecutor: SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,35,2; 2,36,1-2.

(29) Por ejemplo: SVLP. SEVERVS, *Chron.* 1,17,4; 1,33,4; 1,42,3; 1,45,2; 2,7,1.

(30) SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2, 50, 5. Sin embargo, a Sulpicio, a la hora de criticar a aquellos emperadores que se habían inmiscuido en las cuestiones religiosas, se le planteaba el problema de cómo afrontar la figura de Constantino. Así, Sulpicio Severo resuelve que este monarca no hacía sino perseguir un deber religioso y que, en realidad, fueron los obispos quienes condenaron a Arrio, y que él "se adhirió a la decisión episcopal": SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,35,1-2.

(31) SVLP. SEVERVS, *Chron.* 1,33,4.

(32) Con todo, Sulpicio Severo no condena a estos emperadores, sino que culpa de sus errores a los obispos arrianos del entorno de Constancio II, quienes ejercieron una influencia perniciosa sobre él: SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,38,3; 2,39,1-5. Igualmente, para explicar la actitud del emperador Máximo en la *causa Priscilliani*, Severo aduce que fue engañado por los itacianos: SVLP. SEVERVS, *Dial.* 3,2,1.

Las ideas de Sulpicio, en este asunto se harían eco del ideal ambrosiano de la victoria incruenta que, en el caso del obispo milanés, le permitieron conservar todas sus basílicas íntegramente frente a las pretensiones del círculo arriano de la corte milanesa encabezado por el obispo Auxencio y la emperatriz Justina sin que mediara efusión de sangre.

Con todo, Sulpicio Severo entiende como necesario y útil el papel de emperador y, por tanto, no es reacio al entendimiento entre Iglesia e Imperio, siempre y cuando este último reconozca la superioridad de la Iglesia en el plano de lo espiritual (33). Así se pone de manifiesto en la imagen del brindis entre Máximo y Martín de Tours en el banquete de Tréveris, que sirve al fin de ejemplificar la armonía que se deriva del entendimiento entre ambos personajes —esto es, el poder religioso y el poder secular (34)—, una armonía que reposa, esencialmente, sobre la base de la no injerencia del emperador en los asuntos de la Iglesia. En el fondo, Sulpicio propone una inversión de los valores imperantes, en que la Iglesia somete a los emperadores a su voluntad y no a la inversa. Incluso, la santidad de los obispos justificaría que éstos fueran servidos en sus colaciones por emperatrices (35).

Sin embargo, Sulpicio Severo no acaba formulando, de manera precisa, cómo deberían articularse las relaciones entre Iglesia e Imperio (36). En el fondo, Sulpicio se limita criticar la secularización de la Iglesia y, ante la inminencia del fin de los tiempos —creencia que él tiene firmemente enraizada en su pensamiento—, poco parece preocuparle ya un apoyo del brazo secular que, con la venida de Cristo, pronto se revelará como innecesario.

Frente a esta situación, nuestro autor propone un estilo de vida más austero y de tipo eremítico, es decir, una corriente de vivo ascetismo frente a las costumbres urbanas de la Iglesia "mundanizada" (37). Su ideal de clérigo sería el que vive en la pobreza sin preocuparse de sus sustento, como los tres obispos de *Britannia* que, por falta de dinero propio, utilizaron el oficial para

(33) *Vide* nn. 28, 30, 32 y 36.

(34) Svlp. Severvs, *Vita Mart.* 20,5.

(35) Svlp. Severvs, *Dial*. 2,6,1-7.

(36) Sulpicio se limita a ofrecer paralelos antiguos para inspiración de sus contemporáneos, como cuando introduce la bondad de los tiempos de Moisés, en los que este patriarca "distribuyó cargos y concedió el poder a tribunos, centuriones y decuriones y les inculcó el necesario respeto a la disciplina" (Svlp. Severvs, *Chron.* 1,17,4); o, algo más tarde, cuando critica a Saúl que se arrogue ilícitamente las atribuciones sacerdotales (Svlp. Severvs, *Chron.* 1,33,4).

(37) En este sentido, resulta interesante cómo Sulpicio Severo intenta demostrar que el estado óptimo de Martín era el de asceta y que su integración en el episcopado galo no le había resultado demasiado beneficiosa sino que, al contrario, le había supuesto una merma en sus facultades taumatúrgicas: Svlp. Severvs, *Dial*. 2,4, 1 y 3.

asistir al concilio de Rímini [38], y no era el único galo que así pensaba [39]. Resulta del todo evidente que Sulpicio Severo no estaba conforme con el *modus uiuendi* de los cristianos galos contemporáneos y ello se hace patente cuando, en los *Dialogi*, ante las peticiones de Postumiano para que le informe sobre lo que ha sucedido en la *Gallia* durante el tiempo que éste ha estado viajando por Oriente, Sulpicio responde brevemente y con comentarios sarcásticos, y rápidamente reconduce la conversación hacia las costumbres y los milagros de los eremitas orientales que Postumiano ha conocido personalmente a lo largo de su viaje [40].

Por lo que a los obispos ejemplares se refiere, es Martín de Tours quien goza de las simpatías de Sulpicio Severo [41], quien nos lo describe como uno de los pocos obispos de su tiempo en los que aún se conservaba la autoridad de los apóstoles [42]. Según explica, el modo de vida de Martín se caracterizaba por la esperanza en la vida eterna, el hambre, los rezos nocturnos, la sencillez, los ayunos y la preocupación por los enfermos y los desamparados [43]. En cambio, el resto del episcopado galo se hallaba muy lejos de estos ideales de vida y, por estar demasiado apegado al siglo, fueron duramente criticados por nuestro autor [44].

---

(38) SVLP. SEVERVS, *Dial.* 1,2,4. En el fondo, Sulpicio piensa que los sacerdotes deberían ser como Job, el personaje del Antiguo Testamento que, su opinión, mejor representa estos ideales ascéticos con los que él tanto se identifica.

(39) SVLP. SEVERVS, *Chron.* 1,5,5-6; Id., *Chron.* 2,41,2. Sulpicio, incluso, no duda en alabar el desapego de Prisciliano hacia las riquezas y su capacidad vivir austeramente aunque se trate de un hereje: SVLP. SEVERVS, *Chron.* 2,46,2. También Salviano de Marsella, en su *De gubernatione Dei* parece considerar —aunque quizás más retóricamente que Sulpicio— que los hombre religiosos deberían ser pobres (SALVIANVS MASSAL., *De gub. Dei* 1,2,8) y no ambicionar el poder secular (SALVIANVS MASSAL., *De gub. Dei* 5,8,54).

(40) SVLP. SEVERVS, *Dial.* 1,2,2.

(41) Aunque Martín es el preferido de Sulpicio Severo, en los *Dialogi* se mencionan otros dos obispos ejemplares: Valentín, obispo de una sede desconocida, y Victricio de Rouen (SVLP. SEVERVS, *Dial.* 3,2,4). Sobre la predilección de Sulpicio por Martín: DELEHAYE (1920) 5-136; STANCLIFFE (1983).

(42) SVLP. SEVERVS, *Vita Mart.* 20,1. *Vide*: SVLP. SEVERVS, *Vita Mart.* 27,2-3; Id., *Dial.* 2,4,2; 1,14,8; 3,9,4.

(43) SVLP. SEVERVS, *Ep.* 2,12.

(44) De hecho, por lo que parece, estos mismos obispos habrían respondido a las acerbas críticas de Sulpicio vertiendo acusaciones serias sobre la santidad del *modus uiuendi* de Martín, pues toda la *Epistula* 1 de Sulpicio Severo parece una respuesta a estos esfuerzos difamatorios por parte de un clero al que el ejemplo de Martín le resulta incómodo; *uide*, igualmente: SVLP. SEVERVS, *Dial.* 1,26,3; Id., *Vita Mart.* 9,3-4 (en donde Sulpicio relata cómo se acusó a Martín de ser una persona despreciable e indigna del episcopado porque su aspecto físico era repugnante). En el mismo sentido, en la *Epistula* 2, 12-13, se alude nuevamente a las críticas de aquellos contrarios a Martín. Estos obispos no perdían ocasión de desprestigiar a Martín, pues, como relata Sulpicio Severo, cuando Martín se presentó en Trêveris —posiblemente, a finales del año 385 o principios del 386— por el asunto de Prisciliano, vino a buscarle un padre para que curara a su hija de parálisis. Al principio, el obispo se negó, pero finalmente tuvo que acceder obligado por los obispos que le rodeaban e ir a casa de la muchacha: SVLP. SEVERVS, *Vita Mart.* 16. Sin duda, la intención de estos prelados no era demasiado honesta y, más bien, buscaban minar el aura de santidad en torno a Martín.

Para Sulpicio, Martín de Tours representa la suma de las virtudes ejemplares que encarnan los patriarcas del Antiguo Testamento. Por ello, no debe extrañarnos que las virtudes de Martín sean las mismas de que hicieron gala los profetas que le precedieron ni que los patriarcas ocupen un espacio tan relevante en el *Chronicon*. El primero en aparecer es Noé, conocido por su justicia, querido y aceptable a Dios por encima de los demás mortales (45). A continuación, se nos presenta a Job, quien sufrió por Dios y todo le fue devuelto duplicado (46). De Gedeón, se subraya su simplicidad, modestia y religiosidad (47), y Sansón es convertido en una especie de Hércules bíblico que usa de toda su fuerza contra los paganos. En lo referente a Jonás, su episodio en la ballena es relatado para poner de manifiesto la capacidad divina para conceder la indulgencia y el perdón (48). Sin embargo, debe hacerse notar que Sulpicio Severo no es un teólogo especialmente dotado para las elucubraciones alegóricos o teológicas de altos vuelos. De hecho, en todo su *Chronicon*, sólo hace uso de la alegoría en dos ocasiones: al tratar el *sueño de Nabucodonosor* y al hacer una valoración alegórica de las persecuciones, cuyo número 10 se halla prefigurado en las persecuciones de Egipto. Además, también hay que tener en cuenta, como bien ha señalado Serafino Prete, que Severo evita sistemáticamente las páginas más difíciles y escabrosas de la Biblia, como el *Libro de Isaías* (49).

Sulpicio admira a Martín porque encarna un modo de vida que preparará a la humanidad para encarar mejor el fin del mundo y el Juicio Final: una vida eremítica y de ascesis rigurosa (50). El mismo Sulpicio ejemplificó ese modelo vital al retirarse a su predio de *Primuliacum*, en donde, hasta el fin de sus días, continuó escribiendo sobre las *uirtutes Martini* y siguió pensando en el fin del mundo y en cuánto le avergonzaba le clero de su tiempo (51), no tanto por las leyes edictadas para imponer el ideario cristiano, sino por aquellas otras que habían convertido a la Iglesia en una poderosa institución secular.

---

(45) Svlp. Severvs, *Chron.* 1,2,6.

(46) Svlp. Severvs, *Chron.* 1,13,6-7.

(47) Svlp. Severvs, *Chron.* 1,25,2-8.

(48) Además, Sulpicio Severo también dedica mucha atención a Esther y Judith, que representan el triunfo del cristianismo perseguido.

(49) (Prete [1955] 44).

(50) Son muchas las anécdotas que Sulpicio recopila para afianzar el aura de santidad de Martín, por ejemplo, en la *Epistula* 1 se refiere el enfado de este santo cuando, en una visita a una de sus iglesias diocesanas, se pretendió que durmiera en un jergón de paja en vez de yacer directamente sobre el suelo: Svlp. Severvs, *Ep.* 1,10-11. Sobre los esfuerzos hechos por Sulpicio Severo para afianzar la fama de Martín entre el pueblo, *uide*: A. Rousselle (1983) 27-40.

(51) En su *Epistula* 2, Sulpicio reconoce al diácono Aurelio que su mente está constantemente preocupada por la esperanza en las cosas futuras, el disgusto por las cosas presentes, el miedo ante el juicio y el terror de las futuras: Svlp. Severvs, *Ep.* 2,1.

Con todo, no parece que sus críticas atrajeran a demasiados adeptos, y es que su concepción de la vida religiosa ponía tanto énfasis en el ascetismo y exigía tal rigor que no debe extrañarnos que hallara poco predicamento entre sus contemporáneos y tampoco deben sorprendernos, entonces, los casos de deserción que se produjeron en el si de este círculo de "martinianos" (52).

Bibliografía

ANDEL, G.K. van (1976), *The Christian Concept of History in the "Chronicle" of Sulpicius Severus*, Amsterdam, Hakkert, 1976.

BERNAYS, J. (1885), *Über die Chronik des S. Severus*, Hildesheim, Olms.

BESSONE, L. (1980), "Echi di Aurelio Vittore (*Caes*. 5) nel *Chronicon* di Sulpicio Severo", *RFIC*, 108, 431-441.

CICCARESE, M.P. (1984), "*Vita Martini* 7: tra miracolo e visione dell'aldilà", *Augustinianum*, 24, 227-233.

DELEHAYE, H. (1920), "St. Martin et Sulpice Sévère", *AB*, 28, 5-136.

FONTAINE, J., "Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat", *RHEF*, 62, 113-140.

HYLTÉN, P. (1963), "Critical Notes on the *Chronica* of Sulpicius Severus", *Traditio*, 19, 447-460.

MURRU, F. (1979), "La concezione della storia nei *Chronica* di Sulpicio Severo", *Latomus*, 38, 961-981.

PASCHOUD, F. (1984), "L'Église dans l'Empire romain. Tendances dans l'Église contre et pour l'Empire", en HARMATTA, J. (ed.), *Actes du VII^e Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques*, II, Budapest, Akadémiai Kiadó, 197-207.

PASCHOUD, F. (1986), "Il cristianesimo nell'impero romano", *AFLM*, 19, 25-44.

PRETE, S. (1955), *I Chronica di Sulpicio Severo. Saggio storico-critico*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

— (1978), "Degenerazione e decadenza morale nell'escatologia di Sulpicio Severo", *Augustinianum*, 18, 245-256.

ROUSSELLE, A., "Paulin de Nole et Sulpice Sévère, hagiographes, et la culture populaire", en SCHMITT, J.-C. (ed.), *Les saints et les stars: le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, Beauchesne, 27-40.

ZECCHINI, G. (1984), "S. Ambrogio e le origini del motivo della victoria incruenta", *RSCI*, 38, 391-404.

(52) SVLP. SEVERVS, *Dial*. 1,2,4.

Cristianos y maniqueos en *Codex Theodosianus XVI:* separados por la ley [*]

María Victoria ESCRIBANO PAÑO

Universidad de Zaragoza

La selección y sistematización de las leyes bajo títulos, dentro del libro XVI del *Codex Theodosianus*, dedicado exclusivamente a la materia religiosa, fue una de las tareas en la que los compiladores actuaron con mayor libertad [1]. Aunque los *sacra* no eran extraños al *ius publicum* [2], sin embargo, los comisarios encargados de reunir y ordenar las normas relativas a la *fides catholica* de los siglos IV y V, no disponían de precedentes en las compilaciones legislativas previas [3] y se vieron en la necesidad de crear un orden nuevo que facilitase a funcionarios, jueces y abogados la identificación de la norma aplicable en cada caso.

Al distribuir 201 de las leyes dadas por los emperadores entre 313 y 435 en 11 títulos [4], los comisarios reflejaron la pluralidad religiosa existente en el Imperio en el momento de confeccionarse el Códice (429-437), como punto de llegada de un largo proceso de diversificación religiosa y multiplicación normativa que ordenaron siguiendo un criterio excluyente: por una parte, los seguidores de la *fides catholica*, por otra, los que disentían de ella, diferenciando

---

(*) Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación HAR2008-4355/HIST, financiado por la Dirección General de Programas y Transferencia del Conocimiento (Subdirección General de Proyectos de Investigación) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

(1) Así lo advierte Bassanelli Sommariva (2003), 197-239. Cf. Urbano Sperandio (2007) 434-472.

(2) Dig. 1,1,1,2, Ulp. Inst. 1: *…publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, priuatum quod ad singulorum utilitatem; sunt enim quaedam publice utilia, quaedam priuatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit.*

(3) Vid. al respecto Urbano Sperandio (2005) y Liebs (1964).

(4) No son las únicas leyes sobre cuestiones religiosas contenidas en el *Codex*: CTh. 1.27, *De episcopali definitione;* CTh. 2.8, *De feriis*; CTh. 4.7 *De manumissionibus in ecclesia*; CTh 5.3, *De*[*bonis*] *clericorum et monachorum;* CTh. 9.45, *De his, qui ad ecclesias confugiunt*.

entre estos a *haeretici*, *apostati*, *iudaei* y *pagani*, significativamente colocados detrás de la rúbrica *de his qui super religionem contendunt* (5).

Una parte considerable de esas normas salieron de la cancillería teodosiana. Después de redefinir el concepto de *religio* en la *Cunctos populos*, Teodosio tuvo que ampliar el marco normativo y precisar quiénes tenían derecho a usar el *nomen catholicorum christianorum* y quienes quedaban excluidos de los privilegios asociados al mismo. El número de leyes incluido bajo la rúbrica *de haereticis* (66), de las cuales 19 corresponden a Teodosio, es indicativo de que la identificación de los grupos heréticos no resultó sencilla para los funcionarios responsables de aplicar la ley. De hecho, las 19 leyes antiheréticas dictadas por Teodosio entre 380 y 395 no evitaron que en este año el procónsul de Asia Aureliano, que debía juzgar al luciferiano Heuresius, dirigiese una consulta a la cancillería de Arcadio acerca de quiénes debían ser incluidos en el *vocabulum* de *haeretici*. El rescripto imperial establecía que debían ser considerados heréticos y sometidos a las leyes dictadas contra ellos, aquellos que se descubriera que se desviaban del juicio de la *catholica religio* aunque fuese en un argumento menor (6). La cancillería resolvía la consulta instando al procónsul a no tener por obispo al herético Heuresio.

Sin embargo, 10 años antes, en 385, mediante otro rescripto, en este caso no conservado en el *Codex Theodosianus*, Teodosio había respondido a la *preces* de los presbíteros luciferianos Faustino y Marcelino aceptando su demanda de no ser considerados heréticos (7). La contradicción entre ambas leyes demuestra que las rectificaciones y revocaciones fueron frecuentes en la legislación antiherética (8). En efecto, pese al carácter imperativo y conminatorio del lenguaje, la severa represión penal y la voluntad expresa de perpetuidad, que son constantes en las leyes antiheréticas (9), buena parte de ellas fueron dadas a petición de parte, en respuesta a *suggestiones* o *memoranda* recibidos de funcionarios o a requisitorias presentadas por obispos (10). Obedecían a circunstancias contingentes, tenían, en ocasiones, un alcance li-

(5) CTh 16, 1: *De fide catholica*. 2: *De episcopis, ecclesiis et clericis*. 3: *De monachis*. 4: *De his qui super religione contendunt*. 5: *De haereticis*. 6: *Ne sanctum baptisma iteretur*. 7: *De apostatis*. 8: *De iudaeis, caelicolis et samaritanis*. 9: *Ne christianum mancipium iudaeus habeat*. 10: *De paganis, sacrificis et templis*. 11: *De religione*. Vid. GAUDEMET, SINISCALCO y FALCHI (2000); NOETLICHS (1971); DE GIOVANNI (2004); y GUINOT, ed. (2008).

(6) CTh.16.5.28. 395.

(7) Vid. Introducción de CANELLIS (2006) 11-93 y ESCRIBANO (2009a), 29-43. Sobre la cambiante situación ortodoxa y herética de Lucifer de Cagliari, vid. HUMFRESS (2007) 238-242.

(8) Vid. ESCRIBANO (2009b) (en prensa).

(9) Vid. MACERATINI (1994), 69-108.

(10) SIRKS (2001) 121-135; FEISSEL (2004) 33-52.

mitado y en ningún caso pueden ser leídas como piezas coherentes de un designio programático unitario (11). Por el contrario, las dificultades de aplicación de las leyes a los casos concretos a causa del carácter oscilante de la afiliación religiosa (la alineación ortodoxa o heterodoxa no era irreversible), la impericia de los jueces, cuando no su falta de colaboración, la instrumentalizaciópn de las leyes antiheréticas para resolver rivalidades personales, las estrategias de elusión de la ley por parte de los grupos heréticos y, en fin, la incertidumbre jurídica resultante de la multiplicación de leyes en ausencia de códices explican la frecuencia y repetición de leyes de contenido aparentemente similar y contradictorio entre sí (12).

En su esfuerzo por diferenciar e identificar a los grupos heréticos susceptibles de ser castigados, Teodosio contribuyó a la creación de nuevas categorías legales y a la construcción de identidades (13). Las leyes sirvieron para perfilar la imagen moral e intelectual de los heréticos, con fines represivos, pero también persuasivos y disuasorios (14). En ese recorrido de la norma a la identidad, el *nomen Manichaeorum* adquirió trazos precisos como expresión de la alteridad en relación con el *nomen christianum* desde 381, a pesar de que los seguidores de las doctrinas de Mani se presentaban como los verdaderos cristianos (15). Desde estos considerandos, el propósito de este artículo es analizar la primera ley teodosiana contra los maniqueos con el fin de argumentar la parte que tuvo la normativa imperial en la construcción de identidades y las formas que asumió.

Ser *ciuis Romanus* y tomar parte en el *cultus deorum* tradicional forman una unidad conceptual indisoluble en la mentalidad romana. Su formalización legal más elocuente figura en el preámbulo de la *Constitutio Antoniniana de ciuitate* (211/212) (16).

---

(11) Sobre la confección de las leyes Vid. Honoré (1986) 133-222; Harries (1993) 1-16; Ead. (1999) 36-55.

(12) Vid. tratamiento pormenorizado de estas cuestiones y la bibliografía pertinente en Escribano (2009c) (en prensa).

(13) Sobre la utilización de la categoría historiográfica de identidad para expresar la construcción de la diferencia religiosa vid. Iricinschi y Zellentin (2008) 1-27.

(14) Escribano (2008), pp. 389-412.

(15) Lim, (2008) 143-167.

(16) P. Giss. 40 I: *Imperator Caesar Marcus Aurelius Seuerus Antoninus Augustus dicit : Nunc uero (…) potius oportet querellis et libellis sublatis quaerere quomodo diis immortalibus gratias agam, quod ista uictoria (…) me seruauerunt. Itaque existimo sic magnifice et religiose maiestati eorum satisfacere me posse, si peregrinos, quotiens cumque in meorum hominum numerum ingressi sint, in religiones (?) deorum inducam. Do igitur omnibus peregrinis, qui in orbe terrarum sunt, ciuitatem Romanorum, manente omni genere ciuitatum, exceptis dediticiis. Oportet enim multitudinem non solum omnia (…) sed etiam uictoria circumcingi. Praeterea hoc edictum augebit (?) maiestatem populi Romanorum cum facta sit eadem aliorum (?) (peregrinorum ?) dignitas*… (traducido del griego en Riccobono, I (1941) 445-449. Vid. Wolf (1976).

Mucho antes que Caracalla, Cicerón, dirigiéndose a los *pontifices*, había evocado la antigüedad de la correlación indisociable entre la recta gestión e interpretación de la *religio deorum inmortalium* y la conservación de la *summa res publica* (17). Por su parte, en época severiana, los juristas sancionaron la consideración de las cuestiones relacionadas con los *sacra* y los *sacerdotes* como parte del *ius publicum*, de manera que cualquier atentado contra ellos era susceptible de ser perseguido por todos en nombre de la *utilitas publica* (18).

Esta tradición, a la vez cívica, religiosa y legal, que vincula el *nomen Romanum* con el *cultus deorum,* comparece en el encabezamiento del edicto *de nuptiis* de Diocleciano (295), donde se enuncia de manera explícita la obligación de *seruire* la *aeterna religio* y actuar de manera pía, religiosa, pacífica y casta para todos (*cuncti*) los que vivían *sub imperio nostro* (19), una declaración de la que se puede deducir que el disfrute de los derechos de ciudadanía era incompatible, al menos en el plano normativo (20), con el incumplimiento del *mos maiorum* en materia de *pietas*.

La incompatibilidad de la ciudadanía romana con la observancia de una *religio* distinta de la tradicional adquiere fuerza de ley en el rescripto de Diocleciano contra los maniqueos (302) (21). La finalidad de la norma se enuncia en el preámbulo: mantener inalterada la *vetus religio*, cuya *retractatio* se considera un gran crimen, y castigar a los *nequissimi homines* que oponen nuevas e inauditas sectas a las religiones más antiguas, en este caso, los maniqueos (22).

---

(17) Cic. *De domo sua ad pontifices oratio* 1,1: *Cum multa divinitus, pontifices, a maioribus nostris inuenta atque instituta sunt, tum nihil praeclarius quam quod eosdem et religionibus deorum immortalium et summae rei publicae praeesse uoluerunt, ut amplissimi et clarissimi cives rem publicam bene gerendo religiones, religiones sapienter interpretando rem publicam conseruarent. quod si ullo tempore magna causa in sacerdotum populi Romani iudicio ac potestate uersata est, haec profecto tanta est ut omnis rei publicae dignitas, omnium ciuium salus, vita, libertas, arae, foci, di penates, bona, fortunae, domicilia uestrae sapientiae, fidei, potestati commissa creditaque esse uideantur.*

(18) Vid. ANDO, (2006), 126-145.

(19) *Mos. et Rom. legum collatio*, 6,4,1: *Quoniam piis religiosisque mentibus nostris ea, quae Romanis legibus caste sancteque sunt constituta, uenerabilia maxime uidentur atque aeterna religione seruanda, dissimulare ea, quae a quibusdam in praeteritum nefariae incesteque commissa sunt, non oportere credimus: cum uel cohibenda sunt uel etiam uindicanda, insurgere nos disciplina nostrorum temporum cohortatur. Ita enim et ipsos inmortales deos Romano nomini, ut semper fuerunt, fauentes atque placatos futuros esse non dubium est, si cunctos sub imperio nostro agentes piam religiosamque et quietam et castam in omnibus mere colere perspexerimus uitam.* Vid. VOLTERRA (1966) 27-50; CHADWICK (1979) 135-153. Según MORENO (2007) 112-113, Diocleciano, en el *edictum de nuptiis*, elaboró una nueva definición de *religio*, que comprendía el *cultus deorum* y el *mos maiorum*.

(20) La realidad era cosa distinta, vid. HUMFRESS (2008) 128-142.

(21) Vid. CORCORAN (1996) 135.

(22) *Mos. et Rom. legum collatio*, 15, 3,2 : *Maximi enim criminis est retractare quae semel ab antiquis statuta et definita suum statum et cursum tenent ac possident. 3. Unde pertinaciam prauae mentis nequissimorum hominum punire ingens nobis studium est: hi enim , qui nouellas et inauditas sectas ueterioribus religionibus obponunt, ut pro arbitrio suo prauo excludant quae diuinitus concessa sunt quondam nobis 4. de quibus sollertia tua serenitati nostrae retulit, Manichaei…*

Con este propósito, el legislador representa a los maniqueos como enemigos de la romana *gens* por su procedencia de la *adversaria Persica,* descalifica sus *execrandae consuetudines* y las *scaeuae leges Persarum* utilizando un lenguaje mancillante y denigratorio, y asocia su *religio*, con el *uenenum* y el *maleficium* (23). Esta vinculación, que expresa el perjuicio que los maniqueos causan a la modesta y pacífica *gens Romana* y a todo el orbe, proporciona el fundamento jurídico para las cláusulas punitivas. El rescripto prevé la muerte por fuego para los *auctores* y *principes* de la secta, así como la quema de sus abominables escritos; para los que consienten, si persisten, se establece la pena capital y la confiscación de sus bienes (24). En el caso de que se trate de *honorati*, personas investidas de cualquier dignidad o *maiores* que se hubiesen pasado *(transtulerint)* a la *inaudita*, *turpis* e *infamis* secta o a la doctrina de los persas, la pena correspondiente es la confiscación del *patrimonium* y la *damnatio ad metallum* —la forma más dura de deportación— en lugares alejados *(ipsos quoque Phaenensibus uel Proconnensibus metallis dari)* (25). El verbo *transfero* expresa el abandono de la *religio* tradicional y el traspaso a la doctrina persa, un crimen por el que se impone la muerte cívica en forma de *deportatio* (26), que comportaba la extinción definitiva de los derechos anteriores. En los dos casos, la inobservancia de la religión tradicional, la adhesión a una secta *infamis,* incompatible con el *mos maiorum,* y el seguimiento de la doctrina de los persas se castigaba con la supresión total e irrevocable de los derechos cívicos, en forma de muerte física para las personas de baja condición, y de exclusión social y política irreversible para los *honorati,* en concordancia con la graduación tradicional de la pena en función de la categoría social.

En el exhorto final dirigido al procónsul de África para que aplicase la norma, Diocleciano asimilaba el maniqueísmo con una pestilencia contagiosa —*lues nequitiae*— que era preciso *stirpitus amputare*, es decir, amputar de

(23) *Mos. et Rom. legum collatio*, 15, 3, 4-5. Vid. Brown (1969) 91-103.

(24) *Mos. et Rom. legum collatio* 15,3, 6: *Iubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subici, ita ut flammeis ignibus exurantur: consentaneos vero usque adeo contentiosos capite puniri praecipimus, et eorum bona fisco nostro vindicari sancimus.* La diferencia a efectos penales entre la participación cómplice y la autoría de las prácticas malévicas coincide con la establecida por Paulus en sus *Sententiae*: los *magicae artis conscii* deben sufrir *summum supplicium*, bien arrojados a las bestias o crucificados; los magos, —es decir los oficiantes— deben ser quemados vivos, *PS* 5, 23, 17: *magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur.* El jurista severiano, *en su comentario ad legem Corneliam de sicariis et veneficis* también incluía la condena al fuego de los libros mágicos dentro del repertorio penal: *PS* 5,23,18. Sobre la problemática de este texto vid. Liebs (1993); Id. (1995) 151-171; Id. (1996) 112-241 y Rives (2003) 313-339.

(25) *Mos. et Rom. legum collatio* 15,3, 6-7.

(26) Sobre el concepto de *deportatio* vid recientes trabajos de Rivière (2008), 47-113; Delmaire (2008), 115-132.

raíz. La severa represión penal, que incluía la muerte por el fuego y la *damnatio ad metallum,* cumplen precisamente esta función quirúrgica.

Cuando Diocleciano suscribió el rescripto contra los maniqueos, no existía el concepto legal de *haereticus*, que fue una creación constantiniana [27], pero su norma antimaniquea tuvo una influencia decisiva en la represión legal de la disidencia herética, después de que primero Galerio, en 311 [28], y más tarde Constantino y Licinio, en 313 [29], declararan compatible la observancia cristiana con el disfrute de la ciudadanía romana tras el período de persecución.

En efecto, el precedente dioclecianeo, tanto en las calificaciones jurídicas como en el dispositivo penal fue reelaborado en la cancillería teodosiana, que fue la verdadera fábrica de disminución de los derechos de los heréticos [30] y fueron los maniqueos, precisamente, los primeros en sufrir la limitación de su capacidad jurídica. Ya en la *Cunctos populos* (CTh 16,2. 380), con la que Teodosio pretendía preparar su entrada en Constantinopla redefiniendo el concepto de *religio* y anticipando su preferencia por la teología nicena, se sancionó legalmente el valor normativo que el concilio de Nicea había dado al término *catholicus* [31] y a la vez, se asoció el dogma herético con la *infamia*, término que hay que entender no en el sentido técnico-jurídico de carácter penal, sino como una calificación moral denigrante que expresaba la aversión social hacia su conducta. No obstante, la disminución de la estima social de los tachados de infames, por mantener actitudes o desarrollar actividades consideradas contrarias a los *boni mores y* rechazadas por el conjunto de la sociedad, tenía repercusiones en su capacidad jurídica [32]. Antes que Teodosio, Diocleciano y Valentiniano habían calificado a los maniqueos

---

(27) Sobre la formalización de la categoría legal de herético a partir de Constantino y los procedimientos empleados vid. HUMFRESS, (2000) 125-147. Cf. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico* (1994) 23-108.

(28) Lact. *de mort. pers.* 33,11-35,1. Euseb. *hist. eccl*. 8,17, 3-10. Galerio no denomina *religio* la *secta* de los *christiani*, cuya actitud atribuye a su *stultitia*, aunque autoriza su existencia *(…qua solemus cunctis hominibus ueniam indulgere, promptisimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint christiani),* como un gesto de *clementia*, en interés de la *salus* de los emperadores y de la *res publica*. Vid. SINISCALCO (1995,), 41-53.

(29) Lact. *de mort. pers.* 48, 2-13; Euseb. *hist. eccl*. 10, 5, 2-3. Constantino y Licinio, como parte de los acuerdos alcanzados en Milán a finales de 312 o comienzos de 313, denominan *religio* el culto cristiano en el rescripto publicado en Nicomedia por el segundo en junio de 313: (2) *…ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluisset…*; (4) *…quia eandem obseruandae religionis christianorum…*

(30) Sobre la legislación antiherética de Teodosio I vid. entre otros, TUILIER (1997), 45-71; LIZZI (1996), 323-361; ERRINGTON (1997), 21-72; LEPPIN (2003), 35-86; FARGNOLI (2005), 147-162 ; y ESCRIBANO (2007), 184-208; EAD., (2009d), en prensa.

(31) SOLLER, (2008) 107-130.

(32) Sobre el complejo concepto de *infamia*, vid. además de la obra clásica de KASER (1956) 220-278, CAMACHO (1997). Distingue entre la *infamia iuris* y la *infamia de facto*. Además, MACERATINI (1994),90-96.

de infames para justificar su segregación social [33]. Ambos precedentes fueron tenidos en cuenta en la cancillería de Teodosio para fijar la definición jurídica de *haereticus* por oposición a *christianus catholicus* en 380: sostener el dogma herético era causa de *infamia*, una figura jurídica que ampliaba así los supuestos que conllevaban su carga.

La reprobación moral y jurídica de la conducta infamante del herético, considerada como fundamento de su expulsión de las iglesias de Constantinopla en la *Cunctos populos*, se amplificó en la *constitutio* 16,5,6, de enero de 381 [34] y cuatro meses después, el 8 de mayo del mismo año, la nota de *infamia* como causa de la pérdida de los derechos testamentarios y de la posibilidad de vivir de acuerdo con el *ius Romanum* comparece de manera explícita en la primera ley teodosiana contra los maniqueos. Si Diocleciano había conceptuado a los seguidores de la *religio* de Mani como *inaudita, turpis et infamis secta*, la pertenencia a la cual era incompatible con el disfrute de los derechos de ciudadanía, y Valentiniano los había igualado con *infames y probrosi* [35] y segregado del consorcio humano, prohibiendo sus asambleas y confiscando sus lugares de reunión, la cancillería de Teodosio, en seguimiento de estos precedentes, convierte la infamia en sanción penal que conlleva la exclusión de la *testamenti factio* activa y pasiva [36]. Es sabido que el derecho a testar es uno de los atributos fundamentales del ciudadano romano. De hecho, la sucesión y el testamento ocupan un lugar privilegiado en la sistemática del *ius ciuile* [37].

Los maniqueos, en tanto que notados de *infamia* a perpetuidad, se veían privados de la facultad de testar y vivir de acuerdo con el derecho romano. Cualquier forma de transmisión o recepción de bienes realizada por un maniqueo o maniquea, aunque hubiera sido hecha en buena y debida forma, era declarada ilegal y los bienes legados o recibidos a título de sucesión, des-

---

(33) Ya se ha comentado el rescripto de Diocleciano. La *constitutio* de Valentiniano data de 372: CTh.16.5.3. *Impp. Valentinianus et Valens AA. ad Ampelium praefectum Urbi. Ubicumque manichaeorum conventus vel turba huiusmodi repperitur, doctoribus gravi censione multatis his quoque qui conveniunt ut infamibus atque probrosis a coetu hominum segregatis, domus et habitacula, in quibus profana institutio docetur, fisci viribus indubitanter adsciscantur. Dat. VI non. mart. Treviris Modesto et Arinthaeo conss*. (372 mart. 2).

(34) Vid. comentario de las circunstancias que rodearon la emisión de esta ley en M.V. Escribano, Graciano, "Teodosio y el Ilírico: la constitutio Nullus (locus) haereticis (CTh. 16,5,6. 381)", *RIDA* 51, 2004, p. 1-34.

(35) CTh 16,5,3. 372: *...his quoque qui conueniunt ut infamibus atque probrosis a coetu hominum segregatis...*

(36) CTh 16,5,7 (8 mai 381): *...quoniam isdem sub perpetua inustae infamiae nota testandi ac uiuendi iure Romano omnem protinus eripimus facultatem...* Ver comentario de Kaden (1953,) 55-68; Beskow (1988) 1-11.

(37) Lauria (1963) 55 y ss.

pués de la indagación correspondiente, debían ser confiscados [38]. Una segunda cláusula explicativa se refería casuísticamente a las sucesiones ilegales, en beneficio del marido, un próximo, algún *bene meritus*, incluso los hijos, que quedan excluidos de la sucesión legítima si comparten el género de vida del testador. Los bienes legados a favor de cualquiera de estos beneficiarios debían ser reivindicados por el fisco a título de *bona caduca*. En la previsión confiscatoria se incluye también la sucesión de maniqueos que hubiesen tratado de beneficiar a un miembro de la secta mediante el subterfugio de transmitir sus bienes a una persona interpuesta.

Estas disposiciones iban acompañadas de una inusual cláusula de retroactividad, de manera que tuvieran efecto no sólo en el futuro, sino también en el pasado, tomando como referencia la ley antimaniquea de Valentiniano de 372, a la que se alude en el encabezamiento de la norma. La excepcionalidad de la prescripción se explica en el texto de la ley [39]: se aduce la obstinación y pertinacia de los maniqueos en desobedecer dicha norma, que prohibía las reuniones de maniqueos. En tanto que violadores de una ley divina, quienes hubieran seguido asistiendo a las asambleas ilícitas y profanas de los maniqueos eran considerados reos de *sacrilegium*, en concordancia con lo ya estipulado en 380 [40]. Esta calificación jurídica fundamenta la severidad de la norma teodosiana en materia de retroactividad de sus efectos, pues se trata no sólo de dar, sino de reivindicar una ley desobedecida [41]. En consecuencia, los actos testamentarios, activos y pasivos, de los que seguían siendo maniqueos después de 372 quedaban sujetos a las disposiciones de la ley de 381, al margen de las prescripciones ordinarias que establecían que la observancia de una *constitutio* sólo podía aplicarse a los hechos que le eran posteriores.

---

(38) CTh 16,5,7 (8 mai 381): *Idem AAA. Eutropio praefecto praetorio. Si quis manichaeus manichaeave ex die latae dudum legis ac primitus a nostris parentibus in quamlibet personam condito testamento vel cuiuslibet titulo liberalitatis atque specie donationis transmisit proprias facultates, vel quisquam ex his aditae per quamlibet successionis formam collatione ditatus est, quoniam isdem sub perpetua inustae infamiae nota testandi ac vivendi iure Romano omnem protinus eripimus facultatem neque eos aut relinquendae aut capiendae alicuius hereditatis haberesinimus potestatem, totum fisci nostri viribus inminentis indagatione societur…*

(39) BONINI (1962) 124-126.

(40) CTh 16,2,25. 380. Vid. supra.

(41) CTh 16,5,7 (8 mai 381): *Nec in posterum tantum huius emissae per nostram mansuetudinem legis forma praevaleat, sed in praeteritum etiam, quidquid talium personarum aut proprietas reliquit aut successio habuit, usurpatio fiscalis commodi persequatur. Nam licet ordo caelestium statutorum secuturis post observantiam sacratae constitutionis indicat neque actis obesse consueverit, tamen, quoniam quid consuetudo obstinationis et pertinax natura mereatur, in hac tantum, quam specialiter vigere volumus, sanctione iustae sensu instigationis agnoscimus et eos, qui etiam post legem primitus datam nequaquam ab illicitis et profanis coitionibus refrenari divina saltem monitione potuerunt, tamquam in ipsius depictae legis iniuriam veluti sacrilegii reos tenemus, severitatem praesentium statutorum non tam ad constituendae, sed ad ulciscendae legis sanximus exemplum, ita ut nec defensio temporis prosit...*

La finalidad práctica de la ley era evitar que los maniqueos perpetuasen su crimen en el seno de la familia [42], impedir que destinasen sus bienes al sostenimiento de la secta y dificultar la ilegal constitución de patrimonios comunitarios al margen del control estatal y del eclesiástico [43]. Los *Acta Archelai*, primer testimonio conocido de la heresiología cristiana contra el maniqueísmo, redactadas en griego ca. 340 [44], y la entrada que Epifanio de Salamina dedica a los maniqueos en su *Panarion* (66,1-88) vienen a resumir el estado de opinión existente en los medios cristianos en relación con los maniqueos en la segunda mitad del siglo IV, antes de que Teodosio promulgara su ley [45]. Junto al dualismo y las artes mágicas, el engaño y el disimulo componen los trazos mayores de su caracterización [46]. El epíteto *polukéfalos aíresis*, es decir, la herejía de múltiples cabezas, resume la capacidad de los maniqueos para adaptarse al medio y asumir la forma más conveniente a sus fines [47].

Más que las doctrinas de los maniqueos, cuya perversidad moral se subraya en el tenor de la ley, al legislador teodosiano le preocupaban su organización jerárquica, el carácter misionero y la habilidad para la captación [48], el uso de formas refinadas de persuasión —recurrían tanto al debate público [49], como a la conversación privada, al discurso y los textos escritos—, la solidaridad interna entre los miembros de la secta, el secretismo de su actividades y, sobre todo, y ya desde Diocleciano, su infiltración en las clases superiores. En el rescripto de 302 se castiga con especial dureza a los *honorati* y *maiores personae* que se hubiesen pasado a la secta. En Hispania, en torno a 380, el *nobilis* hispano Prisciliano era acusado de maniqueísmo. Y en 400, en Antioquía, Julia la maniquea ganaba adeptos repartiendo plata [50].

Desde este considerando, se entiende mejor la severidad de la ley de Teodosio, que el mismo redactor del texto legal reconoce, y que se fomente la delación en el ámbito familiar, mediante el añadido de una cláusula de ex-

---

(42) Barone-Adesi (1993,) 231-265.

(43) Barone-Adesi (1986) 119 -166.

(44) El texto griego no se ha conservado, salvo algunos extractos transmitidos por Epifanio. A cambio, ha sobrevivido íntegra una traducción latina hecha en 365. Han sido editadas por Beeson (1906 GCS 16); Vid. estudios de Lieu (1988) 69-88 y Scopello (1995,), 203-234.

(45) Vid. comentario de Riggi (1967) Roma.

(46) Epiphan. *Pan*. 66,88. Vid. Riggi, 389-395.

(47) Vid. Lim (1989) 231-250.

(48) Lim (1995) 70-108 sobre la inclinación de los maniqueos por las competiciones oratorias.

(49) Los *Acta Archelai* se presentan como la transcripción de un debate público que tuvo lugar en Carchara (Carrhae) en la Mesopotamia en la segunda mitad del siglo III. En este debate, el obispo cristiano de la ciudad, Archêlaus, se opone a Mani, ante cuatro jueces de religión romana y la multitud. Por su parte Agustín transcribe los debates que tuvo en Hipona con los maniqueos Fortunatus en 392 y Félix en 404. Vid. Scopello (2001) 205-217.

(50) Vid. Escribano (1988); Burrus (1995) 47-78; Scopello (1997) 187-209.

cepción al dictado normativo: se contempla la posibilidad de que los hijos de maniqueos recuperen sus derechos sucesorios en el caso de que se alejen de la asociación maniquea y se entreguen a la *religio*, un método que exigía probar la separación efectiva de la desviación paterna. De acuerdo con la tradición, se protegía la transmisión de bienes en el ámbito familiar, pero también se estimulaba la denuncia para descubrir maniqueos.

Finalmente, el misterio que rodeaba las ceremonias maniqueas, desde Diocleciano asimiladas a prácticas maléficas, y la resistencia a la ley previa permite entender el agregado de una nueva prohibición: los ritos de acompañamiento de los muertos practicados por los maniqueos debían cesar (51). Se trataba de plegarias o fórmulas de paso que permitían y facilitaban el ascenso de las almas al más allá en el momento de morir. En adelante, debían abstenerse de celebrar sus *funesta misteria* en torno a *sepulcra,* tanto en *oppida* como en ciudades importantes, en particular, en Constantinopla, de donde debían ser alejados (52). Los límites de la ciudad también servían para marcar la frontera entre la ortodoxia y los heréticos, que debían ser apartados en tanto que infames y sacrílegos.

La norma concluye poniendo al descubierto una de las estrategias de elusión de las leyes por parte de los maniqueos, la *simulatio* y el engaño: hacerse pasar, de manera fraudulenta, por sectas ascéticas bajo los nombres de encratitas (continentes), apotactitas (los que renuncian a la propiedad), hidroparastatas (celebraban la Eucaristía sólo con agua), o sacóforos (vestían una indumentaria humilde), simulando la pobreza y obstaculizando así la identificación como maniqueos y la consiguiente confiscación de sus bienes (53). Por el contrario, y es el colofón de la ley, los maniqueos debían ser tenidos por infames y execrandos a causa del crimen de las sectas, es decir, por heréticos (54).

En resumen, la *constitutio* CTh 16,5,7 declaraba incompatible ser maniqueo y vivir de acuerdo con el *ius Romanum*. Seis días antes, el mismo Teo-

---

(51) Vid. al respecto SCOPELLO (1997) 208-209.

(52) CTh 16, 5,7: *Illud etiam huic adicimus sanctioni, ne in conventiculis oppidorum, ne in urbibus claris consueta feralium mysteriorum sepulcra constituant; a conspectu celebri civitate penitus coherceantur.* Vid. REBILLARD (2003).

(53) CTh 16, 5,7: *Nec se sub simulatione fallaci eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus, probatae fidei et propositi castioris dici ac signari volent, maligna fraude defendant; cum praesertim nonnulli ex his encratitas, apotactitas, hydroparastatas vel saccoforos nominari se velint et varietate nominum diversorum velut religiosae professionis officia mentiantur. Eos enim omnes convenit non professione defendi nominum, sed notabiles atque execrandos haberi scelere sectarum.* Sobre esta forme de eludir la ley *vid*. DECRET (1990) 140-158.

(54) Vid. análisis del proceso al cabo del cual ambos términos devienen sinónimos en BOULHOL (2002) 5-33.

dosio había suprimido la *facultas iusque testandi* a los apóstatas, es decir, *qui ex cristianis pagani facti sunt* [55], previendo, además, la anulación del testamento en el caso de que se hubiese hecho. En un momento en el que la ortodoxia nicena se estaba imponiendo desde el vértice del Imperio, convenía castigar de manera ejemplar a quienes retornaban al paganismo y neutralizar minorías religiosas con gran poder de captación en medios cristianos económicamente potentes.

CONCLUSIÓN

La asociación del maniqueísmo con el *maleficium* desde el rescripto de Diocleciano de 302, su expansión por las provincias romanas de Oriente, las habilidades verbales de sus líderes para la controversia, la peligrosidad política que representaban por el secretismo que rodeaba sus prácticas, la división religiosa que provocaban por su existencia como comunidad organizada y jerarquizada, el mimetismo con el entorno religioso cristiano y la consiguiente dificultad para identificarlos y, lo que era más grave, la infiltración en los medios poderosos pudieron ser las causas que indujeron a Teodosio a amenazar a los maniqueos con la infamia y la incapacidad jurídica en materia testamentaria. Al hacerlo, se inscribía en una tradición, pero innovaba al introducir la infamia y la incapacidad jurídica como castigo penal contra los heréticos. Quedaba así sancionada la continuidad de la legislación antiherética en materia de limitación de derechos y degradación cívica, con la tradición jurídica relativa a la inobservancia de la *religio*. El nexo de unión entre ambas fue el rescripto de Diocleciano contra los maniqueos, tomado como precedente por la cancillería teodosiana para legislar contra los considerados heréticos.

Bibliografía

Ando, C. (2006), "Religion and ius publicum", in C. Ando - J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, München, 126-145.

Baccari, M.P. (1981),"Gli apostati nel Codice Teodosiano", *Apollinaris* 54, 538-581.

Barone-Adesi, G. (1986), "Eresie sociali ed inquisizione Teodosiana"*, AARC 6,* 119 -166.

— (1993), "Dal dibattito cristiano sulla destinazione dei beni economici alla configurazione in termini di persona delle venerabiles domus destinate piis causis", *AARC* 9, 231-265.

(55) CTh 16, 7,1. 2 mai 381. Vid. comentario de Baccari (1981) 538-581.

BASSANELLI SOMMARIVA, (2003) G. "L'uso delle rubriche da parte dei commissari teodosiani", *AARC*, 14, 197-239.

BEESON, C.H. (1906), *Hegemonius Acta Archelai*, Leipzig (GCS 16).

BESKOW, P. (1988), *The Theodosian Laws against Manichaeism*, en *Manichaean Studies*, Lund, 1-11.

BONINI, R. (1962), "Appunti sull'applicazione del codice Teodosiano (Le costituzioni in tema di retroattività delle norme giuridiche)", *AG* 32, 124-126.

BOULHOL, P. (2002), "Secta: de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe. Évolution sémantique jusqu'au début du Moyen Age", *RHR* 219, 5-33.

BROWN, P. (1969), "The Difussion of Manichaeism in the Roman Empire", *JRS* 49, 91-103.

BURRUS, V. (1995), *The Making of a Heretic, Gender, Authority, and The Priscillianist Controversy*, Berkeley.

CAMACHO, F. (1997), *La infamia en derecho romano,* Alicante.

CANELLIS, A. (2006), *Faustin (et Marcellin*), *Supplique aux empereurs (Libellus precum et Lex Augusta), précedé de Faustin, Confession de foi*, Paris.

CHADWICK, H. (1979), "The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in Late Antiquity", en W.R.Schoedel and R. Wilken, (eds.), *Early Chritian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem R.M. Grant*, Paris, 135-153.

CORCORAN, S. (1996), *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronuncements and Government A.D. 284-324* Oxford.

DE GIOVANNI, L. (2004), *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli .

DECRET, F. (1990), "Du bon usage du mensonge et du parjure: Manichéens et Priscillianistes face à la persécution dans l'empire chrétien (IVe-Ve siècles)*",* en M.M. MACTOUX and E. GENY (eds.), *Mélanges P. Lévêque*, IV, Paris, 140-158.

DELMAIRE, R. (2008), "Exil, relégation, déportation dans la législation du Bas-Empire", en Ph. BLAUDEAU (ed.), *Exil et relégation . Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (I^er^-V^e^ s. ap. J.-C.),* Paris, 115-132.

ERRINGTON, R.M. (1997), "Church and State in the First Years of Thedosius I", *Chiron* 27, 21-72.

ESCRIBANO, M.V. (1988), *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza.

— (2004), "Graciano, Teodosio y el Ilírico: la constitutio Nullus (locus) haereticis (CTh. 16,5,6. 381)", *RIDA* 51, 1-34.

— (2007) "Intolerancia y exilio, las leyes teodosianas contra los eunomianos", *Klio* 89, 184-208.

— (2008), "La construction de l'image de l'héretique dans le Code Théodosien XVI", en GUINOT, ed. (2008), 389-412.

— (2009a), "Teodosio I y los heréticos: la aplicación de las leyes en el *Libellus precum* (384)", *AnTard* 16, 29-43.

— (2009b), "Los emperadores repiensan sus leyes: rectificaciones y revocaciones en Codex Theodosianus XVI,5", en G. Bonamente y R-Lizzi (eds.), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VIsecolo d.C.),* Perugia (en prensa).

— (2009c), "L'application des lois dans Codex Theodosianus XVI,5", en A. Laquerrière-Lacroix-P. Jaillette (eds.), en *Quatrièmes Journées d'études sur* le *Code Théodosien, Aux sources juridiques de l'histoire de l'europe : le Code Théodosien,* Clermont-Ferrand (en prensa).

— (2009d), *"*L'exclusion social de l'hérétique dans Codex Theoosianus XVI, 5 (de haereticis"*)*, en P. Jaillette, S. Crogiez and J.J. Aubert, (eds.), *Troisièmes Journées d'Études sur le Code Théodosien: Le Code Théodosien et l'histoire sociale de l'Antiquité Tardive,* Neuchâtel, (en prensa).

Fargnoli, I. (2005), "Many Faiths and One Emperor. Remarks about the Religious Legislation of Theodosius the Great", *RIDA* 52,147-162.

Feissel, D. (2004), *Pétitions aux empereurs et formes du rescrit*, en D. Feissel and J. Gascou, *La pétition à Byzance*, Paris.

Gaudemet, J., P. Siniscalco and G.L. Falchi (2000), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma.

Guinot, J.N. (ed.) , (2008), *Colloque International Empire chrétien et Église aux IV^e^ et V^e^ siècles: Intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Lyon.

Harries, J. (1993), *The Background to the Code*, en J. Harries-I. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, London, 1-16.

— (1999), *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge.

Honoré, A.M. (1986), "The Making of the Theodosian Code", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte RA* 103, 133-222.

Humfress, C. (2008), "Citizens and Heretics, Late Roman Lawyers on Christian Heresy", en E. Iricinschi y H.M. Zellentin, *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, 128-142 .

— (2000), "Roman Law, Forensic Argument and The Formation of Christian Orthodoxy III-VI Centuries", en S. Elm, E. Rebillard and A. Romano, (eds.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Paris-Roma, 125-147.

— (2007), *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford.

Iricinschi, E. y H.M. Zellentin (2008), "Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies", en E. Iricinschi y H.M Zellentin, *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, 1-27.

Kaden, E.H. (1953), "Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian" en *Festschrift Hans Lewald*. Basel, 55-68.

Kaser, M. (1956), "Infamie und Ignominie in den römischen Rechtsquellen", *ZRG 73*, 220-278.

Lauria, M. (1963), *Ius Romanum* I,1, Napoli.

Leppin, H. (2003), *Theodosius der Grosse: auf dem Weg zum christlichen Imperium*, Darmstadt , 35-86.

LIEBS, D. (1993), *Römische Jurisprudenz in Africa, mit Studien zu den pseudopaulinischen Sentenzen*, Berlin.

— (1995), "Die pseudopaulinischen Sentenzen. Versuch einer neuen Palingenesie", *ZRG* 112, 151-171.

— (1996), "Die pseudopaulinischen Sentenzen. Versuch einer neuen Palingenesie, Ausführung", *ZRG* 113, 112-241.

— (1964), *Hermogenians Iuris Epitomae. Zum Stand der römischen Jurisprudenz im Zeitalter Diokletians*, Göttingen.

LIEU, S.N.C. (1988), "Fact and Fiction in the Acta Archelai", en *Manichaean Studies*, Lund, 69-88.

LIM, R. (1995) *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley.

— (1989), "Unity and Diversity Among Western Manichaeans: A Reconsideration of Mani's sancta ecclesia", *REAug* 35, 231-250.

— (2008), "The Nomen Manichaeorum and its Uses in Late Antiquity", en E. IRICINSCHI y M. ZELLENTIN (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen,143-167.

LIZZI, R. (1996), "La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica", en *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia dei Lincei* 9, 7, 1 323-361.

MACERATINI,R. (1994), *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico, Da Graziano ad Uguccione*, Milano.

MORENO, E. (2007), *Constantino y los cultos tradicionales,* Zaragoza.

NOETLICHS, K.L.(1971), *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Diss. Köln.

REBILLARD, E. (2003), *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive,* Paris.

RICCOBONO, S. (1941), *Fontes iuris Romani antejustiniani*, I, Firenze.

RIGGI, C. (1967), *Epifanio contro Mani, revisione critica, traduzione italiana e commento storico del Panarion di Epifanio, Haer. LXVI,* Roma.

RIVES , J.B. (2003), "Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime", *Classical Antiquity* 22, 313-339.

RIVIÈRE, Y. (2008), "L'interdictio aqua et igni et la deportatio sous les haut-Empire romain (étude juridique et lexicale)", en Ph. BLAUDEAU (ed.), *Exil et relégation . Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (I^er^-V^e^ s. ap. J.-C.),* Paris, 47-113.

SCOPELLO, M. (1995), "Veritès et contre-veritès: La Vie de Mani selon les Acta Archelai", *Apocrypha* 6, 203-234.

— (1997), "Julie, manichéenne d'Antioche (d'après la Vie de Porphyre de Marc le diacre, ch. 85-91)", *AnTard* 5, 187-209.

— (2001), "L'epistula Fundamenti à la lumière des sources manichéennes du Fayoum", en J. VAN OORT and O. WERMELINGER (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Leiden, 205-217.

Siniscalco, P. (1995), "L'editto di Galerio del 311 qualche osservazione storica alla luce della termionologia", *AARC* 10, 41-53.

Sirks, B. (2001), "Making e Request to the Emperor: Rescripts in the Roman Empire", en L. de blois (ed.), *Administration, Prosopography and Appointment1 Policies in the Roman Empire*, Amsterdam, 121-135.

Soller, E. (2008), "L'Église catholique sous la dynastie théodosienne: la genèse d'une Église d'État, en CTh XVI", en Guinot (ed. 2008) 107-130.

Tuilier , A.(1997), "La politique de Théodose le Grand et les eveques de la fin du IVéme siècle", in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana,* 1997, 45-71.

Urbano Sperandio, M. (2005), *Codex Gregorianus, origini e vicende*, Napoli.

— (2007), "Il Codex e la divisione per tituli", *AARC* 16, 434-472.

Volterra, E. (1966), "La costituzione di Diocleciano e Maximiano contri i Manichaei", in *La Persia e il mondo greco- romano,* Roma, 27-50.

Wolf, H. (1976), *Die Constitutio Antoniniana und Papyrus Gissensis*, Colonia.

Maternidad legítima y cristianismo en el *Codex Theodosianus*

Henar GALLEGO FRANCO

Historia Antigua
Universidad de Valladolid

El presente trabajo pretende ahondar en el conocimiento de la imagen de la maternidad que se contiene en el *Codex Theodosianus (CTh)* [1] desde una reevaluación del peso de la influencia cristiana en la conformación de la misma [2]. Al respecto, conviene tener presente que el universo jurídico del *codex Theodosianus* ofrece una perspectiva en exceso rígida de la sociedad tardorromana (siglos IV-V), frente a la complejidad política, socioeconómica, y también religiosa y cultural de la época. En relación al tema que nos ocupa esta realidad se hace especialmente patente, dada la compleja e intrincada interacción de paganismo y cristianismo en la romanidad tardía [3]. Las leyes

---

(1) Amplísimo cuerpo legislativo promulgado en 438 d.C. por Teodosio II en Oriente, que contiene las constituciones imperiales con carácter de ley de aplicación general para el Imperio desde Constantino. Se acompaña en su edición por las *Novellae Theodosiani,* una recopilación privada, que añaden las nuevas leyes emitidas en Oriente y en Occidente en las décadas siguientes (438-468) y vigentes en ambas partes del Imperio, y finalmente por las *Constitutiones Sirmondianae* o *Appendix Codicis Theodosiani*, que recogen, también por iniciativa privada, un grupo de leyes imperiales de finales del siglo IV o comienzos del siglo V. Seguimos la edición clásica de MOMMSEN y KRUEGER (1970-1971) y la traducción al inglés de PHARR *et alii* (1952). Nuestras citas del *CTh* van acompañadas de sus equivalencias en la *Lex Romana Visigothorum* (*LRV*), promulgada por el rey godo Alarico II en Galia hacia el 506 d.C., en base sobre todo al *Codex Theodosianus* y sus *novellae*. Ésta es la recopilación de derecho romano postclásico más importante del Occidente ya ocupado por los pueblos germánicos, aunque la naturaleza de su aplicación a la población romana y germánica es muy discutida; resultan especialmente interesantes las *interpretationes* que acompañan los textos de la *LRV*, que tratan de exponer su contenido de forma más simple y apegada a la práctica real, excelente exponente del llamado derecho romano vulgar (DOMÍNGUEZ AGUDO [2003] 4-5, 10-11, 41-44, 468); ARJAVA (2001) 34-38; MATTHEWS (2001) 12, 18 y 32.

(2) En relación con esta temática GALLEGO FRANCO (2007 y 2008).

(3) Se evidencia en el interesante trabajo de TROUT (2001) 163-178, donde se compara el *Codex Theodosianus* con otro documento de la época como es el *Feriale Campanum*, en relación al tratamiento de los cultos paganos en la legislación imperial y su pervivencia en el agro itálico. En realidad

transmiten un modelo de comportamiento social, el que se desea oficialmente, pero es difícil precisar hasta qué punto este modelo refleja lo que las personas hacían realmente. Pero esta reflexión no menoscaba el alto valor de los conocimientos que sobre las mujeres tardorromanas, y en este caso las madres, nos aporta el estudio detallado de las fuentes jurídicas.

El modelo familiar oficial que recoge este conjunto legislativo es el de la familia monógama de núcleo restringido, es decir, aquélla en la que se priman los lazos jurídicos, especialmente los patrimoniales, entre padres y madres unidos en legítimo matrimonio e hijos comunes [4], y patriarcal, sometida a la potestad del *pater*, como era propio de la familia romana desde sus orígenes, si bien es cierto que la *patria potestas* romana clásica había venido transformándose y suavizándose a lo largo de la vida del Imperio para convertirse, ya en la tardorromanidad, más en una autoridad paterna entendida como vigilante y protectora [5]. Insrta en este referente de un marco familiar patriarcal tradicional, la maternidad se sigue entendiendo esencialmente en la legislación tardorromana como instrumento social necesario al servicio de la transmisión de los derechos de estirpe y patrimoniales a los que serán sus legítimos depositarios, los hijos [6].

En consecuencia en el universo jurídico tardorromano la única maternidad que genera interés en profundidad es la maternidad legítima, la que se pro-

---

estas observaciones sobre la problemática de la documentación jurídica como fuente de conocimiento histórico podrían extenderse a cualquier *corpus* legislativo de la Antigüedad, y de hecho están presentes en importantes trabajos sobre las mujeres en la Antigüedad Tardía que manejan fuentes jurídicas, p.ej. CLARK (1994) 6; ARJAVA (1996) 8-18 y 23-27; NATHAN (2000) 2-3, 13.

(4) En la sucesión intestada de un difunto/a los primeros llamados a la herencia son sus descendientes legítimos: sus hijos si los hay, si no sus nietos y bisnietos; si carece de descendientes legítimos los primeros llamados son sus ascendientes, en primer lugar el padre o la madre, ya que los derechos hereditarios de ésta están supeditados en todo o en parte a la defunción o no del primero, cfr. *CTh* II, 12, 2 del 355 d.C. = *LRV* III, 12, 1. *CTh* VIII, 12, 4 del 319 d.C. y *CTh* VIII, 12, 5 del 333 d.C. y 12, 7 del 355 d.C. consideran válidas todas las donaciones entre padres e hijos de cualquier tierra o casa, aunque no se hubieran seguido los cauces formales.

(5) Bien señala NATHAN (2000) 15, que el *paterfamilias* puso haber tenido un poder legal considerable sobre aquéllos bajo su jurisducción, pero el comportamiento déspota o caprichoso rara vez era aprobado socialmente, incluso en época republicana. Sobre la presencia de la *patria potestas* en el derecho postclásico ARJAVA (1998) 147-165; ARJAVA (2001) 42-45, sitúa el final del concepto hacia los ss. VII-VIII, cuando en Occidente la autoridad paterna no se entiende ya en la forma romana, sino como una guarda que se extingue casi automáticamente con la mayoría de edad o el matrimonio de los hijos; también DOMÍNGUEZ AGUDO (2003) 27 y 44, 334. Véase p.ej. *CTh* VIII, 18, 1 del 315 d.C. = *LRV* VIII, 9, 1; *CTh* VIII, 18, 2 del 319 d.C. = *LRV* VIII, 9, 2; *CTh* VIII, 18, 9 del 426 d.C. = *LRV* VIII, 9, 5; *CTh* VIII, 14, 1 = *LRV* VIII, 7, 1, en todas ellas aparece el concepto de *patria potestas*. El funcionamiento jurídico del concepto en el *codex Theodosianus* es el propio de la tradición jurídica romana pagana, aunque CALABRÚS LARA (1991) 12, 85-86 y NATHAN (2000) 142, 143-149 incidan en la aportación del cristianismo a esta evolución de fondo de la potestad paterna, ya que éste primaba la *pietas* sobre el *dominium* en las relaciones paterno-filiales.

(6) Cfr. por ejemplo CLARK (1994) 13, 28-32.

duce en el seno de un matrimonio legítimamente constituído de dos ciudadanos romanos, ya que sólo ésta proporciona, valga la redundancia, hijos legítimos en los que se hará realidad la correcta transmisión del patrimonio familiar y de los derechos jurídicos y el prestigio social de los progenitores, garantizando en primera instancia el orden social. Esta cuestión resulta esencial sobre todo en relación a las familias aristocráticas, cuyos intereses rara vez desatiende el Estado, comenzando por la primera entre ellas, que es la familia imperial. Este punto de vista del legislador imperial resulta coincidente con los esfuerzos de los líderes de la primitiva Iglesia cristiana por reforzar y generalizar la idea de un modelo familiar de autoridad patriarcal basado en una unión conyugal legítimamente constituída [7], y en consecuencia indisoluble [8], pero sin duda la sustancia del tono legislativo se halla enrraizada primordialmente en la evolución natural de la tradición social y familiar romana [9]. Excepción llamativa constituiría la legislación sobre divorcio de Constantino (*CTh* III, 16, 1 de 331 d.C. y *CTh* IX, 7, 1 y 2 de 326 d.C.), sobre la que hay coincidencia entre los especialistas en señalar su sesgo cristiano [10].

Por tanto, el *Codex Theodosianus* sólo secundariamente ofrece información sobre la maternidad en el marco de uniones inferiores de la pareja, como son el concubinato y el contubernio, en las que habitualmente se hallan implicadas mujeres libres de bajo status socio-económico, o bien pertenecientes a grupos sociales inferiores jurídicamente, tales como libertas, esclavas y colonas. Y cuando aborda este contexto la ley imperial tardorromana reproduce los tradicionales valores morales basados en la jerarquía del estatus, mostrando la vigencia del doble modelo social femenino romano de "mujer casa-

---

(7) En línea general los líderes de la Iglesia cristiana compartían los puntos de vista tardorromanos sobre el matrimonio y la familia, y frecuentemente ponían el acento en la importancia de la autoridad paterna en estas cuestiones, cfr. Arjava (1996) 35; Pedregal (1998) 265 y nota 15; Nathan (2000) 77-82, 96-97.

(8) A pesar del énfasis en el valor de la virginidad y el celibato (cfr. por ejemplo Fernández Ubiña [1998] 68-70; Garrido González [1998] 119-126; Hidalgo de la Vega [1993] 229-244), realmente pocos intelectuales cristianos ponían objeciones serias al estatus matrimonial, cfr. Nathan (2000) 75-77. Sobre el proceso de conformación del concepto cristiano de matrimonio Cfr. García García (1988) 123-137; Churruca (1998) 11-33.

(9) Una síntesis del funcionamiento de la familia romana clásica, así como un intento de definición del funcionamiento de la familia paleocristiana en Nathan (2000) 16-37 y 37-54. De la comparación de ambos modelos resulta evidente que, aunque los pensadores e intelectuales cristianos dieran nueva relevancia o nuevas connotaciones a valores ya presentes en la familia romana clásica (*fides*, *univira*, *pietas* paterno-filial...), e incluso impulsaran decididamente alguno nuevo (como la dimensión espiritual trascendente de la unión conyugal, su indisolubilidad, la *cura communis* de los cónyuges en la educación y crianza de los hijos...), en la práctica del funcionamiento cotidiano resultaría difícil diferenciar una familia tardorromana pagana de una cristiana.

(10) Cfr. Evans Grubbs (1995) 223-233, 256-258 y Nathan (2000) 62-64. Es sobradamente conocida la oposición de la Iglesia tardorromana al divorcio, cfr. por ejemplo Clark (1994) 20-21 y Nathan (2000) 40.

da respetable" *(matrona)* [11], cuya maternidad asegura la continuidad de la familia y del Estado, y de la prostituta o mujer de moral dudosa [12]. Aunque en el *Codex Theodosianus* el legislador se preocupa de que las mujeres no sean forzadas a asumir papeles que no desean (casada, consagrada religiosa o prostituta) [13], la legislación de los emperadores cristianos hace muy poco por desmantelar el tradicional doble standard sexual femenino [14], manifestando escaso interés por la condena cristiana a la explotación sexual de los cuerpos de las mujeres. En este sentido, el preámbulo de la ley del emperador Honorio, recogido en *Const. Sirm*. X, contra el rapto de viudas y vírgenes consagradas explicita que la voluntad del emperador fue movida por el consejo de un sacerdote que consideraba que se debía atajar el descrédito en el que el propio sacerdocio estaba cayendo, y aunque se refiere sobre todo a la cohabitación de clérigos con mujeres introducidas en sus casas, la ley in-

(11) Todavía alguna disposición legislativa asegura la protección de la dignidad pública de la *matrona* o *materfamilias*: *CTh* I, 22, 1 del 316 d.C. = *LRV* I, 8, 1, aunque exista deuda tributaria, bajo pena capital ningún juez puede enviar a un oficial de justicia para sacar con violencia a una matrona de su propia casa públicamente, deberá guardarse un llamamiento honorable *(interpretatio)*.

(12) EVANS GRUBBS (2001) 221. Por ejemplo, véase el tratamiento de la madre en relación al derecho de revocar una donación hecha a los hijos, si no cumplen sus deberes para con ella (*CTh* VIII, 13, 1 del 349 d.C.): podrá recobrar, en todo caso, la mitad de lo donado, y quedan excluídas de esta acción las madres que contraen segundas nupcias y las mujeres consideradas ínfimas (de baja moral).

(13) *CTh* IX, 24, 1 de 326 d.C., contra el rapto de muchachas vírgenes para forzar un matrimonio; *Nov. Maj.* VI, 1 del 458, contra los padres que fuerzan la consagración de hijas vírgenes; *CTh* XV, 8, 1 de 343, contra la reventa de esclavas prostitutas convertidas al cristianismo a dueños de burdeles; *CTh* XV, 8, 2 de 428, contra los padres que obligan a sus hijas a prostituirse y dueños de esclavas que las fuerzan a la prostitución; CTh XV 7, 2 de 371, las hijas de actores y mimos que demuestren conducta respetable no deben ser obligadas a seguir la profesión de sus padres; *CTh* IX, 25, 1 de 354 d.C.; *CTh* IX, 25, 2 de 364 d.C.; *CTh* IX, 25, 3 de 420 d.C. = *Const. Sirm*. X; *Nov. Maj.* VI, 4 de 458 d.C., todas ellas contra el rapto de viudas y vírgenes consagradas o los intentos de casarse con una de ellas.

(14) Véase que en relación al fruto del concubinato la legislación recogida en el *Codex Theodosianus* busca siempre asegurar que los derechos de la mujer legítima y de sus hijos no son menoscabados por una querencia favorable del padre hacia sus hijos ilegítimos, y en absoluto preocupa al legislador el bienestar de los hijos ilegítimos o de la concubina, que depende exclusivamente de la buena voluntad de su compañero, cfr. *CTh* IV, 6, 3 del 336 d.C. = *Nov. Marc*. IV del 454 d.C.; *CTh* IV, 6,4 del 371 d.C. = *LRV* IV, 6, 1; *CTh* IV, 6, 6 del 405 d.C.; *CTh* IV, 6, 7 del 426/427; *CTh* IV, 6, 8 del 428d. C. = *LRV* IV, 6, 2; *Nov. Th*. XXII del 442 d.C. = *LRV* XI. Igualmente, que un contubernio tenga fruto únicamente genera preocupación legislativa intensa en el supuesto de que uno de sus integrantes sea de condición libre, ya que esta situación puede generar confusión en la transmisión del estatus jurídico a la prole, así como un conflicto con los intereses económicos del dueño del integrante del contubernio de condición servil, pero poco importa el uso sexual del cuerpo de la esclava o colona por parte del señor, cfr. *CTh* IV, 8, 4 del 322 d.C.; *CTh* IV, 8, 7 del 331 d.C. = *LRV* IV, 8, 3; *CTh* IV, 6, 7 del 426/427 d.C.; *CTh* V, 18, 1 del 419 d.C. = *LRV* V, 10, 1; *Nov. Val.*, XXXI del 451 d.C.= *LRV* IX. Especialmente ilustrativa al respecto resulta *CTh* IV, 8, 7 = *LRV* IV, 8, 3, que pretende atajar el fraude cometido por aquellos hombres libres que, unidos ilícitamente a mujeres esclavas o colonas, a menudo de su misma propiedad, se aprovechaban de una ley que permitía a un esclavo que había vivido 16 años como libre sin que nadie le reclamara obtener esta condición, de manera que pretendían que el fruto de tal unión ilícita fuera libre, protegiéndole bajo su techo hasta cumplir el período de 16 años.

cluye también el castigo del rapto de viudas y vírgenes consagradas. Pero en las demás leyes que aquí citamos (cfr. nota 14) nada sabemos a ciencia cierta de una posible influencia de la Iglesia en el legislador imperial, al no conservarse los preámbulos [15].

En conclusión, en relación al fruto del contubernio y el concubinato el *Codex Theodosianus* da continuidad a las directrices básicas del derecho clásico romano, y en conjunto, obtenemos la impresión de que el uso sexual de los cuerpos de esclavas, colonas, libertas y mujeres inferiores seguía siendo una realidad en absoluto extraña en la sociedad de la época [16]. Al respecto conviene tomar en consideración que la conversión al cristianismo podía convertirse, no de forma general pero sí en casos puntuales y notables, en una opción atractiva para aquellas mujeres tardorromanas que buscaran eludir sus obligaciones familiares y sociales, bien como casada respetable que proporciona legítima descendencia o como trabajadora de gremios estatales o en profesiones que contribuyen al fisco [17], precisamente esta última la situación de mimas, actrices y prostitutas, y era preocupación grande del Estado evitar tal desorden social [18]. Paralelamente, tampoco a los Padres de

---

(15) Evans Grubbs (2001) 225. Véase también Pedregal (1998), 271-272 sobre la idea de que la Iglesia primitiva en realidad mantiene el criterio pagano romano (doble estándar sexual femenino) que definía a la mujer en base a su relación sexual con el hombre (esposa, madre, concubina, prostituta), lo que se traduce en la exigencia del abandono total de su sexualidad, de su condición de mujer, para alcanzar un cristianismo "perfecto".

(16) Clark (1994) 34-35 y 38-41; Evans Grubbs (1995) 154-156, 313-316, 277; Arjava (1996) 209-215, 217-218, 222-224 y 229; Nathan (2000) 123-124, 129, 169-183; Evas Grubbs (2001) 221 y 240. Especialmente Arjava (1996) 229 insiste en el punto de vista masculino de toda esta legislación, que trata de proteger la propiedad de los hombres y un cierto honor masculino, en p.223 señala el modo masculino de pensar que la cohabitación con esclavas era el resultado de la concupiscencia femenina (*libido* y *cupiditas*). La pervivencia del concubinato se ratrea igualmente en los concilios hispanos tardorromanos: Toledo I (fin siglo IV-inicio siglo V d.C.), c. XVII.

(17) Se acepta con carácter general que la conversión al cristianismo no supone una opción "liberadora"por si misma de los papeles tradicionales de esposa y madre para el común de las mujeres tardorromanas; pero sí puede tomar este matiz en algunos casos selectos de vírgenes y viudas de altísima extracción social , esmerada educación y enorme fortuna, cfr. Pedregal (1998) 270, 273. Relacionado con ello conviene tener presente que, en ocasiones, la voluntad del legislador en estos asuntos familiares parece moverse no tanto por la existencia de una amplia demanda social respecto a una cuestión, sino por la resonancia de algún caso particular bien conocido en el seno de la aristocracia senatorial (cfr. notas 24 y 25). Por otro lado, la legislación contenida en el *Codex Theodosianus* sobre uniones conyugales desiguales evidencia que eran frecuentes los intentos desesperados de miembros de la curia municipal y de trabajadores de *collegia* adscritos a servicios estatales y municipales de escapar a las cargas de su condición obligatoria, huyendo al medio rural o incluso recurriendo a matrimonios con personas de estatus social ínfimo, cfr. *CTh* XIV, 3, 2 del 355 d.C.; *CTh* XIV, 3, 14 del 372 d.C.; *CTh* X, 20, 10 del 379 d.C.; *CTh* XIV, 7, 1 del 397 = *LRV*, XIV, 1, 1; *CTh* XII, 19, 1 del 400 d.C.; *CTh* XIV, 3, 21, del 403 d.C.; *CTh* XII, 1, 178 del 415 d.C.; *CTh* X, 19, 15 del 424 d.C.; *CTh* X, 20, 15 del 425 d.C.; *CTh* X, 20, 17 del 427 d.C.; *Nov. Maj.* VII del 458 d.C. = *LRV* I; *Nov. Sev*. II del 465 d.C..

(18) Clark (1994) 140. Evans Grubbs (2001) 234-240 evidencia cómo la legislación imperial tardorromana referida a mimas, actrices y prostitutas refleja las tensiones que generaba la incómoda posición de los emperadores, situados entre las exigencias de la Iglesia de favorecer el abandono por

la Iglesia les gustaban las uniones desiguales, de manera que para ellos el destino de las concubinas pobres y sus hijos, que veían más como enemigos de la moralidad que como seres humanos necesitados de caridad, era de segunda importancia frente al objetivo primordial, la desaparición de tales uniones. Por tanto tácitamente apoyaban la solución tradicional secular romana: alejar a la concubina humilde y a los hijos ilegítimos y encontrar una esposa adecuada (19).

En el marco jurídico imperial tardorromano la función materna legítima sigue siendo para el Estado la protagonista en la vida de las mujeres, su contribución básica a la sociedad, porque se asume que lo que cualquier mujer desea por naturaleza es casarse y tener hijos, visión de nuevo refrendada en lo general por la Iglesia cristiana (20). Ahora bien, desde la óptica cristiana la maternidad legítima ya no es la única meta honorable posible en la vida de una mujer, porque también como tal aparecen, y se van extendiendo lentamente, las novedosas figuras de la virgen y la viuda consagradas al servicio de Dios y de la Iglesia, mujeres que buscan convertirse en cristianas "perfectas". En consecuencia, éstas también irrumpen en el universo jurídico tardorromano. Analizando la relación entre la maternidad legítima y ésta nueva opción de vida religiosa en el marco del *Codex Theodosianus*, en ningún caso da la impresión de que el legislador imperial trabaje por favorecer la consolidación social de la opción del celibato religioso femenino frente a la opción tradicional de la maternidad legítima. En este sentido, aunque se ha venido considerando que la anulación por Constantino en el 320 d.C. de las penas por celibato y no tenencia de hijos impuestas en el derecho romano desde época augustea (*CTh* VIII, 16, 1, del 320 d.C.) supone una muestra clara del apoyo del emperador al emergente celibato religioso cristiano (21), recientes

---

parte de las mujeres de este tipo de profesiones, especialmente si se habían convertido al cristianismo, y las quejas funcionariales por el descenso en los ingresos del Estado, ya que eran profesiones sometidas a regulación estatal y gravadas con tasas e impuestos.

(19) ARJAVA (1996) 206-210, 215, 229. El propio San Agustín narra en sus *Confesiones* (IV, 2, 6; VI, 13 y 15; IX, 11; XII, 21-26; XV, 25) cómo abandonó a la concubina con la que había convivido largo tiempo desde su juventud, a pesar del afecto que sentía por ella y el hijo de ambos, para contraer un matrimonio legítimo con la candidata apropiada que le había buscado su madre, aunque mantuvo a su hijo ilegítimo a su lado.

(20) No es extraña la insistencia en fuentes paganas y cristianas de la época en la importancia que se sigue concediendo a la procreación legítima como objetivo esencial de la vida de los ciudadanos adultos, cfr. CLARK (1994) 13, 120-125; PEDREGAL (1998) 269; NATHAN (2000) 76, 97, 117, 122-123, 128. También NATHAN (2000) 51 y 150-153 ilustra cómo en las fuentes cristianas las mujeres eran vistas primariamente como madres de sus hijos, cuyos deberes eran ser fértiles y amamantar, velar por su seguridad y bienestar, con especial atención a su formación en la fe.

(21) Esta valoración se basa en que Eusebio de Cesarea en su *Vida de Constantino* (*V.C.* IV, 26) atribuye explícitamente esta legislación a influencias cristianas, aunque a posteriori. Véase EVANS GRUBBS (1995), 128-131.

estudios que han abordado los antecedentes, casuística y contexto de esta medida legislativa aparcan en un segundo plano esta posible influencia cristiana, e insisten en su ubicación en el marco de una reforma legislativa amplia sobre la herencia, que trabajaba sobre todo a favor de los intereses de las grandes familias senatoriales romanas (22). Parece así, por tanto, que Constantino actuaría principalmente movido por los intereses aristocráticos, y si de paso salía reforzado entre sus apoyos cristianos mejor.

En el *Codex Theodosianus* las mujeres célibes religiosas son situadas en la misma categoría que las respetables madres casadas, y en consecuencia su estatus es protegido en la misma medida de posibles atropellos, como el rapto (cfr. nota 14). Pero por otro lado las leyes imperiales manifiestan también la preocupación por evitar que esta nueva opción vital religiosa erosione de alguna manera la armonía de la transmisión patrimonial en el seno de la familia, así como incluso las expectativas de continuidad de la estirpe. La raíz del interés imperial por ambas cuestiones debía estar en el malestar que la influyente proximidad de clérigos y monjes provocaba en los parientes masculinos de aristocráticas damas cristianas de enorme fortuna, al sentir éstos amenazados sus derechos a la sucesión patrimonial de éstas. Así, en relación a la primera, el legislador toma medidas para que la vocación religiosa de viudas y vírgenes no menoscabe los derechos hereditarios de sus hijos o de otros parientes sobre sus propiedades, de manera que aunque se reconoce su derecho a dejar bienes a la Iglesia (*CTh* XVI, 2, 4 de 321 d.C.), ésta opción no debía lesionar los derechos de sus legítimos herederos (23). Hay que esperar hasta el

---

(22) La reforma trataba de subsanar las perturbaciones sociales causadas por los delatores ,que aprovechaban en su beneficio las sanciones augusteas contra el celibato y la ausencia de hijos, Clark (1994) 53; Evans Grubbs (1995) 103-131; Arjava (1996) 78-79. En cambio no anuló las medidas legales que venían premiando la natalidad, aunque desde luego ya eran de escasa efectividad. También Nathan (2000) 72-73 coincide en que la relación entre el cristianismo y la actividad legislativa de Constantino en el campo de la familia es tenue, apreciándose en mayor medida el peso de la costumbre romana.

(23) *CTh* XVI, 2, 20 de 370 d.C.; *CTh* XVI, 2, 22 de 372. Evans Grubbs, J., 2001: 225-227 subraya como motivación de esta legislación las presiones de los parientes masculinos senatoriales de vírgenes y viudas jóvenes, fáciles presas de cazafortunas matrimoniales o de clérigos avispados (cfr. *CTh* III, 7, 1 de 371 d.C.). Tales temores no dejaban de carecer de fundamento, dada la estrecha proximidad entre sacerdotes y damas ricas, véase el ilustrativo caso de San Jerónimo y otros Padres de la Iglesia, cfr. Serrato Garrido, M., 1993; Blázquez Martínez, J.M., 1998; Teja Casuso, R., 1999. Téngase también en cuenta *CTh* XVI, 2, 27 de 390 d.C., que obliga a las diaconisas a confiar sus propiedades a personas apropiadas para que las administraran eficazmente; ellas reservaban para si mismas únicamente las rentas de estas propiedades, de libre disposición, pero la propiedad se conservaba para sus hijos o parientes próximos, o para un hedero testamentario que no podía ser un clérigo, iglesia o pobre, ya que de ser así el el testamento sería nulo, y además se explicita que los clérigos que pretendieran eludir la ley recurriendo a *fideicommisa* serían exiliados y todos los bienes devueltos a sus legítimos herederos (la ley se dirigía sobre todo a la Iglesia Oriental, ya que en Occidente no existía la figura de la diaconisa, pero Evans Grubbs, J., 2001: 228-229 relaciona esta ley con la ya

primer tercio del siglo V d.C. para que la legislación imperial tardorromana tienda oídos a los intereses de la Iglesia como fuerza social consolidada y supere en buena medida este recelo a que sacerdotes e iglesias o comunidades religiosas se conviertan en beneficiarios de la propiedad de ricas damas cristianas [24]. En cuanto a la segunda, llama la atención el empeño crepuscular de emperador de Occidente Mayoriano (*Nov. Maj*. VI del 458 d.C. = *LRV* VIII) de reeditar el impulso augusteo de ordenación estatal del matrimonio y la procreación [25], esforzándose en poner coto a los posibles excesos en relación a la consagración de vírgenes y viudas menores de 40 años (en edad de procrear), que podrían poner en peligro la continuidad de determinadas familias por falta de descendencia [26]. Pocos años después Severo, sucesor de Mayo-

---

citada del 370 para Occidente). Esta ley fue abolida poco después (*CTh* XVI, 2, 28) por motivos poco claros, pero EVANS GRUBBS (2001: 229-232) incide de nuevo en que lo que despertó la atención imperial sobre la cuestión fueron determinadas aspiraciones financieras concretas de familiares sobre la fortuna de ricas diaconisas, algunas de ellas incluso próximas a la familia imperial.

(24) Ya *CTh* V, 3, 1 de 434 d.C. permite que las propiedades de cualquier hombre o mujer consagrado que muere intestado y sin parientes que reclamen sus bienes, queden en poder de su iglesia o monasterio. Después *Nov. Marc.* V de 455 d.C. anula explíticamente la ley del 370 y la ya revocada del 390: cualquier mujer religiosa (viuda, virgen o diaconisa) podía dejar tanto como quisiera y a través de la forma en que quisiera a iglesias, clérigos, monjes o pobres. Sabemos por el preámbulo de la ley que el emperador de Oriente Marciano fue movido por el caso particular del testamento de una rica dama llamada Hypatia (cfr. EVANS GRUBBS, J., 2001: 232-234). Este recurso a basar un cambio legislativo en un caso concreto de renombre y vinculado a las élites aristocráticas senatoriales nos lleva a pensar que no sería extraño que la motivación de este tipo de legislación sobre dejar bienes a la Iglesia y sus vaivenes estuviera enrraizada más en los intereses particulares y puntuales de poderosas familias del Imperio, comenzando por la propia familia imperial (cfr. nota 24), que en los intereses e influencia de la Iglesia cristiana, aunque ya en el siglo V d.C. éstos consiguen una cuota razonable de reconocimiento. Muestra de cómo los intereses cristianos se filtran más claramente en la institución familiar a partir del primer cuarto del siglo V d.C. es, por ejemplo, *CTh* XVI, 8, 28 de 426 d.C., que permite a los hijos y nietos conversos de judíos y samaritanos percibir la legítima del patrimonio de sus progenitores aún cuando hayan ofendido a sus padres (causa legítima de ser desheredados en testamento en la legislación romana clásica y postclásica, cfr. THOMAS, Y., 1991: 135-136; ARJAVA, A., 1996: 109; *CTh* II, 19, 2 del 321 d.C. = *LRV* II, 19, 2), como ganancia (o mejor premio) por la religión que han escogido.

(25) Ya *CTh* XVI, 2, 27 de 390 d.C. establecía que para ser nombrada diaconisa una mujer debía tener al menos 60 años y tener asegurada la descendencia de su casa. *Nov. Maj.* VI, 3 defiende el derecho de la hija menor de cuarenta años a abandonar la vida consagrada, en contra del criterio de sus padres, para casarse y tener hijos, y VI,5 obliga a las viudas sin hijos menores de cuarenta años a casarse en el plazo de cinco años, so pena de graves pérdidas patrimoniales; para que los padres no sofoquen con la consagración religiosa el deseo natural de sus jóvenes hijas vírgenes por contraer un legítimo matrimonio, en adelante ninguna virgen se consideraría oficialmente consagrada hasta después de que hubiera sobrepasado los cuarenta años, porque entonces podía asumirse que ya había sesaparecido en ella ese "deseo por naturaleza" de casarse y procrear (*Nov. Maj.* VI, 1 y 2). Curiosamente Mayoriano era en Occidente el colega de Marciano en Oriente, que limó de forma importante los impedimentos para que miembros de la Iglesia se convirtieran en herederos de damas cristianas de fortuna (cfr. nota 25).

(26) El *Codex Theodosianus* da la impresión de que no debían ser frecuentes los núcleos familiares con un elevado número de hijos, porque ciertas leyes consideran una descendencia excepcionalmente numerosa la que incluye a dos o tres hijos varones; paternidades de cinco o de trece hijos

riano en Occidente, anuló la mayoría de sus medidas legislativas (*Nov. Sev*. I de 463 d.C.); no constan explícitamente sus razones, pero seguramente de nuevo eran las quejas de la aristocracia senatorial, a la que gustaban poco las ingerencias estatales en sus estrategias familiares privadas [27].

En conclusión, en lo que se refiere a las opciones de vida de las mujeres, que continúan protagonizadas por la maternidad legítima, y a la propia definición social y familiar de ésta, los emperadores tardorromanos eran remisos a seguir las recomendaciones de la Iglesia cuando se trataba de los intereses propios, como era mantener el orden social basado en buena medida en la tradición y la costumbre, o los de las familias aristocráticas, que giraban en torno a la ancestral protección de la estirpe y de la legítima transmisión del patrimonio [28]. Es indudable que a partir del siglo IV el cristianismo irrumpe, como un factor de cambio más, en el proceso de transformación de la sociedad, pero unas esferas del comportamiento social fueron más permeables a esta nueva influencia que otras, y en concreto la legislación que daba marco legal a la institución familiar, sustentada en la sólida y dilatada experiencia de la costumbre, fue, a corto y medio plazo, reticente a asumir aspectos de la doctrina cristiana que chocaban con los usos tradicionales, cuando no, como hemos visto, con los intereses del poder secular [29].

---

de cualquier sexo son señaladas puntualmente como situaciones excepcionales que justifican especiales exenciones de obligaciones estatales a los padres (*CTh* XII, 17, 1 del 324 d.C., exención de los servicios públicos personales; *CTh* XII, 1, 55 del 366 d.C. = *LRV* XII, 1, 6 exención de las obligaciones del decurionado).

(27) Cfr. Wieling, H., 1991: 385-420. Los grandes clanes senatoriales gustaban poco las ingerencias estatales en las decisiones de la política familiar privada, que venían dictadas por complejos intereses particulares en cada caso. Por ejemplo, es cierto que desde el s. IV d.C. las presiones familiares para que una rica heredera senatorial no eligiera el celibato debían ser una realidad no extraña (cfr. Pedregal, A., 1998: 274-276), pero más por los intereses financieros y de estirpe en juego que por motivos religiosos (véase el caso del matrimonio de Melania la Joven narrado en detalle en Nathan, G.S., 2000: 91-97); pero de forma paralela, bajo un emperador cristiano la conversión a la fe imperial conllevaba ventajas políticas y sociales, y en las familias senatoriales, que todavía en el s.IV incluían muchos paganos, la presencia de un par de vírgenes consagradas era políticamente recomendable (Evans Grubbs, J., 2001: 227 y nota 19).

(28) Evans Grubbs, J., 2001: 241-241 insiste en que en general la legislación imperial sobre mujeres del s.. IV y V d. C. revela una sociedad en la que los intereses de la Iglesia y del Estado a menudo chocaban y no coincidían. En la misma línea Clark, G., 1994: 26. Trout, D.E., 2001: 177, analizando el conflicto pagano/cristiano en la Península Itálica del s. IV d. C. señala que los emperadores cristianos hacían concesiones conciliadoras hacia los intereses políticos, financieros y sociales de los todavía existentes e influyentes sectores paganos de la aristocracia senatorial romana, con peso específico todavía en determinadas zonas del Imperio, como el agro centroitálico.

(29) Arjava (1996) 3-5 considera el cristianismo como uno más de los factores de cambio en el Imperio tardorromano, y que en el caso de la ley familiar pudo haber modelado algún aspecto de los nuevos desarrollos, pero no la raíz o esencia del fenómeno en sí mismo, que tiene claros precedentes en prácticas romanas más antiguas; para él no es fácil encontrar un factor cristiano aislado que pueda explicar desarrollos históricos en la sociedad tardorromana. También Evans Grubbs (2001) 239 duda que la influencia cristiana pueda explicar por si sola cambios legales en la época tardorromana.

Bibliografía

ARJAVA, A. (1996), *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon-Press

— (1998), "Paternal Power in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, LXXXVIII, 1998, 147-165.

— (2001), "The Survival of Roman Family Law after the Barbarian Settlements", en MATHISEN, R.W. (ed.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 33-51.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.ª (1998), *Intelectuales, ascetas y deminios al final de la Antigüedad*, Madrid, Cátedra.

CALABRÚS LARA, J. (1991), *Las relaciones paterno-filiales en la legislación visigoda*, Granada, Ed. Instituto de H.ª del Derecho, Univ. de Granada.

CAÑIZAR PALACIOS, J.L. (2005), *Propaganda y Codex Theodosianus*, Cádiz, Dykinson.

CHURRUCA, J. de (1998), "La unidad de carne en algunas concepciones del matrimonio en el cristianismo primitivo", en *Homenaje a José M.ª Blázquez,* vol. VI, *Antigüedad: Religiones y Sociedades*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 11-33.

CLARK, G. (1994), *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, Clarendon-Press.

Codex Theodosianus (ed. MOMMSEN, Th. y KRUEGER, P., 1970-1971), 3 vols., Zurich, Ed. Weidmann.

DOMÍNGUEZ AGUDO, M.ª I. (2003), *Estudio léxico de iura y leges en el Derecho romano vulgar occidental*, Madrid, Ed. Univ. Complutense.

EVANS GRUBBS, J. (1995), *Law and Family in Late Antiquity: the Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford, Clarendon Press.

— (2001), "Virgins and Widows, Show-Girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity", en MATHISEN. R.W. (ed.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 220-241.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (1998), "Comunidades cristianas y jerarquía eclesiástica en la *Hispania* preconstantiniana", en *Homenaje a José M.ª Blázquez,* vol. VI, *Antigüedad: Religiones y Sociedades*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 68-70.

GALLEGO FRANCO, H. (2007), "Madre y maternidad en el ordenamiento jurídico de la *Hispania* tardoantigua", en *I Seminario Internacional del Grupo Deméter "Madres para Occidente. Construcciones culturales de la maternidad en la civilización clásica"*, en prensa.

— (2008), "Los márgenes de la maternidad en el universo jurídico tardorromano del *Codex Theodosianus*", en *XIV Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres (AEIHM) / I Coloquio Internacional Grupo Deméter, "Maternidades, discursos y prácticas históricas"*, Oviedo, en prensa.

GARCÍA GARCÍA, L.M. (1988), "El papa Siricio (399) y la significación matrimonial", en *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, pp. 123-137.

GARRIDO GONZÁLEZ, E. (1998), "Posición de la mujer en la interpretación pagana y cristiana", en *Homenaje a José M.ª Blázquez,* vol. VI, *Antigüedad: Religiones y Sociedades*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 119-126.

HIDALGO DE LA VEGA, M.ª J. (1993), "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo", *Gerión*, 11, 229-244.

HONORÉ, T. (1998), *Law in the crisis of Empire, 379-455 AD. The Theodosian Dynasty and its quaestors,* New York, Oxford University Press.

Lex Romana Visigothorum (Ed. HAENEL, G., 1962; reimpr. 1849), Aalen, Scientia Verlag.

MATTHEWS, J.F. (2000), *Laying down the law: a study of the Theodosian code*, New Haven, Oxford University Press.

— (2001), "Interpreting the *Interpretationes* of the *Breviarium*", en MATHISEN, R.W. (ed.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 11-32.

NATHAN, G.S. (2000), *The family in Late Antiquity. Tha rise of Christianity and the endurance of tradition*, London/New York, Routledge.

PEDREGAL, A. (1998), "Los cristianos ante la familia: renuncia o reafirmación", *Arys. Antigüedad: religiones y sociedades*, vol. 1, 259-277.

PHARR, C. *et alii* (1952), *The Theodosian Code and the Sirmondian Constitutions*, New York, Princeton University Press.

SERRATO GARRIDO, M. (1993), Ascetismo femenino en Roma: estudios sobre San Jerónimo y San Agustín, Cádiz, Ed. UCA.

TEJA CASUSO, R. (1999), *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo primitivo*, Madrid, Ed. Trotta.

Thomas, Y. (1991), "La división de los sexos en el Derecho romano", en DUBY, G. y PERROT, M. (dirs.) *Historia de las mujeres. 1. La Antigüedad*, Madrid, Taurus, pp.115-179.

TROUT, D.E. (2001), "*Lex* and *Iussio*: The *Feriale Campanum* and Christianity in the Theodosian Age", en MATHISEN, R.W. (ed.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 163-178.

VIVES, J. (1963), *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid, CSIC.

WIELING, H. (1991), "Iniusta lex Maiorani", RIDA, 38, 385-420.

El obispo y la ley: las relaciones Iglesia-Estado a través de la *Constitutio* IX.40.13 del Código Teodosiano

David NATAL VILLAZALA

Universidad de León

El 18 de agosto de 390 [1] Teodosio, que en este momento se encontraba en Verona, promulgó una ley (la *CTh* 9.40.13) en la que se establecía un período de 30 días que, en los casos graves, debía transcurrir obligatoriamente entre la publicación de la condena y la ejecución de la misma. La ley se excusaba mencionando que este tipo de graves castigos eran contrarios a la justicia del príncipe *(contra nostra consuetudinem).* Sin embargo, determinadas fuentes, algunas tan sólo poco más de diez años después, ponían en evidencia esta inocente afirmación al relacionar la ley con uno de los sucesos de violencia indiscriminada por parte del Estado más impactantes del siglo IV.

Al parecer, en la primavera de 390 (la fecha es bastante imprecisa) Buterico, el *magister militum* de Teodosio en Tesalónica, fue asesinado en medio de un motín popular provocado por la detención de un famoso auriga que había sido hallado en situación indecorosa. Furioso, el emperador habría engañado a la población para que acudiera al circo donde fueron pasados a cuchillo siete mil habitantes de la ciudad. Las fuentes que abordan el suceso no ahorraron detalles en relatar el dramatismo que se vivió en la arena cuando los ciudadanos indefensos fueron abordados por las tropas imperiales. Lo curioso es que todos los autores que recogieron el hecho eran cristianos, algo que llena de sospechas ya que ni siquiera Zósimo, al que no

(1) La edición de Mommsen del Código Teodosiano atribuía a esta ley la fecha de 382. Errington (1992) 439-61, considera exacta la datación del Código, algo que vendría confirmado por el silencio de las fuentes milanesas. Para él, una tendenciosa tradición oral sería la responsable de la relación entre la ley y el episodio de 390. Sin embargo, el testimonio de Rufino, anterior a la publicación del Código, parece decisivo para confirmar la datación de 390, que es la generalmente aceptada en la actualidad.

suele pasar desapercibida una ocasión para castigar la memoria de Teodosio, menciona el suceso [2].

El incidente es enormemente famoso ya que fue causa de uno de los episodios más conocidos del reinado de Teodosio, su excomunión y penitencia pública. El testimonio más directo de las mismas es la carta con la que Ambrosio de Milán comunicó al emperador su decisión de apartarlo de la comunidad hasta que se hubiera redimido del pecado [3]. Ambrosio no mencionaba la ley *CTh* 9.40.13, pero proporcionó una visión de la penitencia de Teodosio que sería continuada por el resto de las fuentes cristianas [4]. Según el obispo, el emperador había ordenado la masacre en un arrebato de furia y aunque se había arrepentido poco después y había intentado detener la carnicería, ello no disminuía la gravedad del pecado [5]. Como consecuencia, Teodosio fue excomulgado y se pasaría la mayor parte de ese año separado de la grey hasta conseguir ser readmitido en Navidad [6].

La imagen de un emperador implorando perdón desprovisto de sus ropas imperiales debió de causar una profunda impresión en sus contemporáneos. Las fuentes cristianas coincidieron en presentar el episodio como un reto de Ambrosio al poder de Teodosio, obligado a buscar el perdón a través del proceso penitencial. Incluso Teodoreto y Agustín mencionaban que fue el propio obispo quien sugirió al emperador la *CTh* 9.40.13 para que, en tanto él se había dejado llevar por la pasión, estipulara un periodo de tiempo que permitiera el arrepentimiento del gobernante en el futuro.

Esta misma lectura se encuentra también en la historiografía moderna, que ha tendido a interpretar ésta y otras leyes del mismo periodo en función de la excomunión de Teodosio. De tal manera que se ha establecido casi una tipología de medidas que corresponden a dos posturas del emperador frente al obispo: la resistencia en un primer momento, y más adelante el acercamiento [7]. En el primer grupo podrían incluirse la *CTh* 16.2.27 de junio de 390, protegiendo la propiedad de las mujeres que entraban en el clero, y la *CTh* 16.3.1 de septiembre del mismo año, que decretaba la expulsión de los

(2) RVFIN., *HE* 11.18; THEOD., *HE* 5.17-18; PAVLIN., *V. Ambr.* 24; AVG., *Ciu. Dei* 5.26; SOZ., *HE* 7.25 (Sozomeno sitúa erróneamente la excomunión de Teodosio después de su victoria sobre Eugenio). Sobre el autor pagano ZOS., *HN* 4.48; ESCRIBANO PAÑO (1997) 49-58.

(3) AMBR. *Ep. extra Coll.* 11.

(4) Todas las fuentes coinciden en señalar a Ambrosio como el protagonista de la excomunión de Teodosio salvo RVFIN., (*HE* 11.18), que prefiere mencionar genéricamente a los *sacerdotes Italiae*.

(5) Para DUDDEN (1935) 173, estos accesos coléricos eran casi una muestra de la hispanidad de Teodosio.

(6) SAVON (1997) 265 y ss.; PALANQUE (1933) 245-64; MCLYNN (1994) 315-30; LIEBESCHUETZ (1995) 262 y ss.

(7) PALANQUE (1933) 205-221; PIGANIOL (1972) 284 y ss.; SARGENTI y BRUNO SIOLA (1991) 90 y ss.

monjes de las ciudades. En el segundo grupo, además de la *CTh* 9.40.13, estaría la *CTh* 16.10.10 (promulgada en febrero de 391 en Milán, cuando el emperador ya había sido redimido de su pecado) que suponía la prohibición de entrar en los templos paganos y de realizar sacrificios en ellos bajo pena de una multa (8).

La evolución de estas leyes parecía venir a subrayar la idea tradicional de que la excomunión de Teodosio había supuesto la derrota clara del emperador, un proceso de domesticación del poder imperial, que era obligado a abdicar de su absolutismo y a avenirse con la devota piedad cristiana (9).

Pero la excomunión adquiere otro sentido cuando se analiza como parte del binomio que forma con la penitencia. Así, se comprende que ésta no era exclusivamente un mecanismo punitivo. La penitencia era fundamentalmente un procedimiento de redención del pecado, escenificado en un juicio divino oficiado por el obispo, que suponía el reconocimiento público de que se iba a ser otro hombre. En esta misma línea los relatos contemporáneos habían creado un modelo en el que el penitente, lejos de la imagen del pecador, era descrito como un héroe tan virtuoso como los santos y tan carismático como los propios obispos. Así, como cualquier forma de disciplina ascética, el proceso penitencial era el inicio de la vida santa y religiosa (10).

En los cinco años anteriores, Ambrosio también había participado en este proceso ideológico de modelado del penitente. Aparte de su tratado *De Poenitentia*, de finales de los ochenta, hacía menos de dos años que Ambrosio había compuesto el *De Apologia David,* precisamente en relación con otro altercado con Teodosio, quien también entonces había sido amenazado con la excomunión (11). Aquí, la imagen del rey penitente tampoco era la de un pecador, sino la del virtuoso David, ejemplo de probidad y justicia, que cayó en el pecado por la maldad de los que le rodeaban.

Esta intensa campaña de creación de opinión permitiría que en 390 emperador y audiencia entendieran el proceso penitencial en sus justos términos. Para asegurarse de ello, en la carta que envió al emperador para comunicarle su excomunión, Ambrosio se preocupó de incluir las mismas referencias bíblicas que alfombraban estos escritos (12). Además, el obispo también se ocuparía de excusar a Teodosio, mencionando que sus contraórdenes

---

(8) *Cf.* Biondi (1940) 337-420, esp. 413 y ss.

(9) Sobre la presunta cristianización del Imperio a través de la legislación *cf.* Hunt (1993) 143-59; sobre el caso concreto de la legislación religiosa de Teodosio *cf.* Lizzi Testa (1996) 323-61.

(10) Uhalde (2007) 115-117; De Jong (1992) 29-52.

(11) Sobre la destrucción de una sinagoga de Calínico *Cf.* Ambr. *Epp.* 74, *extra Coll.* 1 y *extra Coll.* 1a. Sobre la relación entre el tratado *De Apologia David* y el incidente *cf.* edición, esp. 33-43.

(12) Ambr. *Ep. Ex Coll*. 11. 7-10.

para detener la masacre habían llegado tarde, algo que Paulino (el biógrafo de Ambrosio) achacaría directamente al engaño de sus funcionarios [13]. Una visión que también se transmitió en las fuentes posteriores, de forma que para Paulino, Agustín, Teodoreto o Sozomeno, Teodosio había sido el virtuoso gobernante davídico que había luchado contra la falibilidad de la naturaleza humana y había vencido gracias a la humillación penitencial [14].

La vida pública tenía en Roma estas altas dosis de dramatismo. Sin embargo, la vistosidad de la penitencia no debe ocultar el hecho esencial de que el poderoso, como Teodosio en este caso, no tenía reparo en someterse a las instituciones (también a las divinas) cuando podía usarlas en su propio beneficio [15]. El uso de estos procedimientos institucionalizados (más cuando eran sancionados por la autoridad celeste) ofrecía una imagen de legitimidad, justicia y equidad en el uso del poder. Así, la excomunión y la penitencia proporcionaban al emperador una oportunidad para redimirse de su exceso y escenificar su arrepentimiento, de tal manera que ambas resultaron procedimientos muy útiles para conservar y aumentar su autoridad.

Por otra parte, a través del discurso y la ceremonia, la penitencia brindaba una ocasión inmejorable para la exaltación de la idea de comunidad y la inversión retórica de los roles sociales. Además ésta suponía una actualización de los peligros del pecado, haciendo presentes la debilidad de la naturaleza humana, y la angustia ante la muerte y la salvación. De esta forma, la penitencia ponía de manifiesto que las faltas cometidas y las penas recibidas en esta vida eran nimiedades comparado con lo que aguardaba tras la muerte. Así, a través de toda una serie de asociaciones simbólicas, la ceremonia de la penitencia unía el lapso que existía entre la justicia de los hombres y la de Dios.

Una ansiedad por la justicia que había sido una constante en el mundo antiguo. Como remedio se habían desarrollado una serie de mecanismos que, normalmente a través de la intervención divina, trataban de asegurar la imparcialidad del juicio. Así, al igual que los juramentos, las fórmulas contra la calumnia o las *tabellae*, también la penitencia se concibió como alternativa a la falibilidad de la justicia humana [16]. Precisamente, en su lucha contra la injusticia los legisladores tardorromanos habían dado cabida en los códigos a un gran elenco de inefables torturas. Sin embargo, más que la confianza y la seguridad, éstas habían provocado que los habitantes del final del mundo

---

(13) AMBR. *Ep. extra Coll.* 11.16; *De ob. Theod.* 34; PAVLIN. *V. Ambr.* 24; *cf.* Sordi (1976) 213; sobre la exoneración del gobernante *cf.* KELLY (2006) esp. 216-231.

(14) PAVLIN. *V. Ambr.* 24; AVG. *De Ciu. Dei*. 5.26; THEOD. *HE* 5.17.

(15) DAVIES Y FOURACRE (1986) esp. *Conclusion*.

(16) UHALDE (2007); SHAW (2003) 533-63.

romano vivieran intimidados por una sensación de inminencia de la violencia que ahondaba en la angustia por la injusticia [17]. Algo que formaba parte de un conjunto más amplio de estrategias ideológicas y políticas que favorecían la gobernabilidad de un inmenso imperio como el romano [18].

No obstante, la violencia retórica podía acabar careciendo de significado si no tenía referentes reales a los que evocar. Por ello, la coacción constituyó una forma efectiva de intervención política al actualizar las cruentas amenazas contenidas en los códigos legislativos y poner de manifiesto quién ejercía y controlaba legítimamente la violencia [19]. Así, aunque lo más probable era que las órdenes de Teodosio hubieran sido malinterpretadas por las tropas de Tesalónica, ávidas por vengar la muerte de su general, lo cierto era que la violencia desatada debió de resultar políticamente útil [20].

No obstante, este tipo de imposición, más aún cuando era violenta, exigía fórmulas de legitimación y de búsqueda del consenso. Además, esta sensibilización por la justicia como modelo ideológico proyectado por el poder acababa constriñendo al propio poder, que quedaba obligado a proporcionar todos los mecanismos a su alcance para la consecución de la misma. De tal manera que la necesidad de estar de acuerdo con la propia auto-imagen obligaba a Teodosio a promulgar leyes que garantizaran que no se iba a reproducir la misma violencia injusta en el futuro. Más aún, teniendo en cuenta la conflictividad que caracterizaba Tesalónica, donde los problemas religiosos se mezclaban con los étnicos (el propio Buterico era de origen godo) y con la amenaza constante de invasión (más evidente desde la derrota de Adrianópolis) [21].

Así, para enmendar el uso de la violencia, Teodosio utilizó dos frentes: por un lado se redimió del pecado frente a Dios a través de la penitencia, y por otro aportó mecanismos legales. Uno y otro estaban destinados a fomentar la idea de que la Justicia (con mayúsculas) era posible. Las ceremonias del emperador arrepentido y la lectura pública de leyes como la *CTh* 9.40.13 ponían de manifiesto la piedad del príncipe y ofrecían momentos de distensión y celebración de la unidad de la comunidad [22].

---

(17) Halsall (1998) esp. 10 y ss.; Alfonso Antón (2000) 705.

(18) Sobre la violencia en los códigos legislativos *Cf.* Santalucia (1993) 1035-51; MacMullen (1988) esp. 84-96; id. (1986) 147-67.

(19) Kelly (2006) 222-227.

(20) Honoré (1998) 67, menciona, apoyado en el testimonio de Sozomeno, que es posible que Teodosio hubiera juzgado y condenado a los culpables, lo que habría desencadenado unas revueltas que serían las verdaderas causantes de las muertes. En mi opinión, sin embargo, las afirmaciones de Sozomeno no permiten hablar de nada parecido a un juicio y son más bien una recreación retórica para dramatizar la escena de la masacre sin denigrar la figura de Teodosio.

(21) Zos. *HN* 4.45-49; McLynn (1994) 315 y ss.

(22) Uhalde (2007) 25 y ss.; Harries (1999b) 231 y ss.; ead. (1999a) esp. 59 y ss.

Ley y penitencia, por tanto, eran dos formas de comunicación entre el pueblo y el gobernante. Ambas proyectaban la imagen que el poder quería de sí mismo en cada momento y ayudaban a regular el nivel social de miedo a la violencia institucional y de ansiedad por la justicia. Pero a través de ellas, el poder quedaba constreñido a los límites de la imagen que él mismo se había auto-impuesto de cara a su audiencia. Es por ello una comunicación bidireccional y con ciertos flujos de retroalimentación, pero en ningún caso simétrica, ya que todo partía del poder.

Así, si Teodosio quería seguir siendo considerado un gobernante legítimo avalado por su piedad cristiana y no un despótico tirano, debía someterse a las leyes de Dios, pero también a las de los hombres. El texto de la ley era explícito en este sentido. Por un lado establecía una limitación en la potestad imperial, que (teóricamente) durante 30 días no podía ejecutar las penas y debía custodiar al preso. Un tipo de renuncia retórica al poder que serviría como analgésico y preventivo para la población tesalonicense, conmocionada por el uso despótico de la fuerza.

Por tanto, ni la ley era el resultado de las negociaciones entre el poder secular y el religioso ni, mucho menos, significaba la imposición de la Iglesia y la cristianización del Imperio o de su legislación. Es cierto que las llamadas a la piedad y a la justicia habían adquirido desde Constantino unas connotaciones religiosas distintas, pero la contención y la inhibición de la ira eran virtudes aristocráticas que ya formaban parte de la propaganda imperial clásica. La ley respondía a la necesidad de articular las tensiones existentes en la comunidad y negociar (entre no iguales) el grado en que el Estado estaba legitimado para imponer la fuerza como mecanismo coactivo.

Por otro lado, no dejaba de resultar sorprendente que se enfatizara que la aplicación de penas graves era un hecho *contra consuetudinem*, cuando el resto del cuerpo legal preveía los más crueles castigos por delitos nimios en comparación. La ansiedad por la justicia y la necesidad de orden público exigía un cuidadoso balance, que resultaba en este tipo de contradicciones.

Cabe preguntarse, entonces, hasta qué punto suponía la ley un límite al uso indiscriminado de la fuerza institucional. Lo cierto es que no resulta fácil intentar precisar en qué medida la ley tuvo fuerza operativa real. Incluso aunque así fuera, el texto no mencionaba ninguna posibilidad de apelación a la misma o a otra instancia por parte del detenido, al que nadie podía asegurar que la ira del juez se fuera a aplacar en treinta días. De hecho, la ley no contradecía otra disposición de Constancio II que impedía, en los crímenes graves, la posibilidad de apelación y que, al menos en teoría, seguía en vigor [23].

(23) *CTh* 9.40.4 de fecha incierta, posiblemente de octubre de 346.

Por otra parte, la espera de treinta días acababa legitimando las ejecuciones imperiales que ya no eran producto de la irritación sino de la justa reflexión del príncipe. Además, lo indudable era que la ley, como la penitencia, sentaba el peligroso precedente de que la violencia indiscriminada del Estado era afrontada no con el castigo sino con el perdón. La misericordia y la remisión cristiana habían acabado legitimando y avalando este "error" de Teodosio, pero también los que tuvieran lugar en el futuro. De hecho, junto con Ambrosio, que había logrado concitar un enorme protagonismo gracias al episodio, el otro gran beneficiado era el propio Teodosio.

Sin embargo, admitir la culpa y la posibilidad de error tenía el peligro de declararse falible, en contra de la pompa desplegada por el ritual imperial [24]. Algo que quedaba más en evidencia en comparación con el poder divino y absolutamente indefectible que administraban los obispos. Éstos, además, contaban con un poderoso instrumento de legitimación y construcción de la autoridad, como era el discurso. Gracias a él, Ambrosio —y, más tarde, también sus seguidores— logró convertir el suceso en una victoria de la Iglesia sobre el Estado, una forma de ir acomodando la pecaminosa naturaleza del poder terrenal al gobierno celeste.

En este sentido, tan interesante como el texto de la ley resulta el de la *interpretatio*, que los compiladores del *Breuiarium* de Alarico añadieron a la misma en el momento de ser incluida en dicho código, más de un siglo después de la promulgación de la misma. La *interpretatio* presentaba una curiosa mención a la ira del príncipe que no aparecía en el cuerpo de la ley: *quae ab irato principe iussa sunt*. Resultaría tentador tratar de establecer vínculos entre el contexto que había dado origen a la ley en 390 —especialmente tal y como lo contaban las fuentes cristianas— y la coyuntura de 506.

Los estudios sobre dicho código visigótico han puesto de manifiesto que las leyes seleccionadas cumplían funciones prácticas —estaban pensadas para usarse— o ideológicas. Según esto, una minoría de leyes se habría mantenido por un cierto anticuarismo, que servía como vínculo con el glorioso pasado imperial [25]. En concreto, de las veinticuatro leyes que componían el título 9.40, *De Poenis*, los compiladores visigodos sólo tomaron cuatro. Quince fueron desechadas porque hacían referencia a penas o delitos que no podían tener lugar en el mundo del siglo VI, como la condena a los hornos de la *Annona* o las penas promulgadas para las rebeliones de Heracliano o Gildón. Hay al menos dos de las eliminadas que, sin embargo, pudieron haber sido incluidas en la compilación. Una es la mencionada ley de Constancio II y la

(24) Kelly (2006) 224-225.
(25) Matthews (2000) 87-89; id., (2001) 12-32; Sirks (1993) 45-68.

otra, una disposición que limitaba el poder judicial de los obispos [26]. Pero quizá atendiendo a las leyes que sí fueron incluidas queda más claro el espíritu que animó la selección. Todas ellas, la aquí tratada también, venían a enfatizar la clemencia imperial (real en el caso visigodo). La *CTh* 9.40.18 resulta especialmente reveladora del clima de ansiedad por la justicia y miedo por la violencia institucional al que se ha aludido antes. Ésta mencionaba que ningún inocente sufriría daño alguno, aunque fuera allegado al criminal [27]. Parece, por tanto, que los compiladores del Breviario pretendían aportar en este título una imagen conciliadora que debía venir bien a un poder en construcción. La ley aquí tratada evidenciaba a la perfección esta moderación en el uso del poder coactivo del Estado.

Por tanto, resulta razonable pensar que fueron motivos ideológicos los que alentaron a la conservación de la *constitutio* 9.40.13 en el nuevo código, ya que desde el punto de vista operativo (en el caso de que se llevara a efecto) la ley presentaba ciertos inconvenientes: limitaba la posibilidad de ejecución rápida de la pena, algo que podía ser útil en momentos de inestabilidad política, y obligaba a la custodia del detenido, lo que planteaba ciertos problemas en un sistema carcelario romano que no estaba diseñado preferentemente como forma de remisión de la pena [28].

Es difícil determinar qué significados ideológicos se atribuía a la ley a principios del siglo VI. Pero no es improbable que esta disposición —que los relatos precedentes habían convertido en un icono de la lucha de Ambrosio y de la victoria de la Iglesia sobre el Estado— tuviera un enorme capital evocador para las elites galorromanas que alentaron la redacción del código, justo en un momento en que el poder era detentado por un rey godo además de arriano [29].

En conclusión, la interpretación tradicional de la *CTh* 9.40.13 demuestra hasta qué punto Ambrosio y sus acólitos habían logrado capitalizar las decisiones políticas y reelaborarlas hasta encajar en un discurso que materializaba la lucha institucional. Por otra parte, la versatilidad de la retórica legislativa había permitido presentar la disposición como paradigma de la clemencia imperial cuando en realidad la lectura literal no compelía a nada semejante. En el mismo aspecto venía a incidir la *interpretatio* que se añadió en 506. Fuera por ello o por las connotaciones que había adquirido su relación con

---

(26) *CTh* 9.40.16 (398).

(27) *CTh* 9.40.18 (399): *Sancimus, ibi esse poenam, ubi et noxa est. Propinquos, notos, familiares procul a calumnia summovemus, quos reos sceleris societas non facit; nec enim affinitas vel amicitia nefarium crimen admittunt*… Sobre la calumnia *Cf.* UHALDE (2007) 16-43.

(28) ARCE (2003) 95-100.

(29) MATTHEWS (2001) 29 y ss.

Ambrosio, la *CTh* 9.40.13 seguía demostrándose útil para los legisladores de comienzos del siglo VI.

Sin embargo, más que a la presión de la Iglesia o a la fuerza ideológica del cristianismo, la ley venía a responder a dos tipos de tensiones. Por un lado, las que se daban en la comunidad entre la ansiedad por la injusticia y la intimidación por la violencia (agudizadas por el suceso de Tesalónica). Por otro, las que se le planteaban al Imperio por la contradicción entre la autoimagen que pretendía desplegar y la que efectivamente proyectaban sus acciones. En este sentido, ley y penitencia fueron dos manifestaciones de una misma actuación que tuvo lugar en los planos secular y divino.

Fuentes

Bastiaensen, A. (ed.) (1975), Paulinus Mediolanensis. *Vita Ambrosii*, Milán, 51-124.

Bidez, J. y Hansen, G.C. (eds.) (1960), Sozomenus. *Historia Ecclesiastica,* Leipzig, *GCS* 50.

Dombart, B. y Kalb, A. (eds.) (1955), Augustinus. *De Ciuitate Dei*, Turnhout, *CCSL,* 47-48.

Faller, O. (ed.) (1955), Ambrosius. *De Obitu Theodosii*, Viena, *CSEL* 73, 369-401.

Faller O. y Zelzer M. (eds.) (1968, 1990,1982), Ambrosius. *Epistulae*, Viena, *CSEL* 82.1-3.

Gryson, R. (ed.) (1971), Ambrosius. *De Poenitentia*, París, *SCh* 179.

Hadot, P. y Cordier, M. (eds.) (1977), Ambrosius. *De Apologia David*, París*, SCh* 239.

Mommsen, Th. y Meyer, P.M. (eds.) (1905), *Codex Theodosianus,* Berlín.

Parmentier, L. (ed.) (1911), Theodoretus. *Historia Ecclesiastica*, Leipzig, *GCS* 19.

Paschoud, F. (ed.) (1970-1989), Zosimus. *Historía Néa*, París.

Schwartz, E.y Mommsen, Th. (eds.) (1908), Rufinus Aquileiensis. *Historia Ecclesiastica*, *GCS*, Leipzig, 957-1040.

Bibliografía

Alfonso Antón, I. (2001), "Los nombres de la violencia y el control de la legitimación", *Hispania* 61: 2, pp. 691-706.

Arce, J. (2003). "Cárcel y Torturas en Roma", en Torallas Tovar, S. y Pérez Martín, I. (eds.) *Castigo y reclusión en el mundo antiguo*, Madrid, 95-100.

Biondi, B. (1940) "L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo" en VV.AA., *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milán, pp. 337-420.

Brown, P. (1992), *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire,* Madison.

Cameron, A. (1991), *Christianity and the rhetoric of Empire: the development of Christian discourse*, Berkeley.

DAVIES, W y FOURACRE, P. (eds.) (1986), *The Settlement of disputes in early medieval Europe,* Cambridge.

DE JONG, M. (1992), "Power and Humility in Carolingian Society: The Public Penance of Louis the Pious", *EME* 1:1, pp. 29-52.

DUDDEN, F.H. (1935), *The Life and Times of St. Ambrose,* Oxford.

ERRINGTON, R.M. (1992), "The Praetorian prefectures of Virius Nicomacus Flavianus", *Historia* 41, pp. 439-61.

ESCRIBANO PAÑO, M.V. (1997), "La *tryphé* de Teodosio en la *Historía Néa* de Zósimo" en TEJA R. y PÉREZ GONZÁLEZ C. (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio: Actas,* Segovia, pp. 49-58.

FOWDEN, G. (1993), *Empire to Commonwealth: consequences of monotheism in late Antiquity*, Princeton.

HALSALL, G. (ed.) (1998), *Violence and society in the Early Medieval West*, Woodbridge.

HARRIES, J. (1999a), *Law and Empire in Late Antiquity,* Cambridge.

— (1999b), "Constructing the Judge: Judicial Accountability and the Culture of Criticism in Late Antiquity", en R. MILES (ed.) *Constructing identities in Late Antiquity,* Londres, pp. 214-233.

HARRIES J. y WOOD I.N. (eds.) (1993), *The Theodosian Code: studies in the imperial law of late Antiquity*, Londres, pp. 1-17.

HONORÉ, T. (1986), "The Making of the Theodosian Code", *ZRG* 103, pp. 133-222.

— (1998), *Law in the crisis of Empire 379-455 AD: the Theodosian dynasty and its quaestors, with a Palingenesia of laws of the dynasty,* Oxford.

HUNT, E.D. (1993), "Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code", en HARRIES J. y WOOD I.N. (eds.), *The Theodosian Code: studies in the imperial law of late Antiquity*, Londres, pp. 143-59.

KELLY, C. (2006), *Ruling the Later Roman Empire*, Cambridge.

LAMOREAUX, J.C. (1995), "Episcopal Court in Late Antiquity", *JECS* 3:2, pp. 143-67.

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. (2005), *Ambrose of Milan: political letters and speeches*, Liverpool.

LIZZI TESTA, R. (1996), "La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica", *RAL* 9:7, pp. 323-61.

MACMULLEN, R. (1986), "Judicial savagery in the Roman Empire", *Chiron* 16, pp. 147-67.

— (1988), *Corruption and the decline of Rome*, New Haven-Londres.

MATTHEWS, J. (2000), *Laying down the law: a study of the Theodosian code,* New Haven-Londres.

— (2001), "Interpreting the *Interpretationes* of the *Breviarium*", en MATHISEN, R.W. (ed.), *Law, society, and authority in late Antiquity,* Nueva York-Oxford, pp. 12-32.

MCLYNN, N.B. (1994), *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital*, Berkeley.

— (2005), "*Genere Hispanus*: Theodosius, Spain and Nicene Orthodoxy", en Bowes, K.D. y Kulikowski, M. (eds.), *Hispania in late antiquity: current perspectives*, Boston, pp. 77-120.

Palanque, J.-R. (1933), *Saint Ambroise et l'Empire romain; contribution à l'histoire des rapports de l'église et de l'état à la fin du quatrième siècle,* París.

Piganiol, A. (1972), *L'empire chrétien (325-395)*, París (2.ª ed. revisada por A. Chastagnol).

Pricoco, S. (1998), "Ambrogio come prototipo di santità episcopale", en Pizzolato, L. F. y Rizzi, M. (eds.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso Int. di studi ambrosiani nel XVI Centenario della morte di sant'Ambrogio,* Milán, pp. 473-499.

Rapp, C. (2005), *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian leadership in an age of transition,* Berkeley-Londres.

Santalucia, B. (1993), "L amministrazione della giustizia penale" en Momigliano, A. y Schiavone, A. (eds.), *Storia di Roma. 3, L'età tardoantica,* vols. I-II, Turín, pp. 1035-51.

Sargenti, M. y Bruno Siola, R.B. (1991), *Normativa imperiale e diritto romano negli scritti di S. Ambrogio: epistulae, De officiis, orationes funebres,* Milán.

Savon, H. (1997), *Ambroise de Milan*, París.

Shaw, B.D. (2003), "Judicial Nightmares and Christian Memory", *JECS* 11:4, pp. 533-63.

Sirks, B. (1993), "The Sources of the Code", en Harries, J. y Wood, I.N. (eds.), *The Theodosian Code: studies in the imperial law of late Antiquity*, Londres, pp. 45-68.

Sordi, M. (1976), "L'attegiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo" en Lazzati, G. (ed.), *Ambrosius episcopus: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milán, pp. 203-230.

Uhalde, K. (2007), *Expectations of justice in the age of Saint Augustine*, Philadelphia.

¿'Ius Conditum' o 'DE iure condendo'? Emperadores, papas y concilios en la antigüedad tardía (*)

Silvia ACERBI

Universidad de Cantabria

Desde las disposiciones del 311-313 de Galerio y Constantino-Licinio hasta la recopilación del *Codex Theodosianus* en el 438, los cristianos conquistaron un espacio cada vez más relevante en la legislación del Estado. Cuanto más fue creciendo y fortaleciéndose la Iglesia, tanto más reivindicó el derecho a establecer normas morales y jurídicas para la convivencia civil, impregnando de contenido cristiano la *leges* del Estado. De aquí la *vexata cuestio* de los historiadores del derecho tardo-antiguo: si fue la Iglesia a cristianizar el derecho, o al contrario el cristianismo a ser normativizado y 'juridizado' por el Estado (1).

Aun manteniéndose al margen de una participación activa en la vida de la Iglesia, Constantino había inaugurado una etapa nueva del cristianismo en la que al emperador competía un papel de guía no sólo política sino también eclesiástica. El primer concilio ecuménico (de un ecumenismo significativamente co-extensivo con el imperio romano) fue convocado y presidido por él, aunque fuera todavía *pontifex maximus,* como ἐπίσκοπὸ τῶν ἐκτός τῆς Εκκλησίας (2).

Por otra parte, más allá de las intenciones muy políticas de su 'inventor', los concilios ecuménicos —que en los primeros siglos tuvieron significativamente lugar en la *Pars Orientis*— se presentaban como la sede más idónea para expresar la comunión entre las iglesias y aclarar el *depositum fidei.* De

---

(*) Este trabajo ha sido realizado con cargo al Proyecto HUM 2007-60628.

(1) CARON (1982), CRIFÒ (1999), FALCHI (2008), 136 y ss.

(2) Sobre esta fórmula, acuñada por Eusebio (*Vita Constantini* IV,24*)*, v. DVORNIK (1966), 753-754, DECKER-DUPUIS-MASAY (1980), y también GIRARDET (1992) I, 445.

aquí la tensión entre lo que podríamos definir la politización de los sínodos y las tentativas de recuperación de la eclesialidad de estos importantes órganos, sobre todo por parte de los obispos romanos.

Durante el siglo V se consuma en Occidente un paso significativo en la relectura del papel de Pedro dentro del colegio de los apóstoles y de la transmisión de su cometido jerárquico a la Iglesia de Roma, fundada por él [3]. No sólo la Iglesia romana, sino que también la iglesia universal traería su origen de Pedro, del cual, por lo tanto, emanaba la disciplina eclesiástica. El mayor avance en esta dirección tuvo lugar bajo el papado de León I, pero en nuestra opinión antes de la disputa acerca del canon 28 del Concilio de Calcedonia (451) que, otorgaba a Constantinopla Νέα Ρομη prerrogativas primaciales, convirtiéndola en la segunda sede después de la Roma *senior*.

Creemos que fue en el controvertido II concilio de Éfeso (449) [4], conocido como *Latrocinium Ephesinum*, cuando la Iglesia occidental reivindicó por primera vez, con una energía sin precedente en la entonces todavía breve historia del papado, una potestad primacial y una jurisdicción eclesiástica universal: un sínodo podía ser en línea con la tradición apostólica sólo si tenía el *placet* del obispo de la sede de Roma en cuanto sucesor de Pedro.

Éfeso II no fue considerado ecuménico por la cristiandad occidental, *in primis* porque Dióscoro de Alejandría, encargado por Teodosio II de asumir la presidencia sinodal, no había actuado en virtud de unas instrucciones o de una delegación recibidas por el papa, León Magno, contrariamente a lo que por ejemplo había hecho Cirilo en el I concilio de Éfeso (431) [5]. La interpretación del pontífice romano, y la de la posterior historiografía conciliar de impronta católica, prefería ignorar la realidad histórico-jurídica de la *pars Orientis*: hasta ese momento la convocatoria de un concilio general había sido asunto de exclusiva competencia del *basileus*, y nadie más que él era árbitro de decidir sobre la oportunidad o no de celebrarlo. Además, el elemento que hasta entonces había decidido la ecumenicidad de una asamblea sinodal había sido la exclusiva voluntad del convocante [6]. También la presidencia y la dirección efectiva [7] habían sido competencia de los *princi-*

(3) MAASSEN (1853), TILLARD (1978), 291-325, GARUTI (1990), SCHIEFFER (1991), 433-451, ACERBI (2000).

(4) Una reinterpretación historiográfica del concilio de Éfeso II se encuentra en ACERBI (2001).

(5) A propósito del cual los legados de papa Celestino habían podido constatar que "la sentencia emitida en contra de Nestorio era valida porque a esta asamblea de obispos han participado, personalmente y a través de sus legados, los obispos y de Oriente y Occidente", v. *Acta Conciliorum Oecomenicorum* (ACO) I-IV, E. SCHWARTZ (ed.), Berlín, 1927-1982, I,I,3, 58-61.

(6) MOZZILLO (1954), 105 y ss., ROUTHIER (1993).

(7) También GELZER (1907), 142-155 distingue entre presidencia y dirección ejecutiva, entre 'president' y 'chairman'.

pes (8), pese que a menudo éstos las encomendasen a comisarios laicos o a obispos de su confianza (9).

Sólo desde una perspectiva occidental estas iniciativas, así como otras numerosas intervenciones (por ejemplo la designación de obispos o la creación de circunscripciones eclesiásticas) promovidas por el emperador durante la antigüedad tardía, pueden ser vistas como ingerencias injustificadas o abusos de poder. También quien ostentaba la máxima autoridad religiosa y eclesiástica, el pontífice, era, en campo religioso y civil, súbdito del *Basileus* (10). Para comprender esta realidad tan distinta de la actual —recordamos que según las disposiciones vigentes del derecho canónico (*Corpus Iuris Canonici,* cánones 338 y 341) solamente el papa puede convocar, transferir, suspender, legitimar los concilios ecuménicos atribuyéndoles validez jurídica, solamente el papa puede presidirlos y fijar su orden del día— es fundamental tener presente que en el siglo V Imperio e Iglesia no son dos entidades distintas: la Iglesia es una institución del Imperio romano-cristiano cuyo objetivo último es la paz en la tierra subordinada esta última a un diseño soteriológico. A la luz de esta ideología resultan perfectamente comprensibles las competencias reconocidas al *christianissimus imperator,* vicario de Cristo en la tierra, *isoapostolo*, *nomos empsychos* (11) (ley encarnada) en defensa de la unidad dogmática y de la ortodoxia doctrinal (12), así como resulta claro que las praxis política, administrativa y legislativa tuvieran como fin el orden, la *taxis*, presupuesto de esta unidad. En el plano del derecho la unidad se manifiesta tanto a nivel legislativo como judicial: "la legislación canónica y civil, como sus respectivas instancias, no forman dos sistemas separados sino que se entrelazan en un único orden jurídico" (13). Si es responsabilidad del emperador respetar y hacer aplicar las leyes civiles, cuya promulgación le ha sido encomendada por Dios para el bien de la humanidad, mucho más tendrá que ob-

---

(8) Chrysos (1979), 1-17. En Calcedonia, escribe Grillmeier (1991), II,1, 190 n. 38, León "se atribuye un cierto derecho de consenso para la presidencia del concilio, sin justificarlo legalmente ni poder hacerlo". Cfr. tambien Peri (2002), 506-507.

(9) En Éfeso II por ejemplo el emperador encarga a Dióscoro de la presidencia, v. ACO II,I,1, 69, *sacra* del 30 marzo 449

(10) Pertusi (1976), 481-568, Piccinini (1991), 87-112, Clauss (1993), Bertelli (1994), Dagron (1996), Pitsakis (2001), 155-227. V. también McCormick (2000), 135-163, Carile (2000^1), 65-124, Id., 2000^2, Id. (2000^3), Id. (2002), 75-96, Id. (2005), 395-441.

(11) Ramelli (2006). La estudiosa italiana investiga las concepciones platónicas del *nomos* y sus conexiones con lo divino, pues es en Platón donde se pueden individualizar le premisas teoréticas de la concepción, que luego se difundirá en época helenística, imperial y tardoantigua, habitualmente atribuida a los estoicos, del soberano como *nomos empsychos*, ley encarnada y fuente del derecho positivo.

(12) Dvornick (1951), Simonetti (2002).

(13) Dvornik (1966), 611-658, Pertusi (1990), 31-32, Pitsakis (1991), 17-31; Id. (1994), 99-132; Joannou (1972), 38, Runcimann (1988).

servar los *sacri canones* y las *divinae leges* que *pro salute animarum constitutae sunt*.

En el encendido debate sobre los diferentes criterios de análisis y juicio que hay que aplicar a la identidad histórica de un concilio, la legitimidad de las pretensiones papales durante el primer milenio es avalada en una perspectiva meramente occidental por una historiografía confesional que, efectuando una especie de *feedback*, intenta aplicar a los primeros sínodos ecuménicos el fruto de la consolidación canonística de los derechos primaciales de Roma que tardó mucho tiempo en realizarse.

La convocatoria de los concilios ecuménicos ha sido objeto de una larga y polémica diatriba histórico-teológica, sobretodo en ámbito católico. En el siglo XIX el gran historiador de la institución conciliar, Carl Joseph von Hefele, con rigor documental no exento de espirito de apología confesional, corrigió sólo en algunos puntos los enfoques de estudiosos y teólogos del pasado (Bellarmino, Passaglia, o Tommasino entre otros) unánimes en defender la convocatoria imperial previa aprobación o incluso por mandato del obispo de Roma. Estas tesis derivaban en parte de un documento falsificado, las decretales pseudo-isidorianas, según las cuales un sínodo, para ser legítimo, tenía que ser convocado y dirigido por el papa. Hefele transmitió sus ideas a Franz Xaver Funk, discípulo y sucesor suyo en la prestigiosa cátedra de *Kirchengeschichte* en la Universidad de Tübingen. Estudiando en profundidad los concilios de los primeros siglos, Funk llegó en sus investigaciones a evaluar testimonios textuales que evidenciaban cómo los emperadores, al convocar los primeros grandes concilios ecuménicos, habían ejercido un derecho pleno y autónomo, sin la colaboración del pontífice romano. Funk expuso sus teorías primero en la *Real-Encyclopädie der christlichen Altertüm*, atrayéndose ásperas criticas, y sucesivamente, en 1882, en la *Tübinger Theologische Quartalschrift* [14]. Los enfoques de Funk desencadenaron violentas reacciones: la más dura fue la del teólogo neo-escolástico Matthias Joseph Scheeben que en la voz 'Konzil' redactada por el *Kirchenlexikon* (III,779) tomó posición acerca de la convocatoria de los concilios desde una perspectiva teológico-sistemática ("Sólo el papa podía convocar un sínodo desde un punto de vista de su *auctoritas* jurídica aunque éste delegara en el emperador la tarea de extender las invitaciones y de tomar las medidas necesarias para hacer materialmente posible el concilio"). La dura oposición de Scheeben indujo a Funk

(14) FUNK (1882), 561-602. Años después declaraba: "No ignoraba que los progresos de la ciencia se consuman entre duras luchas y que muchas cosas hoy consideradas verdades unánimemente aceptadas se han impuesto paulatinamente y sólo después de haber sido condenadas durante mucho tiempo. Por lo tanto no podía esperarme que mis tesis fueran aceptadas sin más. Mientras muchos ilustres estudiosos me expresaron su conformidad, otros creyeron tener que rechazarlas".

a reconsiderar la cuestión en mínimos detalles, estudiando todas las cartas imperiales de convocatoria llegadas hasta nosotros. Estas fueron sus conclusiones: "Los emperadores consideraban la convocatoria de los concilios como una cuestión de su exclusiva competencia, un acto que entraba entre los ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας, aunque a veces se inspirasen en los consejos de algunos obispos. Pero la idea de que fuera necesaria la aprobación del pontífice era muy lejana de sus mentes. La afirmación de Scheeben según la cual los emperadores no podían actuar sin previo acuerdo con el pontífice es una hipótesis que no encuentra apoyo en las fuentes. No sólo los emperadores se arrogaban el derecho de convocar los concilios sino que este derecho les era plenamente reconocido por los contemporáneos" (15). Funk salió victorioso en la batalla, y hoy casi todos los historiadores coinciden con él en contra de Scheeben.

En el proceso de demonización empezado en Calcedonia del sínodo de Éfeso II la convocatoria sin el beneplácito de Roma será utilizada como un argumento de peso por Leon I. El diacono romano Lucencio durante el concilio del 451 lamentará que en el 449 Dióscoro de Alejandría "ha osado hacer un concilio sin la delegación del trono apostólico. Cosa que nunca se ha hecho y que no se tiene que hacer" (16). Esta afirmación no entra en el contexto del *ius conditum,* sino que expresa una opinión *de iure condendo,* manifestando una sensibilidad y una exigencia eclesiales que empezarán a aflorar mucho más tarde (17). En las notas de Severino Binio citadas por Mansi queda así resumida la asunción acrítica *ex post* de lo que se habría formalizado sólo después de Calcedonia: "*Theodosius imperator, Chrysaphii eunuchi fraude et dolo inductus,, usurpata sibi pontificia auctoritate, synodum oecumenicum contra ius et consuetudinem ecclesiae indixit* (18)*".*

No hay duda que en el plano del *ius* y de la *consuetudo* la convocatoria de Éfeso II incumbía al emperador (19). El *iter* formal es adquirido en la praxis (20) (no contestada frontalmente ni siquiera por el papa León): el empera-

---

(15) Ibidem, 563.

(16) El docto editor de los *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Edward Schwartz, escribe: "sólo el emperador tiene el derecho de convocar un sínodo imperial; los debates, para ser legitimos, tienen que empezar con la lectura y verbalización del mensaje oficial a través del cual el emperador ha ordenado que el concilio se reuniera e indicado las controversias que resolver. El emperador es libre de participar a las sesiones personalmente o de hacerse representar. El intento de Teodosio II de renunciar a este derecho (encargando a Dióscoro la presidencia) fracasó y sus sucesores encargaron de la presidencia del concilio de Calcedonia a los funcionarios imperiales", v. ACO II,IV, 15.

(17) Samuel (1970), 325: "the words of Lucentius had its basis, not in history, but in the papal theory which Rome had begun to work out".

(18) Mansi VI, 503.

(19) Funk (1897), 39 y ss., Kissling (1920), 40-85; v. también R. Teja (1999), 27 y ss.

(20) Haacke, (1953), 95-177, especialmente 96-101, Gaudemet (1958), 451-466.

dor no sólo convoca el concilio sino que establece el número de los participantes, nombra la comisión que dirige los trabajos [21], impone la aceptación de una formula reconociéndola vinculante desde un punto de vista jurídico e inflige sanciones a quien la rechaza [22]. Es más que probable que se responsabilizara también de los gastos de organización (aprestando los medios por los viajes de los participantes y vigilando las instalaciones en el lugar de recogida) [23].

En el plano del derecho positivo y de la *consuetudo* Teodosio no usurpa una autoridad que competía al pontífice y por eso el pontífice la acepta. En el siglo V, el obispo de Roma, habitualmente invitado a participar a los sínodos, se atenía a la costumbre de hacerse representar por miembros de su clero [24]. Lejos de discutir al emperador el derecho de convocatoria, al contrario alegrándose de encontrar en él un 'alma sacerdotal' [25], lo secunda (su aprobación del concilio estaba implícita en el envío de los legados [26]). Posteriormente, aunque en desacuerdo con algunas iniciativas del *basileus* abiertamente orientadas en favor del monofisismo, opta por una contraposición indirecta: condena sin reticencia la doctrina, pero sin involucrar a la persona del emperador [27].

Es significativo que los autores monofisitas —con clara intención de refutar la primacía romana— reivindiquen, en contra de Calcedonia, el derecho imperial de convocatoria (que no casualmente será uno de los argumentos de la autodefensa de Dióscoro [28]). Este es el testimonio de Juan Filopono:

---

(21) Los comisarios imperiales —οἱ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες— que en Calcedonia moderarán enérgicamente los debates— en Éfeso desempeñan un papel marginal de control del procedimiento (por ejemplo establecer el orden del día según las instrucciones de la *sacra*, regularizar los debates, vigilar las votaciones). Elpidio *comes sacri consistorii* y Eulogio *tribunus* habían sido encargados, a través de la *sacra* imperial a ellos dirigidas, de mantener el orden y de prevenir motines, v. ACO II,I,1, 72.

(22) V. DVORNICK (1934), 95-108.

(23) Sobre este aspecto no tenemos confirmación por parte de las fuentes. Sabemos que el emperador asumía los gastos de desplazamiento de los participantes, v. TEJA (1995) e Id. (1999), 72

(24) El minucioso análisis de JALLAND (1941) - v. la *"Additional Note"* tit. "*the relations of the legates of the Roman See with the early councils*", 253-262- ha mostrado que hasta el II concilio de Éfeso a los legados romanos no se concedía un papel preeminente en los procedimientos ni en los debates. Hasta entonces había sido suficiente su participación en el sínodo: León, ep. 33 ad *synod. Ephesinum*, v. ACO II,IV 16: "invité a nuestros hermanos para que estén presentes (ut intersint) en la santa asamblea".

(25) Como León escribe al sinodo: "*pie ac religiose christianissimus imperator haberi voluit episcopale concilium*" (ACO II,IV, 15).

(26) ACO II,IV, 15-16.

(27) También en el caso de Calcedonia el papa en un primer momento no está de acuerdo con el emperador con cuya autoridad en cualquier caso termina por conformarse, v. ACO II,IV, 47-48.

(28) En Calcedonia, sentado en el banquillo de los acusados, Dióscoro intentará inútilmente defenderse diciendo que Teodosio "ordenó que se reuniera un concilio y así se hizo por asentimiento divino (κατὰ θεῖον νεῦμα) y del piadoso emperador", v. ACO II,I,1,67.

"No es poder del obispo de Roma hacer un concilio, sino de los emperadores. Así fue en el II concilio de Éfeso, que Dióscoro reunió por voluntad de Teodosio" (29).

Solamente después de Éfeso II, al invitar al nuevo emperador a convocar un sínodo ecuménico que anulara las definiciones del precedente, el pontífice romano subraya con énfasis el papel de la sede primacial que debe otorgar su *assensum-consensum*. Pero este *assensum* es el primer paso de un nuevo *ius condendum* —de cuyas implicaciones ni siquiera León es del todo consciente— y no la aplicación formal del *ius conditum* (30). El concilio es, para León, "un banquete imperial" (31) que sólo al emperador compete convocar, aunque no sin la conformidad o aprobación del obispo de Roma ("*et ex praecepto Christianorum principum et ex consensu Apostolicae sedis*" (32)). La formulación es muy interesante: en clave de *ius conditum* hay que subrayar la distinta acepción de los dos términos: sólo *praeceptum* tiene el explícito significado yusivo propio del lenguaje jurídico, mientras que *consensus* expresa una condición necesaria (hoy se lo llamaría opinión vinculante), pero sucesiva (no necesariamente en sentido cronológico) y subordinada. En el plan *de iure condendo* es de gran importancia que el *praeceptum* imperial *deba* ser acompañado por el *consensus* eclesial.

Concordamos con De Vries que es en Calcedonia donde por primera vez se enfrentan dos distintas concepciones de la estructura interna de la iglesia (33): principio monárquico occidental y principio colegial oriental, pero creemos que en Éfeso II esta contraposición se había hecho ya dramáticamente evidente. El sínodo del 449 llama nuestra atención sobre varios aspectos que serán objeto de la posterior teología conciliar y eclesiología 'romana'. Como "obispo de la Iglesia universal" o "arzobispo de todas las iglesias", León creía poder reivindicar el *status* de interprete auténtico de la doctrina: esto se deduce de la epístola en la que anuncia al emperador el envío a través de sus legados del *Tomus* del que con mucha contundencia afirma contener "lo que la Iglesia católica cree y enseña universalmente acerca del misterio de la Encarnación". Acabado el concilio, el papa escribe al emperador Teodosio re-

---

(29) De los Τμήματα de Juan Philopono conservamos sólo algunos fragmentos insertados en la obra de Miguel el Sirio, v. Jugie, (1934), 189.

(30) De Vries (1974), 659.

(31) ACO II,III,2, 94.

(32) ACO II,IV, 71.

(33) Se han escrito muchas páginas a cerca de la diferencia entre la idea de León sobre la participación de la sede primacial en un concilio y la realidad oriental: cfr. por ejemplo Klingenberg (1952), 37-112, y Wolf (1976); Jalland (1941), 64-82 es criticado por Stockmeier (1964), 205-219 que subraya el derecho de convocatoria imperial expresado por términos como *velle*, *iubere*, *constituere*, *praecipere*.Cfr. también Joussard (1957) y Schieffer (1991).

cordándole haber recibido de Pedro el poder de defender la verdad; por lo tanto, el sínodo recientemente finalizado había sido una amenaza a la fe; era ilegítimo porque no había aceptado su *Tomus* al que esperaba una adhesión incondicional. Pero la autoridad reivindicada en cuanto sucesor de Pedro, encontraba en Oriente obstáculos muy fuertes en materia de fe y de comunión, de liturgia y disciplina y, sobretodo, de jurisdicción.

En Calcedonia la distancia entre la opinión del papa y los padres conciliares acerca de la importancia de la intervención del obispo de Roma emerge de modo inequívoco a propósito de la formulación de la condena de Dióscoro de la que el pontífice se sentía el autor *("Leo per nos et per presentem sanctam synodum"),* y que, al contrario, el concilio consideraba iniciativa propia. Durante el sínodo los legados reiterarán que el papa podía considerar nulo Éfeso II no sólo porque sus decisiones eran contrarias a la fe sino porque el pontífice, representado por sus legados, no se había adherido a las conclusiones del concilio [34]. Pero, como hemos adelantado, en Oriente hasta ese momento la validez de un sínodo no dependía de la posterior ratificación de la Sede Romana [35].

Con Éfeso II se advierte por primera vez la fuerte y autoritaria acentuación del consenso romano como condición necesaria para la aceptación de la validez de un sínodo. Desde ese momento en la *Pars Occidentis* del Imperio se empezará a considerar al obispo de Roma, *patria legum* y también *fons sacerdotii*, como único intérprete, para ambas partes del Imperio, de la ley canónica decretada por los concilios ecuménicos [36]: Aquí se encuentra la premisa de la incomunicación e incomprensión eclesiológica que, en siglos sucesivos, marcarán las relaciones entre catolicismo romano y oriente ortodoxo [37].

---

(34) ACO II,I,3, 38.

(35) F.X. Funk, 1907, 119 y ss.

(36) Ibidem: "*Cum igitur Sedis Apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, sacrae etiam synodi firmasset auctoritas, ne quid praeter auctoritatem Sedis istius illicita praesumptio nitatur: tunc enim Ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas (…)* [quien intentará oponerse] *fides et reverentia nostri violatur imperii (…). Sed hoc illis omnibus [episcopis] pro lege sit quiquid sanxit vel sanxerit Apostolica Sedis auctoritas ita ut, quisquis episcoporum ad iudicium Romani antistitis evocatus venire neglexerit, per moderatorem eiusdem provinciae adesse cogatur…".*

(37) MORINI (2002), II, 833-939, STIERNON (1962), DVORNIK (1964), ACERBI (2008).

Bibliografía

Acerbi, S. (2000), *El papado en la antigüedad*, Madrid.

— (2001), *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità: il II concilio di Efeso (449)*, Madrid.

— (2008), "¿Una tolerancia intolerante? Roma y las Iglesias de Oriente", *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* II, pp. 209-230.

Bádenas de la Peña, P. (2001) "La teocracia bizantina, compromiso entre el poder y el espíritu", *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos* 22, pp. 193-212.

Bertelli (1994), "Lex animata in terris", en F. Cardini (ed.), *La città e il sacro*, Milano.

Bonamente, G. (1995), "La svolta costantiniana", en E. Dal Covolo y R. Uglione (eds.) *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Constantino*, Roma, S. 91-116.

Carile, A. (2000[1]), "Le insegne del potere a Bisanzio", en VV.AA., *La corona e i simboli del potere*, Rimini, pp. 65-124.

— (2000[2]), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna.

— (2000[3]), "La sacralità rituale dei basileis bizantini", en F. Cardini y M. Saltarelli (eds.), *Adveniat Regnum. La regalità sacra dell'Europa cristiana*, Genova.

— (2002), "Regalità sacra ed iniziazione nel mondo bizantino", en A. Panaino (ed.), *Sulla soglia del sacro: esoterismo ed iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica,* Atti del Convegno di Studi del Grande Oriente d'Italia, Milano, pp.75-96.

— (2005), "Potere e simbologia del potere nella Nuova Roma", en *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo, LII Settimana Internazionale del Centro di Studi sull'Alto Medioevo,* Spoleto, pp. 395-441, tavv. XXII, fig. 34.

Caron, P.G. (1982), "Natura giuridica del sistema dei rapporti fra stato e chiesa nell'impero romano e nell'impero bizantino", *Studi in onore de Cesare Sanfilippo* II, Milano, pp. 61-75.

Chrysos, E. (1979), "Konzilspräsident und Konzilsvorstand", *Annuarium Historiae Conciliorum* 11, pp.1-17.

Clauss, M. (1993), "Die symphonia von Kirche und Staat zur Zeit Justinians", en K. Dietz *et alii* (eds.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65 Geburtstag gewidmet*, Würzburg, pp. 579-593.

Crifñ, G. (1999), "Considerazioni sul linguaggio religioso nelle fonti guiriche tardo-occidentali", *Cassiodorus* 5, pp. 123-142.

Dagron, G. (1996), *Empereur et prêtre. Étude sur le «cesaropapisme» byzantin*, Paris

De Decker, D. - Dupuis-Masay, G. (1980), "L'épiscopat de l'empereur Constantin", *Byzantion* 50, pp. 118-157.

De Vries, W. (1974), *Orient et Occident, les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris.

Dvornick, F. (1934), "The Authority of the State in Ecumenical Councils", *The Christian East* 14, pp. 95-108.

— (1951), "Emperors, Popes and general Councils", *Dumbarton Oaks Papers* 6, pp. 3-23.
— (1964), *Byzance et la primauté romaine,* Paris.
— (1966), *Early Christian and Byzantine political Philosophy*, Washington.

FALCHI, G.L. (2008), "Église et Empire au IVe Siècle. De l'Empire «laïc» à l'Empire «confessionnel»", en J.N. Guinot y F. Richard (eds.), *Empire Chrétien et Église aux Ive et V Siècles. Intégration ou «concordat» ? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, pp. 131-153.

FUNK, F.X. (1882), "Die Römische Sthul und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums", Tübinger Theologische Quartalschrift 64, pp. 561-602.
— (1897), *Die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I, Padeborn.
— (1907), "Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden", en *Kirchen-geschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I, Padeborn.

GAUDEMET, J. (1958), *L'Église dans l'Empire Romain (IVe-Ve siècles),* Paris, pp. 451-466.

GARUTI, A. (1990), *Il Papa patriarca d'Occidente. Studio storico dottrinale*, Bologna.

GELZER, H. (1907), "Die Konzilien als Reichsparlamente", en *Ausgewälte Kleine Schriften*, Leipzig, pp. 142-155.

GIRARDET, K.M. (1992), "Konstantin als Vorsitzender von Konziliens" en G. BONAMENTE y F. FUSCO (eds.), *Costantino il Grande dall'antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata, 18-20 dicembre 1990, I, Macerata, I, pp. 445 y ss.

GRILLMEIER, A. (1991), *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* II, 1: *La ricezione di Calcedonia (451-518)*, Brescia.

HAACKE, R. (1953), "Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553)", en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, II, pp. 95-177.

JALLAND, T. (1941), *The Life and the Times of St. Leo the Great,* London.

JOANNOU, P. (1972), *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-470)*, Roma.

JOUSSARD, G. (1957), "Sur les décisions des conciles généraux des IVe et Ve siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine", *Istina* 30, pp. 485-496.

JUGIE, M. (1934), "La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites", *Echos de Orient* 33, pp. 181-189.

KISSLING, W. (1920), *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschaungen der Päpste von Leo I. bis Gelasius I. (440-496). Eine historische Untersuchung*, Padeborn, pp. 40-85.

KLINGENBERG, H.M. (1952), "Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Grossen", *ZsavSt.K* 38 (1952), pp. 37-112.

MAASSEN, F. (1853), *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechstens Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, Bonn.

Mccormick, M. (2000), "Emperor and Court en Late Antiquity: Empire and Successors. A.D. 425-600", en Cameron, B. Ward-Perkins y M. Whitby (eds.), *The Cambridge Ancient History,* vol. XIV, Cambridge, pp. 135-163.

Morini, E. (2002), "Roma e la pentarchia*",* en *Roma tra Oriente ed Occidente, XLIX Settimana del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, II, pp. 833-939.

Mozzillo, A. (1954), "Dei rapporti tra gli imperatori e i concili ecumenici da Costantino a Giustiniano*"*, *Archivo giuridico Filippo Serafini* 16, pp. 105-148.

Peri, V. (2002), "I Concili Ecumenici come struttura portante della gerarchia ecclesiastica", en M. Ferrari (ed.), *Da Oriente e da Occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, Roma-Padova, I, pp. 497-521.

Pertusi, A. (1976), "Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina"*,* en *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo, XXIII Settimana del Centro Italiano di Studi sull'Altomedioevo*, Spoleto, pp. 481-568.

— (1990), *Il pensiero politico bizantino,* Bologna.

Piccinini, P. (1991), *La regalità sacra da Bisanzio all'Occidente Ostrogoto*, Bologna.

Pitsakis, K.G. (1991), "La synallèlia, principe fondamentale des rapports entre l'Église et l'État: idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines*"*, *Kanon*, 10, pp. 17-31.

— (1994), "Ius graecoromanum et normes canoniques dans les Églises de tradition orthodoxe", en A. Coppola (ed), *Incontro tra canoni d'Oriente e d'Occidente*, I, Bari, pp. 99-132.

— (2001) "Sainteté et Empire. À propos de la sainteté impériale: formes de sainteté 'd'office' et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient", *Bizantinistica. Rivista di studi bizantino-slavi* II, 3, pp. 155- 227.

Ramelli, I. (2006), *"Il* Basileus *come* nomos empsychos *tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Napoli.

Routhier, J. (1993), *La réception d'un concile*, Paris.

Runcimann, S. (1988) *La teocrazia bizantina*, introd.y trad. de V. Peri, Firenze.

Samuel, V.C. (1970), "Proceedings of the of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*", The Ecumenical Review* 22, pp. 321-347.

Schieffer, R. (1991), "Das Papst als Patriarch von Rom*"*, en M. Maccarone (ed.), *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze.* Atti del Symposium storico-teologico. Roma, 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano, pp. 433-451.

Simonetti, M. (2002[1]), "L'imperatore arbitro nelle controversie cristologiche", *Mediterraneo Antico* 5, pp. 445-459.

— (2002[2]), "Il concilio, il papa e l'imperatore", en *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V,* XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, pp. 25-34.

Stiernon, D. (1962), "*Rome et les Églises orientales"*, *Euntes Docete*, 15, pp. 317-385.

Stockmeier, P. (1959), *Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München, pp. 205-219.

TEJA, R. (1995), *La "tragedia" de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander.

— (1999), *Los concilios en el cristianismo antiguo*, Madrid.

TILLARD, J. (1978), ˝La juridiction de l'évêque de Rome", *Irenikon*, 51, pp. 291-325.

WOLF, E. (1976), "Die Entstehung der keiserlichen Synodengewalt unter Konstantin der Grossen, ihre theologischen Begründung und ihre kirchliche Reception", en G. RIHBACK (ed.), *Kirche Angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt.

El rescripto antipelagiano de Honorio *(Collectio Quesnelliana 14).* Nota sobre las relaciones Iglesia-Estado bajo la dinastía teodosiana (*)

Raúl VILLEGAS MARÍN

Universitat de Barcelona

En el proceso histórico que condujo a la condena eclesiástica y civil de la teología pelagiana y de sus defensores, algunos historiadores han visto un ejemplo paradigmático de la colaboración entre Iglesia católica y Estado romano en la represión de la heterodoxia cristiana (1). Siendo ello parcialmente cierto, del análisis de las leyes imperiales antipelagianas se desprende la existencia de algunos episodios "conflictivos" en esta cooperación. En el presente estudio nos centraremos en la ley que señala el inicio de la represión civil del pelagianismo, el rescripto de Honorio del 30 de abril de 418. Pero para comprender la verdadera trascendencia de esta iniciativa imperial es necesario establecer cuál era el *status quaestionis* en los debates eclesiásticos generados por las ideas de Pelagio y sus discípulos intelectuales en el momento en que la autoridad imperial intervino en los mismos.

En el verano de 416, el episcopado africano, reunido en sendos concilios en Cartago y Milevi, condena el *error* doctrinal y la *noua haeresis* divulgada por Pelagio y Celestio (2). Ambos sínodos se dirigen epistolarmente al obispo de Roma, Inocencio I, con el objetivo de conseguir que la autoridad de la Sede Apostólica secunde sus decisiones. En enero de 417, Inocencio responde

---

(*) Este estudio se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación HUM2007-61070 del MEC y 2005SGR-379 de la AGAUR. Para facilitar al lector la confrontación de los distintos pasajes de la *Collectio Quesnelliana* citados o aludidos a lo largo del trabajo se indica, excepcionalmente, la precisa ubicación de los mismos en *PL* 56 (reimpresión por J.-P. Migne de la edición de P. y G. Ballerini).

(1) Así, Wermelinger (1989) 75: "ein Paradebeispiel für das Zusammengehen kooperationswilliger Partner in Kirche und Staat".

(2) Conc. Carth. a. 416, *Epist.* 175, 1 (*apud* Avg., *Epistulae*); Conc. Milevit. a. 416, *Epist.* 176, 2 (*apud* Avg., *Epistulae*).

a los sínodos africanos con sendas cartas en las que ratifica la condena de las tesis pelagianas y excomulga a Pelagio y Celestio, dejándoles la puerta abierta a una futura reconciliación eclesiástica de rechazar ambos explícitamente los errores doctrinales que les eran atribuidos (3). Tras esta triple condena eclesiástica, Pelagio y Celestio apelan a la Iglesia de Roma. Será un nuevo obispo, Zósimo, quien retome y revise su causa. En un proceso judicial que tiene lugar en verano-otoño de 417, y al que asiste personalmente Celestio, Zósimo le absuelve del cargo de herejía y proclama la absoluta rectitud y pureza de su fe (4). Tras examinar una declaración de fe enviada a Roma por Pelagio, Zósimo dictamina igualmente su ortodoxia, afirma que tanto el monje bretón como Celestio habían sido víctimas de la difamación de sus acusadores (5) y declara, en consecuencia, que ambos permanecían en la comunión eclesiástica (6).

El episcopado africano no estaba dispuesto a aceptar este giro radical en el posicionamiento romano respecto a la controversia pelagiana. A finales de octubre-principios de noviembre de 417 se reúne un nuevo *concilium Africanum*. Los padres conciliares se dirigen por carta a Zósimo para pedirle que reconsidere su manera de proceder respecto a los rehabilitados Pelagio y Celestio (7). Pero en su respuesta a los obispos africanos, del 21 de marzo de 418, Zósimo manifiesta su firme disposición a no revisar su decisión, defiende la superioridad de la *auctoritas* y *potestas* del obispo romano, sucesor de Pedro, y proclama el carácter inapelable y definitivo de sus sentencias (8). Por consiguiente, en el momento en que tiene lugar la primera intervención de la autoridad imperial en esta controversia permanecía en vigor la sentencia de Zósimo según la cual no había nada de herético en la *absoluta fides* de Pelagio y Celestio (9).

---

(3) INNOC. I, *Epist*. 182, 6-7 (*apud* AVG., *Epistulae*).

(4) ZOS., *Epist*. 2 (= AVELL., *Epist*. 45). Sobre el desarrollo del proceso, cuyas actas no se han conservado, *uide* WERMELINGER (1975) 141-146.

(5) ID., *Epist*. 3 (= AVELL., *Epist*. 46): *uix fletu quidam et lacrimis temperabant tales etiam absolutae fidei infamari potuisse*.

(6) ID., *Epist*. 3 (= AVELL., *Epist*. 46).

(7) *Vide* WERMELINGER (1975) 147-163.

(8) ZOS., *Epist*. 12 (= AVELL., *Epist*. 50). Sobre los problemas de interpretación de esta carta, *uide infra*, n. siguiente.

(9) Algunos autores, sin embargo, han creído ver en la epístola 12 de Zósimo indicios de que el obispo romano se estaba planteando dar marcha atrás y se estaba acercando a las posiciones de los africanos. Así, DUVAL (1978) 245-246 y n. 9, quien de hecho considera que la orientación teológica del rescripto de Honorio del 30 de abril de 418 fue inspirada por Zósimo y que el obispo romano había condenado ya las dos proposiciones atribuidas a los pelagianos en la citada ley. WERMELINGER (1975) 163-165, había afirmado que, en su epístola 12, Zósimo expresó su firme voluntad de no reconsiderar la absolución de Pelagio y Celestio, pero en Id. (1989) 80-81, acepta la hipótesis de DUVAL. *Contra*, LAMBERIGTS (1992) 319-320, quien no aprecia en la epístola 12 de Zósimo indicio alguno de

Mayor fortuna que con Zósimo iban a tener las maniobras del episcopado africano ante la corte de Rávena, dirigidas por el primado de África, el obispo Aurelio de Cartago. En una carta dirigida a Aurelio, un año posterior a los hechos que estamos relatando, Honorio reconocerá abiertamente que la intervención imperial contra Pelagio y Celestio tomó como base la sentencia que del caso de los dos incriminados había defendido Aurelio. Según habrían señalado los legados de Aurelio ante la corte, pese a la revisión de todo el proceso por Zósimo debía permanecer en vigor la condena que contra Pelagio y Celestio habían pronunciado los concilios africanos de Cartago y Milevi y el obispo romano Inocencio [10]. Y, en efecto, es a esta primera sentencia condenatoria, pasando por encima de la posterior rehabilitación por Zósimo de ambos encausados, a la que se atiene el rescripto de Honorio del 30 de abril de 418 [11].

Más allá de la supuesta habilidad desplegada por los legados africanos en Rávena para demostrar la validez de la interpretación del caso pelagiano por Aurelio de Cartago, es necesario preguntarnos por las razones que indujeron a Honorio a tomar partido por la Iglesia africana en esta controversia. A nuestro juicio, fueron los incidentes que, a principios de 418, enfrentaron en Roma a defensores y opositores a las tesis de Pelagio, los que hicieron ver al emperador la imperiosa necesidad de intervenir en la cuestión. El rescripto de Honorio hace explícita alusión al surgimiento en Roma de una fuerte división que amenazaba la paz de su Iglesia [12]. Sobre la causa de estos incidentes, nuestras fuentes difieren, dependiendo del posicionamiento adoptado por su autor respecto a la controversia pelagiana. El agustiniano Próspero de

---

un cambio de actitud respecto a la causa de Pelagio. Contra la hipótesis planteada por Duval, quisiéramos señalar que, en su epístola a Aurelio de Cartago del 9 de junio de 419, Honorio afirma explícitamente que su intervención en la controversia pelagiana (con el rescripto del 30 de abril de 418) se fundamentó en la interpretación que de todo el asunto defendía la Iglesia africana, representada por su primado, Aurelio de Cartago (*uide infra*, n. siguiente). Como ha apuntado Lamberigts, no poseemos indicio alguno de contactos entre la Iglesia romana y la corte de Rávena previos a la promulgación de la ley del 30 de abril (Lamberigts [2005] 369).

(10) Honor., *Epist.* 201, 1 (*apud* Avg., *Epistulae*): *dudum quidem fuerat constitutum, ut Pelagius atque Caelestius, infandi dogmatis repertores, ab urbe Roma uelut quaedam catholicae unitatis contagia pellerentur, ne ignorantium mentes scaeua persuasione peruerterent. In quo secuta est clementia nostra iudicium sanctitatis tuae, quo constat eos ab uniuersis iusta sententiae examinatione damnatos*.

(11) La última frase del pasaje citado en la nota anterior (*quo constat eos ab uniuersis iusta sententiae examinatione damnatos*) debe interpretarse a la luz de las críticas que Zósimo, en sus epístolas 2-3 (= Avell., *Epist.* 45-46), había vertido contra el procedimiento seguido por los concilios de Cartago y Milevi para juzgar a Pelagio y Celestio: el obispo romano les había acusado de dar crédito a acusadores muy poco fiables y de haber dado validez a falsos testimonios. Honorio, sin embargo, remarca la corrección del juicio y su sentencia (*constat ... iusta sententiae examinatione damnatos*). Desde nuestro punto de vista, ello confirma que el rescripto imperial del 30 de abril tomó como base las resoluciones africanas, negando tácitamente toda validez a la revisión del proceso por Zósimo.

(12) Coll. Qvesn. 14, c. 491B.

Aquitania señala que Constancio, un antiguo *uicarius* convertido al ascetismo, fue agredido —y elevado a la categoría de *confessor*— por una *factio* pelagiana, como represalia por su decidida oposición a la causa de Pelagio [13]. Con una interpretación totalmente distinta de los hechos, Julián de Eclana, el principal defensor de la teología pelagiana tras su definitiva condena por Zósimo, acusa a los africanos de haber dividido a Italia en *factiones* y de haber comprado al pueblo bajo de Roma para provocar tumultos antipelagianos en la *Vrbs* [14]. Julián afirmó que en estos tumultos participaron también monjes y, lo que es más significativo, miembros del clero romano [15]. De esta afirmación de Julián creemos posible inferir que lo que subyacía en los tumultos de Roma era una fuerte división del clero de su iglesia respecto a la causa de Pelagio y al posicionamiento que, ante la misma, había adoptado Zósimo [16].

Desde nuestro punto de vista, estos hechos explican en buena medida el sentido de la intervención imperial en la controversia. Condenar al pelagianismo era, en cierto modo, la solución menos traumática para el orden social, porque las tesis de Pelagio carecían de verdadero arraigo entre el pueblo cristiano, más allá de los aristócratas romanos a los que el monje bretón había destinado sus escritos parenéticos [17] y de los clérigos que simpatizaban con sus opiniones. El mismo Agustín recordaba a Julián de Eclana su incapacidad para movilizar a las masas en defensa de sus ideas [18]. Por el contrario, los sectores del clero romano opuestos a Pelagio —y, si hemos de creer a Julián, también los agentes de la Iglesia africana en Roma— habían conseguido provocar *seditiones* populares en la *Vrbs* contra los defensores de la causa pelagiana; estas *seditiones*, debidamente instrumentalizadas por los legados de Aurelio de Cartago en la corte de Rávena, habrían mostrado a Honorio los perniciosos efectos de las ideas pelagianas sobre el orden social y la paz de la Iglesia. En la legislación antiherética del período de la dinastía teodosiana,

---

(13) PROSP., *Chron.*, a. 418. Ésta es la única noticia que poseemos sobre este Constancio, *uide PLRE*, II, p. 318, *Constantius* 3.

(14) IVLIAN., *Ad Florum*, *apud* AVG., *C. Iulian. op. imperf.* 3, 35; ID., *Ad Florum*, *apud* AVG., *C. Iulian. op. imperf.* 1, 74. *Cf.* igualmente ID., *Ad Florum*, *apud* AVG., *C. Iulian. op. imperf.* 1, 41; ID., *Ad Florum*, *apud* AVG., *C. Iulian. op. imperf.* 2, 1; ID., *Ad Florum*, *apud* AVG., *C. Iulian. op. imperf.* 2, 3.

(15) *Cf.* AVG., *C. Iulian.* 2, 10, 37.

(16) La división provocada por la causa pelagiana en el clero romano está bien atestiguada. Conocemos la existencia de clérigos romanos simpatizantes de Pelagio ya bajo el pontificado de Inocencio (AVG., *Epist.* 177, 2), algunos de ellos tan influyentes como el presbítero Sixto —futuro papa Sixto III—, quien era considerado el *patronus* del monje bretón en Roma (ID., *Epist.* 191, 1). Por otra parte, en la Iglesia romana no faltaban acérrimos opositores al pelagianismo y a sus corifeos, como aquellos *fratres* romanos de los que habla Agustín quienes, tras la absolución de Pelagio y Celestio por Zósimo, hicieron acopio de escritos pelagianos de los que servirse para incriminar nuevamente a los recién absueltos (ID., *Pecc. orig.*, 24).

(17) *Vide* BROWN (1968) 93-114; SALAMITO (2005) 29-165.

(18) AVG., *C. Iulian. op. imperf.* 1, 10.

la herejía es presentada a menudo como causa de tumultos y de la división de la sociedad en *factiones* [19]. Que ello hubiera acontecido en Roma habría convencido a Honorio del carácter herético de las ideas de Pelagio.

Por otra parte, para entender el sentido de la intervención imperial en esta controversia hay que tener presente que, a las puertas de un grave conflicto doctrinal y eclesiológico entre las iglesias africana y romana, la unidad de acción y la coherencia en la defensa de una posición firme respecto a las tesis pelagianas demostradas por los obispos africanos contrastaban vivamente con la imagen de un clero romano dividido tras el cambio radical del posicionamiento adoptado por Zósimo respecto a su antecesor Inocencio.

Tal era, a grandes rasgos, el *status quaestionis* de la controversia pelagiana cuando la corte imperial, el 30 de abril de 418, emite su *rescriptum* sobre la causa de Pelagio y Celestio al prefecto del pretorio de *Italia*, *Africa* y el *Illiricum*, Junio Quarto Paladio [20]. El rescripto, como ya hemos señalado, asume la interpretación que de la causa de Pelagio y Celestio defendía la Iglesia africana: ambos son considerados los jefes-portavoces de un dogma abominable que se opone a la disciplina apostólica y a la doctrina evangélica, y se propone destruir la fe que, según el texto del rescripto, todos los obispos de la Iglesia interpretan con absoluta claridad y en pleno acuerdo *(cum sit absoluta sanctorum apicum claritas, ac dilucide quid sequi uniuersitas debeat explanans)* [21]. Esta frase plantea problemas de interpretación si consideramos las discrepancias entre las iglesias africanas y Roma en torno a la ortodoxia de las ideas de Pelagio y Celestio, pero desde nuestro punto de vista en ella subyace la voluntad de la corte imperial de acabar, en el ejercicio de su autoridad, con esta división: afirmando la existencia de un supuesto consenso universal en torno al carácter herético de la teología pelagiana, y con su clamoroso silencio respecto a las discrepancias del obispo romano en este punto, el emperador hacía saber a Zósimo que había asumido el rol de árbitro, o quizás mejor de juez supremo, en la controversia, y que se había decantado del lado africano.

El rescripto de Honorio despliega contra los pelagianos todo el arsenal retórico al servicio de la denigración del hereje habitual en la legislación antiherética desde época teodosiana [22]. Pero mayores y muy significativas particularidades presenta el documento en su parte dispositiva: se ordena la expulsión de Roma de Pelagio y Celestio, jefes de la facción pelagiana; pero,

---

(19) Escribano (2006) 494.
(20) Sobre Paladio, ver *PLRE*, II, pp. 822-824, *Fl. Iunius Quartus Palladius* 19.
(21) Coll. Qvesn. 14, cc. 490B-492A.
(22) Sobre la caracterización del hereje en la legislación de época teodosiana, *uide* Escribano (2006) 475-498.

además, se da plena libertad a cualquier individuo para denunciar a quien profesara ideas pelagianas ante un tribunal público, el cual, tras probar la veracidad de las acusaciones, debía condenar a los herejes a la pena de exilio *(a quibuscunque iubemus corripi, deductosque ad audientiam publicam promiscue ab omnibus accusari: ita ut probationem conuicti criminis stylus publicus insequatur, ipsis inexorati exsilii deportatione damnatis)* (23). Si nuestra interpretación es correcta y en este pasaje *audientia publica* puede entenderse en el sentido de 'juicio presidido por un tribunal público (civil)', en oposición a *episcopalis audientia*, esta ley, que concedía a los tribunales públicos la facultad de juzgar causas relativas a la fe, supondría una notable ruptura con el teórico marco de relaciones Iglesia-Estado vigente en época de la dinastía teodosiana. La intervención del poder civil en las controversias religiosas era ampliamente aceptada por la jerarquía cristiana, pero los obispos consideraban que debía corresponder a los tribunales episcopales juzgar causas *de fide*, mientras que el Estado debía limitarse a dar cumplimiento a las penas públicas previstas contra los herejes (24). Este principio jurisdiccional había sido asumido por el poder imperial: una ley del año 399 establecía que era exclusiva competencia episcopal juzgar aquellas causas relativas a la religión (25). Desde nuestro punto de vista, el rescripto de Honorio rompía con este teórico ordenamiento jurisdiccional: el caso de Pelagio y Celestio podría, en cierto modo, considerarse como ya sentenciado por los tribunales episcopales —tras su condena por los concilios africanos y por Inocencio I en 416-417— aunque, eso sí, sólo si se consideraba nula su posterior absolución por Zósimo; de hecho, el rescripto no prescribe que los dos heresiarcas sean llevados ante un tribunal sino, simplemente, que se ejecute sobre ellos una sentencia de culpabilidad. Pero el caso de todos aquellos otros individuos que pudieran ser acusados de profesar ideas pelagianas es considerado competencia de tribunales públicos, quienes deberían juzgar su ortodoxia o heterodoxia y dictar la sentencia correspondiente.

A nuestro juicio, esta excepcionalidad sólo puede entenderse si consideramos que, pese a que el rescripto se dirige al prefecto del pretorio de *Italia*, *Africa* y el *Illiricum*, y en él se afirma la existencia de seguidores de Pelagio en otros lugares además de en Roma (26), es particularmente la situación en la *sacratissima Vrbs* la que focaliza su atención. Debemos recordar que el obispo romano, Zósimo, había absuelto del cargo de herejía a Pelagio y a Celestio, a aquellos a los que el rescripto expulsa de la ciudad como autores

(23) COLL. QVESN. 14, c. 492B.
(24) Así lo afirma, por ejemplo, AVG., *C. Iulian. op. imperf.* 2, 103.
(25) COD. THEOD. 16, 11, 1 (399): *quotiens de religione agitur, episcopos conuenit agitare.*
(26) COLL. QVESN. 14, c. 491B.

del *dogma exsecrandum*. Pensamos que, remitiendo el caso de los otros seguidores de las tesis pelagianas a los tribunales públicos, Honorio pretendía hacer saber a Zósimo que había sido privado de la competencia para juzgar estas causas. A continuación retomaremos y ampliaremos esta hipótesis interpretativa.

El rescripto de Honorio plantea al investigador, al menos, tres interrogantes: sus disposiciones ¿fueron aplicadas? ¿eran realmente aplicables y fueron concebidas para ser aplicadas? Y, de no ser así, ¿cuál era, en realidad, su objetivo último?

Podemos responder a la primera cuestión con relativa seguridad. Que el rescripto honoriano no fue aplicado lo probaría el hecho de que, antes de finales de este mismo año 418, el *patricius* Constancio dirige una carta al prefecto de Roma, Volusiano, para instarle al cumplimiento de las medidas antipelagianas dispuestas en la ley de Honorio [27]. Pero la mera aplicabilidad del rescripto en el momento en que fue promulgado puede ser razonablemente cuestionada: ¿cómo, en base a qué precisa definición de la recta fe, iba un tribunal público a determinar la ortodoxia o heterodoxia de las ideas profesadas por un sujeto denunciado por "pelagianismo"? Ciertamente, el rescripto de Honorio contenía una breve definición de dos tesis pelagianas que debían ser consideradas contrarias a la *lex* sagrada [28], pero señalaba igualmente que existían muchas otras ideas que, aunque no podían ser recogidas en el cuerpo de la ley, debían ser igualmente castigadas [29]. En este sentido, hay que tener presente que la mayor parte de las leyes antiheréticas del periodo de la dinastía teodosiana se orientan a incentivar a los magistrados públicos a la represión de grupos heréticos que poseían una estructura jerárquica propia y celebraban sus asambleas litúrgicas de manera paralela a las de la Iglesia nicena; su situación al margen de la Gran Iglesia protegida por el emperador, por tanto, era fácilmente perceptible para un magistrado público, siempre con la colaboración del episcopado católico. No era éste en modo alguno el caso de los pelagianos de Roma: los seguidores de Pelagio jamás aspiraron a constituir una Iglesia propia, bastantes de ellos pertenecían al clero de la *Sedes Petri* y, de hecho, Pelagio y Celestio estaban aún en comunión con su obispo, Zósimo.

Si, como pensamos, las disposiciones del rescripto de Honorio eran, inicialmente, de difícil aplicación, debemos preguntarnos si no era otro su ver-

---

(27) Coll. Qvesn. 19, cc. 499C-500B. Sobre la cronología de esta carta —mayo-diciembre de 418—, *uide* Chastagnol (1956) 241-245; Aubineau (1967) 237; Wermelinger (1975) 198, n. 306.

(28) Coll. Qvesn. 14, cc. 490B-491A.

(29) Coll. Qvesn. 14, cc. 491A-491B.

dadero objetivo. Desde nuestro punto de vista, esta ley imperial debe entenderse como la declaración oficial de que, en el incipiente conflicto entre las iglesias africana y la romana sobre el caso de Pelagio y Celestio, la corte imperial había decidido tomar partido por las primeras. El rescripto se propondría forzar a Zósimo a alinearse con el punto de vista de los africanos y obligar, bajo la amenaza del terror, a los clérigos del "partido pelagiano" en Roma a renunciar a su apoyo a la causa pelagiana. La ley imperial suponía un duro golpe a las aspiraciones del obispo romano de ver reconocida su primacía sobre la Iglesia católica: contra la pretensión de Zósimo de haber dictado, con su absolución de Pelagio y Celestio, una sentencia definitiva e inapelable, y vinculante para toda la Cristiandad, el rescripto asumía, por el contrario, que el juicio de los obispos africanos sobre los dos encausados era la auténtica expresión de la opinión católica, que Zósimo no podía sino acatar. Por otra parte, el texto de la ley honoriana parece cuidadosamente estudiado para amedrentar a los miembros filopelagianos del clero romano: se caracteriza a los defensores del pelagianismo recurriendo al vocabulario ultrajante del que la cancillería imperial se servía para provocar la exclusión y el aislamiento social del hereje; y se concede plena libertad a cualquier individuo para denunciar a un clérigo sospechoso de pelagianismo ante un tribunal público [30], dejando en suspenso en este punto una anterior ley de Honorio que remitía las causas judiciales que concernieran a clérigos a la *episcopalis audientia* y trataba de regular las condiciones bajo las cuales se podía presentar una denuncia contra un miembro del clero católico [31].

Si, tal y como creemos, éstos eran los objetivos últimos del rescripto imperial, podemos afirmar que su éxito fue incontestable. De acuerdo con Julián de Eclana, el definitivo cambio de posicionamiento de la Iglesia romana en la controversia —la condena por Zósimo, en junio de 418, de las tesis pelagianas y de sus autores— habría sido consecuencia de la coacción y de la amenaza del terror [32]. Pero como tantas otras veces en la historia de la Iglesia, las protestas contra la intervención del Estado en esta controversia religiosa serán formuladas únicamente por el partido perdedor. Tras la definitiva retractación de Zósimo, las fuentes católicas presentarán la condena eclesiástica de la herejía pelagiana como el resultado de la estrecha colaboración entre la Iglesia africana y la *auctoritas* del obispo romano, reduciendo el papel del Estado al de simple y fiel ejecutor de las resoluciones consensuadas por la Iglesia [33].

---

(30) COLL. QVESN. 14, c. 492A-B.
(31) COD. THEOD. 16, 2, 41 (412).
(32) IVLIAN., *Epist. ad Rufum*, *apud* AVG., *C. Pelag.* 2, 5.
(33) Ejemplo de ello es la presentación que Próspero de Aquitania hace del desarrollo de la controversia pelagiana en su *Carmen de ingratis* (PROSP., *Carm. de ingrat.*, vv. 72-78).

De este modo, tratarán de silenciar que la suerte de Pelagio y Celestio se decidió, en última instancia, en el rescripto de Honorio del 30 de abril de 418. Esto es, en un genuino acto de cesaropapismo.

Referencias bibliográficas

Aubineau, M. (1967), "Photius, Bibliothèque: *codex* 53 sur les Pélagiens", *RPh* 93, 232-241.

Brown, P. (1968), "Pelagius and his Supporters: Aims and Environment", *JThS* 19, 93-114.

Chastagnol, A. (1956), "Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire", *REA* 58, 241-253.

Duval, Y.-M. (1978), "Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du concile de Rimini à la répression pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse", *REAug* 24, 243-271.

Escribano, M.V. (2006) "La imagen del herético en la *constitutio* XVI, 5, 6 (381) del *Codex Theodosianus*", en Conde Guerri, M.E.; González Fernández, R.; Egea Vivancos, A. (coords.), *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Homenaje al profesor Antonino González Blanco.* In maturitate aetatis ad prudentiam (*Antigüedad y cristianismo*, 23), Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia, 475-498.

Lamberigts, M. (1992), "Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus", *Augustiniana* 42, 311-330.

Lamberigts, M. (2005) "Cooperation of Church and State in the Condemnation of the Pelagians: The Case of Zosimus", en Hettema, T.L. y Van der Kooij, A. (eds.), *Religious Polemics in Context. Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden, 27-28 April 2000*, Assen, Royal Van Gorcum, 363-375.

Salamito, J.M. (2005), *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.

Wermelinger, O. (1975), *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart, Anton Hiersemann.

Wermelinger, O. (1989), "Staatliche und kirchliche Zwangmassnahmen in der Endphase des pelagianischen Streites", en Giunta, F. (ed.), *Agostino d'Ippona. Quaestiones disputatae (Palermo, 3-4 dicembre 1987)*, Palermo, Edizioni Augustinus, 75-100.

Chiese e ville tra IV e VI secolo: legislazione papale e dati archeologici

Carla SFAMENI

Faltan datos autora

PREMESSA

'Una villa che abbia una chiesa è simile al Paradiso di Dio' [1]. Così Giovanni Crisostomo, in un'omelia scritta nel 400 d.C., cercava di convincere i *possessores* cristiani a realizzare chiese nelle loro proprietà con la stessa cura con cui vi realizzavano terme ed altri edifici per la loro residenza: il vescovo di Costantinopoli, dunque, attraverso una serie serrata di argomentazioni, consigliava, incitava e persino 'ordinava per legge' che nessuno possedesse una proprietà priva di una chiesa. Tale chiesa doveva servire a condurre le anime dei contadini alla salvezza: come i contadini coltivavano le terre dei proprietari, infatti, così questi avevano il dovere di "coltivare" le anime dei contadini per condurle in cielo. Il vescovo si appellava inoltre alla vanità dei *possessores*, ricordando loro come la costruzione di una chiesa avrebbe contribuito enormemente a conservarne nel tempo la memoria, allo stesso modo degli splendidi sepolcri spesso realizzati nelle loro tenute [2].

A questa fonte, particolarmente esplicita nel sottolineare il ruolo dei proprietari terrieri nella fondazione di chiese nelle loro tenute come mezzo di cristianizzazione delle campagne, si può accostare una documentazione abbastanza ricca circa la realizzazione di edifici di culto di diverso genere in contesto rurale per iniziativa dei proprietari. È noto infatti che Sulpicio Severo nel 390 circa si ritirò nella sua villa di *Primuliacum* nei pressi di Tolosa dove

(1) Ioann. Chr., *Hom. in Acta Apost*. XVIII (*PL* LX, coll. 147-150).
(2) Per un'analisi del brano si veda Chavarría Arnau (2006) 226-227.

fece costruire due basiliche ed un battistero [3]. Nello stesso periodo il suo amico e corrispondente Paolino si trasferì a Nola e nei suoi possedimenti fondò monasteri e chiese dedicandosi alla vita ascetica ed al culto di San Felice [4]. Sant'Agostino e Santa Melania fondarono monasteri nelle proprie tenute, in particolare a Tagaste in Africa [5]. Gregorio di Nissa attesta la presenza di una cappella dedicata ai martiri presso la villa del suo amico Adelfio a *Vanota*, un'ignota località della Galazia [6]. Per quanto riguarda l'Italia, in particolare, L. Pietri ha recensito tutte le notizie di fondazioni private datate tra il 396 e il 603 [7]: si tratta in prevalenza di *monasteria* (19), ma anche di *ecclesiae* (7), *oratoria* (10), *basilicae* (10) e *xenodochia* (6). Sulla base della documentazione letteraria, di cui si è fornito solo qualche esempio, si è dunque spesso sostenuto che i *possessores* privati abbiano avuto, nel corso del IV e V secolo d.C., un ruolo rilevante nel processo di cristianizzazione delle campagne nelle diverse regioni del mondo romano [8]. L'esistenza di una ricca serie di testimonianze relative a disposizioni di pontefici e vescovi volte a regolare le fondazioni di oratori, chiese e battisteri da parte di privati all'interno delle loro proprietà, costituirebbe allora una prova ulteriore del ruolo svolto dai proprietari nella diffusione del Cristianesimo nelle campagne. Tali testimonianze, relative soprattutto al V-VI secolo, sarebbero così la dimostrazione di un fenomeno ampiamente diffuso, le cui origini andrebbero ricercate nel corso del IV secolo [9].

Le indicazioni ricavabili dalle fonti storiche, però, non trovano pieno riscontro nella documentazione archeologica per quanto riguarda la datazione degli edifici di culto cristiano presenti nelle ville tardoantiche. Esiste cioè il problema di determinare se, quando venne realizzato l'edificio di culto cristiano, la villa fosse ancora in funzione come edificio di carattere residenziale, oppure fosse già stata abbandonata: nel primo caso, infatti, sarebbe possibile attribuire la costruzione della chiesa all'iniziativa del proprietario mentre, nel secondo, si tratterebbe soltanto del riuso di strutture già esistenti. I dati di scavo non permettono, in molte occasioni, di risolvere la questione in maniera definitiva e così, secondo A. Chavarría Arnau, l'evangelizzazione delle campagne da parte degli aristocratici *possessores* costituirebbe un vero e proprio "mito storiografico", soprattutto in regioni come la penisola iberica dove, nella mag-

(3) PAUL. NOL., *Epist.* 30, 31, 32 (402 – 404). PIETRI (2005) 235-242.

(4) Nelle stesse lettere, indirizzate a Sulpicio Severo, Paolino descrive le costruzioni che sta realizzando a Nola e a Fondi.

(5) AUG., *Epist.* 83; *Vita Mel.* 21-22.

(6) GR. NYSS., *Ep.* 20.

(7) PIETRI (2002).

(8) Tra gli ultimi si vedano: LÓPEZ QUIROGA (2005); MARTÍNEZ TEJERA (2006); BOWES (2007).

(9) Tali testimonianze verranno analizzate nel corso dell'esposizione.

gior parte dei casi, le chiese sarebbero state realizzate solo a partire dal VI secolo nell'area di ville che avevano perso la loro funzione di tipo residenziale [10].

La documentazione letteraria: la legislazione papale e le disposizioni dei Concili

Papa Gelasio I (492-496), in un'epistola del 494, rivolgendosi a tutti i vescovi della Lucania, dei Bruzi e della Sicilia, proibisce di dedicare *basilicas noviter institutas* senza il permesso del papa [11]. Nella lettera 25 ribadisce inoltre che *sine summi pontificis auctoritate ecclesiam conditam non posse dedicari* [12]. Nell'epistola 33 (495-496), rivolgendosi al vescovo di Sora, gli fa presente che Magetia, *spectabilis femina* cristiana di Sora, gli aveva chiesto l'autorizzazione per fondare un oratorio nelle sue terre in Campania e per seppellire i suoi familiari. Il papa, accordando l'autorizzazione, chiede al vescovo di permettere questa fondazione e di accettare che si celebrino gli uffici per i defunti escludendo altri servizi liturgici [13]. Nelle lettere 34 e 35 il pontefice elabora quindi una vera e propria procedura da seguire per poter consacrare un oratorio fondato da privati: in primo luogo, il fondatore doveva presentare al papa una petizione ufficiale in cui richiedeva che il vescovo diocesano consacrasse il proprio oratorio; il vescovo doveva poi accertarsi che la fondazione appartenesse alla propria diocesi e doveva ricevere dal fondatore una donazione per il clero. Il pontefice precisava infine che il fondatore dell'oratorio o della chiesa non poteva rivendicare su di essa nient'altro che il diritto di accedervi, comune a tutti i cristiani [14].

La formula della petizione è conservata nel *Liber diurnus romanorum pontificum* [15] insieme alla risposta del pontefice: il fondatore che in un proprio *praedium*, *sumpto proprio,* avesse costruito una basilica e desiderasse consacrarla a santi e martiri, per ottenere l'autorizzazione doveva offrire una dote per l'illuminazione e il sostentamento della servitù e promettere di non rivendicare su di essa alcun diritto se non quelli condivisi da tutti gli altri cristiani. Il papa quindi concedeva che fosse consacrato un oratorio fondato da qualcuno *pro sua devotione* a patto che il vescovo verificasse l'appartenenza della fondazione alla propria diocesi, constatasse che non vi fosse stata realizzata

(10) Chavarría Arnau (2006).
(11) Gel., *Epist.* 14.
(12) Gel., *Epist.* 25. Per un'analisi della legislazione papale si vedano almeno Violante (1982) 983-1004 e Pietri (2002) 255-261.
(13) Gel., *Epist.* 33.
(14) Gel., *Epist.* 35.
(15) *LD*, 83-84, 186, 271-272.

alcuna sepoltura e percepisse la legittima donazione. Si stabiliva inoltre che nella chiesa non potesse essere realizzato un battistero e che non vi dovesse risiedere stabilmente un sacerdote: per le funzioni religiose si sarebbe dovuto chiedere l'intervento di un presbitero mandato direttamente dal vescovo. Rispetto alla formula di Gelasio, dunque, il *Liber Diurnus* introduce alcune novità che rendono più restrittiva la consacrazione di oratori privati, come il divieto di costruzione di un battistero e della residenza stabile di un presbitero. Le stesse proibizioni si ritrovano nella legislazione di papa Pelagio I (556-561) che, pur riprendendo sostanzialmente la procedura già stabilita da Gelasio, ne precisa alcuni punti. Nell'epistola 86, del marzo del 561, infatti, il pontefice informava il vescovo siciliano Eleuterio, forse di Siracusa, che un privato *pro sua devotione* aveva costruito un oratorio in una sua proprietà e desiderava che il vescovo lo consacrasse ad un santo (16). Il papa accordava il permesso a patto che il vescovo si fosse preventivamente accertato che la chiesa non contenesse sepolture e appartenesse alla sua diocesi e richiedesse al fondatore di effettuare una donazione (17). Il pontefice stabiliva inoltre che nell'oratorio si potessero soltanto celebrare messe private richiedendo di volta in volta al vescovo la presenza di un sacerdote, mentre vietava la costruzione di un battistero. La stessa formula è ribadita a proposito della fondazione di un oratorio che un tale Vindimio voleva fosse consacrato in un monastero da lui stesso realizzato (18). La formula di Pelagio I viene dunque utilizzata anche da papa Gregorio Magno in molteplici occasioni (19). In una lettera indirizzata a Castorio, vescovo di Rimini, ad esempio, il papa fa presente la richiesta di una illustre donna, Timotea, che aveva edificato per sua devozione, in un suolo di sua proprietà, un oratorio, di cui chiedeva la consacrazione (20). Il papa l'accordava a patto che il vescovo verificasse l'appartenenza alla sua giurisdizione e l'assenza di sepolture, ricevesse un'adeguata donazione e proibisse che si costruisse un battistero e che la messa fosse celebrata da altri sacerdoti eccetto che da un presbitero inviato dal vescovo stesso. La stessa formula ricorre in molte altre lettere: cambiano soltanto le offerte delle donazioni che possono essere in denaro o in natura, costituite cioè da animali, terreni, utensili e oggetti di vario tipo (21).

Malgrado le proibizioni ribadite dai papi circa la fondazione di battisteri in contesti privati, nel *Liber diurnus* esistono delle formule di richiesta e di ri-

(16) PEL., *Epist.* 86.
(17) Si veda Violante (1982) 992-994.
(18) PEL., *Epist.* 86.
(19) Si vedano VIOLANTE (1982) 1000-1003; PIETRI (2002) 260.
(20) GREG. M., *Epist.* II, 11. Si veda RECCHIA (1996-99) 1, 289-291.
(21) GREG. M., *Epist.* IX, 58, 72, 166, 181; XIII, 16. RECCHIA (1996-99) 3, 190-191, 209-210, 370-371, 392-393; RECCHIA (1996-99) 4, 242-243.

sposta per la consacrazione di battisteri privati [22]. In questo caso il fondatore non prometteva di rinunciare ai propri diritti ma soltanto di rimanere in un fondo che lui stesso aveva donato alla Chiesa. Secondo C. Violante, inizialmente, il papa avrebbe voluto impedire le fondazioni di battisteri privati ma, in seguito, rendendosi conto che ciò non era più possibile, avrebbe cercato di fornire delle regole per la loro consacrazione [23].

La documentazione relativa alle disposizioni dei papi per quanto riguarda l'Italia può essere arricchita ed integrata con le testimonianze dei concili relative ad altre regioni dell'impero romano.

In particolare, per quanto riguarda la Spagna, il primo riferimento a riunioni religiose nelle ville si trova nei canoni 2 e 4 del Concilio di Saragoza (380) nei quali si proibiva che in tempo di quaresima o prima dell'epifania si disertassero le chiese, nascondendosi nella propria casa o risiedendo nelle ville, per evitare lo svolgimento di riunioni in cui si potessero perpetuare riti 'superstiziosi'. Queste prescrizioni potevano essere motivate dalle pratiche dei gruppi priscillianisti ma non c'è alcun riferimento a chiese o cappelle rurali, soltanto ad ambienti domestici [24]. Nel canone 5 del Concilio di Toledo I (397-400) si menziona invece esplicitamente l'esistenza di chiese *in castello, aut vico, aut villa*, mentre il canone 9 ammette la possibilità di celebrazioni liturgiche in ambito rurale, sebbene in presenza del vescovo, del presbitero o del diacono [25]. In nessun caso, però si parla chiaramente di fondazioni private di chiese in contesto rurale prima del Concilio di Braga II (572), che nel canone 5 stabilisce che il vescovo non debba esigere nulla per la consacrazione della basilica, come se fosse dovuto, anche se può accettare quanto viene offerto. L'unico obbligo per il fondatore è quello di fornire la basilica di una dote ratificata per iscritto che debba servire all'illuminazione ed il sostentamento di quanti debbano prestare servizio nella chiesa. Il canone 6, inoltre, precisa che non si deve consacrare un oratorio costruito non per fede ma per desiderio di ricchezza, cioè per dividersi i proventi con il clero [26]. Nel canone 33 del concilio di Toledo IV (633) si parla ancora di fondazioni private di basiliche da parte dei fedeli [27]. Sembra dunque che lo sviluppo della vita cristiana in contesto rurale abbia obbligato la gerarchia ecclesiastica ad assicurare l'organizzazione e la dipendenza dal vescovo urbano [28].

---

(22) *LD* 92, 192, 284.
(23) Violante (1982) 999.
(24) Sotomayor (1979) 238-241.
(25) Le fonti che pure fanno riferimento a numerosi aristocratici profondamente cristiani, non riferiscono della costruzione di edifici di culto nelle loro proprietà rurali: si veda Chavarría Arnau (2006) 205- 208.
(26) Vives (1963) 83.
(27) Vives (1963) 204.
(28) Sotomayor (1982) 641.

Per quanto riguarda la Gallia soltanto il Concilio di Agda (506) affronta la questione della presenza di oratori *in agro* extra rispetto alle parrocchie e cerca di regolamentarli. Vengono così distinte chiaramente due categorie di edifici di culto "*in rure*" dallo statuto differente, perché solo nella *parrochia* l'assemblea del popolo cristiano risulta legittima e regolare (*conventus legitimus ordinariusque*) [29]. Dal testo del concilio di Orleans (541) si ricava che il fondatore di un oratorio nella sua proprietà doveva presentare al vescovo una domanda per la consacrazione, anche se non ci sono le regole restrittive della legislazione papale: non è mai proibita, ad esempio, la realizzazione di tombe ma si chiede soltanto che il proprietario assicuri alla sua fondazione rendite sufficienti al proprio mantenimento [30]. In Gallia i padri conciliari si sforzano di apportare, caso per caso, rimedi a situazioni conflittuali e a poco a poco le loro decisioni vengono a costituire un piccolo *corpus* legislativo che si applica ad un territorio più o meno vasto [31], sebbene questi canoni non si possano paragonare alla legislazione più coerente ed autoritaria promulgata nello stesso periodo dai pontefici romani. Tuttavia le soluzioni proposte hanno lo stesso obiettivo di sottomettere al controllo della Chiesa le fondazioni private, probabilmente con esiti diversi a seconda degli specifici contesti.

L'analisi della documentazione citata, a cui si deve aggiungere una ricca serie di testimonianze circa le fondazioni di edifici di culto da parte di privati nelle loro ville o circa l'utilizzo delle ville stesse come luoghi di ritiro spirituale [32], sembra mostrare che l'atteggiamento delle gerarchie ecclesiastiche a proposito del ruolo da assegnare ai privati nel processo di evangelizzazione delle campagne sia mutato nel corso del tempo e a seconda dei contesti.

Da una parte, infatti, la fondazione di edifici di culto da parte di privati era sollecitata e promossa dalla Chiesa: oltre al brano di Giovanni Crisostomo con cui abbiamo aperto queste pagine, si possono ricordare le parole di Gregorio Magno: 'Come costruite devotamente luoghi terreni in onore dei santi, così affrettatevi a garantirvi una dimora insieme a loro' [33]. Da una serie di leggi del *Codex Theodosianus* e dai Canoni del Concilio di Elvira si hanno conferme del fatto che i proprietari erano considerati responsabili della fede dei lavoratori che risiedevano nella proprie tenute; è quindi probabile che dovessero prov-

(29) Concilio di Agda, canone 21: PIETRI (2005) 239.
(30) Concilio di Orleans, canone 33: PIETRI (2005) 239-240.
(31) PIETRI (2005) 237.
32) Oltre alle fonti citate all'inizio di questo lavoro, ci sia consentito rimandare a SFAMENI (2006) 243-284.
(33) GREG. M., *Epist.,* 11, 5: *sicut religiosa devotione terrena sanctorum honoribus loca construitis, sic quoque cum eis mansionem vobis procurare festinetis*. RECCHIA (1996-99) 4, 28-29.

vedere a realizzare delle strutture per il culto [34]. La chiesa poteva pertanto costituire uno dei tanti servizi offerti dal *dominus* agli abitanti della villa e della tenuta circostante [35], come dimostrerebbe il caso di *Flavius Valila* che nella sua proprietà, la *massa Cornutiana*, accanto al proprio *praetorium* fece costruire una chiesa destinata alla popolazione della zona [36]. D'altro canto, però, la Chiesa aveva la necessità di regolamentare le fondazioni dei privati che spesso tendevano a sfuggire al suo controllo. La fondazione di un oratorio o di una chiesa poteva servire a dare ulteriore prestigio alle residenze rurali degli aristocratici [37]. Costoro, inoltre, volevano mantenere una certa autonomia nelle proprie tenute anche per la necessità di continuare ad esercitare il controllo amministrativo delle entrate del territorio, forse cercando anche di sottrarsi al controllo dei vescovi sulle offerte effettuate dai fedeli [38]. Ciò non poteva essere tollerato dalle gerarchie ecclesiastiche e da qui il proliferare di leggi sempre più restrittive sulla fondazione di oratori e basiliche private.

La documentazione archeologica

La documentazione archeologica, pur essendo sempre più ricca, non permette di chiarire le prime fasi di questo processo, dal momento che è assai difficile poter accertare i casi di edifici di culto cristiano costruiti nella fase in cui le strutture delle ville mantenevano una funzione residenziale. Non bisogna dimenticare, inoltre, che, come per i contesti urbani, i primi oratori potevano essere ospitati in alcune sale degli edifici distinte dagli altri ambienti della dimora solo per gli elementi di arredo liturgico, oggi scomparsi [39]. Per quanto riguarda invece complessi monumentali ben definiti, in Italia si possono innanzitutto menzionare i casi delle ville di Palazzo Pignano in Lombardia e di San Giusto in Puglia: a Palazzo Pignano, sembra che il battistero scavato sotto la pieve di San Martino si possa associare ad un edificio residenziale che subisce una profonda trasformazione nel corso del V secolo: ciò potrebbe segnare la trasformazione della villa in una sede vescovile, o semplicemente attestare uno di quei casi di fondazioni di battisteri nelle ville segnalati anche dalla legislazione papale [40]. A San Giusto, invece, nel corso del V secolo, ven-

---

(34) *Cod. Theod.* 16, 5, 14; 21; 40; 46; *Elvira*, canoni 40, 41, 49. Le leggi del libro 16 del *Codex Theodosianus*, inoltre, proibivano le pratiche di carattere eretico o i sacrifici nelle proprietà private.

(35) Vera (1999) 1019.

(36) *Liber Pont.* 116. Si veda Vera (1999) 1019 e nota 112.

(37) Brogiolo-Chiavarria (2003) 29.

(38) Ripoll-Arce (2000) 107-108; Brogiolo-Chavarría (2003) 29.

(39) Sul problema in generale e su alcuni esempi documentati archeologicamente si veda Baldini Lippolis (2001) 66-67.

(40) Massari-Roffia-Bolla-Caporusso (1985).

gono costruite due grandi basiliche e un battistero nell'area di una villa che ha definitivamente perso il suo carattere residenziale per trasformarsi, con ogni probabilità, in una sede vescovile rurale [41]. Nella maggior parte degli altri contesti noti in Italia, sembrerebbe che le strutture per il culto siano state realizzate nell'ambito di costruzioni in stato di abbandono [42]. È il caso, ad esempio, di San Gervasio di Centallo, in Piemonte [43], di Mola di Monte Gelato (Mazzano Romano) nel Lazio [44], di San Pietro di Tolve [45], e di Melfi, località Leonessa, in Basilicata [46]. Si tratta evidentemente di un fenomeno relativo all'utilizzo di strutture preesistenti per la costruzione di nuovi edifici [47]. Anche numerose pievi gardesane, tra cui quella di Manerva, sorgono nell'area di ville romane, ma ciò indica 'soltanto una generale continuità dell'insediamento e non ha altre implicazioni' [48]. A Sizzano, in provincia di Novara, è stato invece individuato un oratorio inserito nelle strutture di una villa ancora in uso [49]. Anche per l'oratorio di S. Serotino in Abruzzo, successivamente trasformato in chiesa pievana, è stato ipotizzato un collegamento con le strutture ancora in funzione di una villa [50]. Non è possibile determinare tuttavia se al momento della realizzazione degli edifici di culto le ville fossero ancora utilizzate come tali o avessero cambiato funzione dando luogo a forme meno accentrate di insediamento.

In tutte le province dell'impero romano, a fronte di innumerevoli esempi di chiese realizzate nell'ambito di ville dopo il loro abbandono, pochi edifici di culto possono essere attribuiti con sicurezza alla stessa fase d'uso delle strutture residenziali. L'esempio forse più famoso è rappresentato dalla villa di Lullingstone (Kent) in Britannia [51], dove, nella seconda metà del IV secolo, venne realizzata una cappella, caratterizzata dalla presenza di affreschi sulle pareti: sulla parete occidentale era disposta una fila di sei figure di oranti inserite tra pilastri che probabilmente rappresentavano il proprietario della casa e la sua famiglia, mentre nella parete meridionale era raffigurato un mono-

(41) VOLPE (1998).

(42) Sul riuso degli edifici antichi per la costruzione di luoghi per il culto cristiano con riferimento alla situazione italiana, si vedano CANTINO WATAGHIN (1998); CANTINO WATAGHIN (2000).

(43) Secondo CANTINO WATAGHIN (2000) 220, tuttavia, 'tutto sembra indicare che lei (*sc.* la chiesa) è stata fondata nel V secolo da un *possessor* nella sua proprietà come edificio a servizio di una comunità'.

(44) KING (1997).

(45) DI GIUSEPPE (1994) 100.

(46) DI GIUSEPPE (1994) 210.

(47) Sugli edifici di culto realizzati nell'area di ville romane in abbandono in Italia settentrionale, si vedano anche BROGIOLO-CHIAVARRÍA (2003) 11-14.

(48) BROGIOLO-GELICHI (1996) 95-96.

(49) Cantino WATAGHIN-UGGÉ (2001) 23.

(50) COLECCHIA (2000) 107.

(51) MEATES (1979).

gramma *Chi-Rho* inserito in una corona [52]. La cappella rimase in uso fino all'inizio del V secolo, mentre le altre strutture della villa cadevano progressivamente in rovina [53]. La villa fu poi definitivamente distrutta da un incendio all'inizio del V secolo, mentre una chiesa veniva costruita sulle strutture di un tempio preesistente [54]. Ancora in Britannia le ville di Hinton St.Mary e Frampton nel Dorset presentano mosaici con temi cristiani all'interno di un contesto di raffigurazioni "pagane" [55].

Per quanto riguarda la Gallia, si possono citare i due esempi della villa di Seviac, in Aquitania, e di quella dei Prés-Bas a Lupian (Hérault) in Provenza. Nel primo caso, alla fine del V secolo, in una sala a doppia abside posta nel settore sud-orientale dell'edificio termale viene realizzata una vasca dalle probabili funzioni battesimali in, a cui si accosta, all'inizio del VI, una piccola chiesa absidata [56]; successivamente viene costruita una chiesa di dimensioni maggiori, separata dalle strutture della villa, intorno alla quale si sviluppa una necropoli [57]. Secondo alcuni studiosi, tuttavia, non sarebbe possibile identificare con certezza una struttura battesimale, mentre il primo edificio di culto cristiano certamente riconoscibile sarebbe stato realizzato in seguito all'abbandono della villa [58]. Una grande basilica con annesso battistero è stata inoltre individuata a circa 800 metri di distanza dalla villa dei Prés-Bas a Lupian (Hérault) in Provenza; tra i due edifici non è stato rintracciato alcun legame certo anche se la villa, nota per i suoi mosaici di fine IV-inizio V secolo, fu frequentata fino al VI [59]. È stata tuttavia avanzata l'ipotesi che l'edificio cultuale sia stato realizzato per iniziativa del proprietario della villa; in altri casi è più probabile che le chiese siano state realizzate in relazione a strutture che avevano perso la loro funzione residenziale [60].

Nella penisola iberica sono state generalmente evidenziate due fasi per la realizzazione di edifici di culto nell'ambito delle ville: in una prima fase, tra la fine del IV e gli inizi del V secolo, sono documentati edifici di culto che sembrano essere stati contemporanei a strutture residenziali ancora in funzione; in un secondo momento, nel corso del VI secolo, edifici di culto vengono realizzati in edifici che hanno perso la loro funzione residenziale [61]. Studi recenti,

---

(52) Meates (1987).
(53) Meates (1979) 24.
(54) Ripoll-Arce (2000) 86.
(55) Si veda Scott (2000) 155-157 e 160-162. A Bradford-on Avon è stata recentemente scavata una villa con battistero (Corney 2004).
(56) Una sintesi dei dati archeologici relativi alla villa in Balmelle (2001) 106-111.
(57) Sul settore paleocristiano della villa di Seviac si veda Lapart-Paillet (1991).
(58) Si veda Brogiolo-Chavarría (2003) 17-18.
(59) Lavagne-Prudhomme-Ronquette (1976).
(60) Per riferimenti bibliografici si veda Brogiolo-Chavarría (2003) 18-19.
(61) Brogiolo-Chavarría (2003) 19-25.

tuttavia, tendono a limitare fortemente i casi certi di costruzione di chiese in ville nel corso del IV e V secolo [62].

L'esempio più noto e meno posto in discussione è rappresentato dalla villa di Fraga, nella *Hispania Tarraconensis*, dove, nella seconda metà del IV secolo o all'inizio del V, una stanza viene pavimentata con un mosaico recante il nome del proprietario, *Fortunatus*, ed un *chrismon*; all'incirca nello stesso momento o subito dopo, nell'angolo sud-occidentale della villa, viene costruito un edificio di culto trasformando un grande ambiente con probabile funzione di triclinio o di tablino a cui in seguito si aggiunge un'abside e si realizza un battistero con *ciborium* [63]. Maggiormente discusso è il caso della villa di São Cucufate in Lusitania dove è stata ipotizzata la presenza di un oratorio all'interno di un complesso residenziale completamente rimodellato in epoca post-costantiniana, mentre la realizzazione di una chiesa, tradizionalmente datata alla metà del V secolo [64], sembra piuttosto doversi collocare nel VI, quando la villa aveva perso la sua funzione residenziale [65]. Piuttosto problematici sono anche altri esempi di associazione villa-chiesa individuati nelle province iberiche [66]. Si tratta, in particolare, delle ville di Monte de Cegonha, Montinho das Laranjeiras e di Torre de Palma in Lusitania, della villa de la Cocosa in Extremadura e di quella di Carranque nella provincia di Toledo. Nel primo caso, un edificio più antico subisce una ristrutturazione nel IV secolo sotto forma di villa a *galerie de façade* con due ali, di cui la settentrionale viene occupata da una basilica con tre absidi di incerta datazione [67], ma forse riferibile all'ultimo quarto del VI secolo [68]. Tra le strutture della villa di Montinho das Laranjeiras viene realizzata una chiesa con pianta a croce che è stata datata da alcuni studiosi al VI secolo, sebbene altri abbiano proposto di abbassarne la cronologia [69]. A circa 50 metri di distanza dal nucleo residenziale della villa di Torre de Palma viene costruita una basilica a tre navate con battistero [70]. Il rinvenimento di alcune monete, di cui le più recenti databili al 354-357, ha permesso di proporre una datazione della chiesa tra la fine del IV e gli inizi del V secolo [71]. I caratteri architettonici del-

(62) CHAVARRÍA ARNAU (2006).

(63) Le proposte di datazione della villa, sintetizzate in BROGIOLO-CHAVARRÍA (2003), sono in realtà piuttosto discusse, tanto che secondo CHAVARRÍA ARNAU (2006) 220, i dati archeologici non sono sufficienti a suffragare con sicurezza nessuna delle cronologie proposte.

(64) Étienne-de ALERCÃO-MAYET (1989), in particolare, 159-265.

(65) CHAVARRÍA ARNAU (2006) 211.

(66) Per un recente esame della questione si vedano BOWES (2001), BOWES (2005) e CHAVARRÍA ARNAU (2006) con punti di vista e conclusioni diverse.

(67) BOWES (2001), 324.

(68) BROGIOLO-CHAVARRÍA (2003) 22-23.

(69) BOWES (2001) 327-328.

(70) Sulla villa e la basilica si veda, in particolare, MALONEY-HALE (1996).

(71) BOWES (2001) 329.

l'edificio, tuttavia, sembrano piuttosto ricondurne la costruzione al corso del VI secolo [72]. Una situazione analoga si ripropone nella villa de la Cocosa: tra la fine del IV e gli inizi del V secolo a 250 metri di distanza dalla parte urbana della villa si realizza infatti una struttura quadrilobata da interpretare come un mausoleo. In un momento successivo, tra VI e VII secolo, questo edificio fu inglobato in un insieme più ampio di strutture di carattere ecclesiastico [73]. Nella villa di Carranque, infine, una struttura basilicale collegata ad una serie di portici e ad un mausoleo è stata identificata come una chiesa di tardo IV secolo forse di natura funeraria [74]; in realtà, l'interpretazione della funzione dell'edificio e la sua cronologia, non fondandosi su elementi certi, sono oggetto di discussione [75]. È stato notato, inoltre, come numerose chiese rurali furono realizzate non tanto in relazione agli spazi residenziali delle ville quanto a monumenti di carattere funerario pertinenti al proprietario o a membri della sua famiglia [76].

Considerazioni conclusive

La documentazione archeologica disponibile sulla presenza di edifici di culto cristiano in contesti rurali privati presenta dunque innegabili difficoltà di interpretazione; è più chiaramente provata, inoltre, l'esistenza di edifici di culto realizzati successivamente all'abbandono delle ville, piuttosto che la loro realizzazione contestualmente alla frequentazione dei settori residenziali degli edifici. Non si deve sottovalutare, tuttavia, il ricco *corpus* di testimonianze letterarie che, in parte, sono state prese in esame.

I papi e i vescovi, dalla fine del V secolo, sentono la necessità di regolamentare la realizzazione di edifici di culto da parte dei privati, segno evidente che doveva trattarsi di una prassi largamente diffusa. Anche le proibizioni ribadite più volte circa la fondazione di battisteri in contesti privati indicano che questi dovevano di fatto essere frequentemente realizzati, al punto che poi fu necessario regolarne la costruzione come già si era fatto per oratori e cappelle. È indubbio inoltre che grandi proprietari terrieri come Sulpicio Severo, Paolino di Nola, Santa Melania e lo stesso Sant'Agostino, per non citare che alcuni dei più noti, insieme agli altri personaggi menzionati proprio dalla corrispondenza papale, a partire dalla fine del IV secolo, si fecero promotori della costruzione di chiese, battisteri e monasteri nelle loro proprietà di cam-

(72) Chavarria Arnau (2007) 150-151.
(73) Bowes (2001) 329-331; Chavarria Arnau (2006) 214; Chavarria Arnau (2007) 149.
(74) Sulla villa si veda *Carranque* (2001). Per un'interpretazione del complesso si veda anche Bowes (2005) 218-227.
(75) Ripoll-Chavarría (2003) 108; Chavarría Arnau (2006) 214.
(76) Chavarria Arnau (2006) 227.

pagna. Dall'esame della documentazione letteraria si evince che gli evergeti appartenevano essenzialmente all'aristocrazia senatoria e che le loro fondazioni si localizzavano nelle regioni in cui c'era la maggiore presenza di proprietà aristocratiche. Sembra inoltre che inizialmente venissero realizzati soprattutto *oratoria,* mentre in seguito, quando la legislazione divenne più restrittiva, i donatori preferirono realizzare monasteri o *xenodochia* (77). Gli oratori, quindi, potevano essere riservati alle devozioni private, ad accogliere reliquie di santi o tombe di famiglia; ma non è da escludere che potessero diventare vere e proprie chiese per la popolazione rurale della tenuta e dei suoi immediati dintorni (78).

Dal punto di vista archeologico, le fasi di questo processo non sono affatto chiare, ma l'individuazione di alcuni casi in cui è possibile stabilire la contemporaneità di utilizzo di strutture residenziali ed ecclesiastiche fa ritenere il fenomeno possibile anche in altri contesti. In ogni caso, sulla base dei dati disponibili, il ruolo dei *possessores* nel processo di cristianizzazione delle campagne non deve essere enfatizzato, ma tanto meno negato; le testimonianze letterarie, infatti, ci invitano ad usare molta cautela nel formulare conclusioni definitive, in considerazione del fatto che il processo stesso fu molto complesso e privo di unitarietà di modalità organizzative (79). Occorre innanzitutto distinguere tra spazi di culto cristiano presenti nelle ville, con caratteristiche architettoniche e decorative non sempre facilmente riconoscibili, e vere e proprie chiese che probabilmente segnarono il passaggio della proprietà privata alla diocesi di appartenenza. È necessario, inoltre, evitare generalizzazioni e distinguere tra le diverse regioni e tra le varie parti delle regioni stesse: se, ad esempio, in Spagna, fonti scritte e documentazione archeologica hanno indotto alcuni studiosi a minimizzare il ruolo degli aristocratici proprietari nel processo di cristianizzazione del territorio rurale, è stato altresì riconosciuto che questa circostanza potrebbe ascriversi alle particolari condizioni storiche della regione nel corso del V secolo: l'instabilità politica e la diffusione del movimento priscillianista all'interno di contesti privati, potrebbero infatti aver determinato un maggiore controllo della Chiesa riguardo alle forme di culto promosse da aristocratici nelle proprie ville (80). Seppure questa interpretazione dei dati disponibili fosse esatta, non si dovrebbe, tuttavia, negare la possibilità che in qualche contesto specifico nelle stesse pro-

(77) PIETRI (2002) 261.
(78) PIETRI (1986) 770.
(79) PERGOLA (2005) in particolare 174.
(80) CHAVARRIA ARNAU (2006) 225. Secondo BOWES (2007) 154, le testimonianze archeologiche suggerirebbero invece che in molte aree furono i proprietari e non i vescovi a promuovere la costruzione dei primi edifici cristiani in campagna.

vince iberiche o in altre regioni le cose siano andate in maniera diversa. Le fonti letterarie, da una parte, e le stesse testimonianze archeologiche, dall'altra, concorrono infatti a delineare un sistema estremamente dinamico, che ha sperimentato differenti forme di evoluzione e cambiamento. È opportuno, quindi, esaminare i singoli contesti tenendo presente il quadro storico generale, all'interno del quale l'iniziativa privata dovette comunque avere un ruolo rilevante, in accordo o, talora, in contrasto con l'autorità ecclesiastica.

Bibliografia

Baldini Lippolis, I. (2001), *La* domus *tardoantica: forme e rappresentazioni dello spazio domestico nelle città del Mediterraneo*, Bologna, University Press.

Balmelle, C. (2001), *Les demeures aristocratiques d'Aquitaine*, (Aquitania Suppl. 10), Paris, Ausonius.

Bowes, K. (2001), "…*Nec sedere in villam*: Villa Churches, Rural Piety and the Priscillianist Controversy", in Burns, T.S. - Eadie, J.W. (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, East Lansing, Michigan State University Press, 323-348.

— (2005), "'Une coterie espagnole pieuse': Christian Archaeology and Christian Community in Forth and Fifth Century *Hispania*", in Bowes, K. - Kulikowski, M. (eds.), *Hispania in Late Antiquity: Current Approaches*, Leiden, Brill.

— (2007), "Christianization and the Rural Home", *JECS*, 15, 2, 43-170.

Brogiolo, G.P. - Chavarría, A. (2003), "Chiese e insediamenti rurali tra V e VI secolo: Italia settentrionale, *Gallia* meridionale e *Hispania*", in Brogiolo, G.P. (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo*, *9.° seminario sul tardoantico e l'alto medioevo (Garlate, 26-28 settembre 2002)*, (Documenti di archeologia 30), Mantova, S.A.P., Società Archeologica Padana, 9-38.

Brogiolo, G.P. - Gelichi, S. (1996), *Nuove ricerche sui castelli altomedievali in Italia settentrionale*, Firenze, All'Insegna del Giglio.

Cantino Wataghin, G. (1998) "…*ut haec aedes Christo Domino in ecclesiam consecretur*", il riuso cristiano di edifici antichi fra tarda antichità ed alto Medioevo", in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'Alto Medioevo*, *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo,* 46, 2, Spoleto, 673-749.

— (2000), "Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: l'Italie du Nord aux IV^{e}-VI^{e} siècles", in Brogiolo, G.P. - Gauthier, N. - Christie, N. (eds.), *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (The Transformation of the Roman World 9), Leiden-Boston-Köln, Brill, 209-234.

Cantino Wataghin, G. - Uggè, S. (2001), "Scavi e scoperte di archeologia cristiana in Italia settentrionale (1993-1998)", in Gandolfi, D. (ed.), *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi*, Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, (Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998), I-II, Bordighera, All'Insegna del Giglio, I, 7-38.

Carranque (2001), *Carranque. Esplendor de la Hispania de Teodosi*, (*Museu d'Arqueologia de Catalunya, 27 novembre 2001-3 mars 2002*), Barcelona, AACHE Ediciones.

CHAVARRÍA ARNAU, A. (2006), "Aristocracias tardoantiguas y christianización del territorio (siglos IV-V): otro mito historiográfico?", *RAC* 82, 201-230.

— (2007), *El final de las* villae *en* Hispania *(siglos IV-VII*), (Bibliothéque de l'Antiquité Tardive 7), Turnhout, Brepols.

COLECCHIA, A. (2000), "Geografia umana, geografia politica, geografia religiosa: aspetti di organizzazione e gestione del territorio in un'area della collina abruzzese tra età tardoantica e medioevo", *ArchMed* 27, 101-129.

DELAPLACE, C. (2005) (dir.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV^e^-IX^e^ siècles)*, Actes du colloque international 21-23 mars 2003, Salle Tolosa (Toulouse), Paris, Errance.

DI GIUSEPPE, H. (1994), "La villa romana di San Pietro di Tolve: rapporto preliminare di scavo 1988-1992", *Bollettino Storico della Basilicata* 10, 91-120.

ÉTIENNE, R.-DE ALERCÃO, J.-MAYET, F. (1989), "Les villas romaines de São Cucufate (Portugal)", *CRAI*, 232-249.

KING, A.C. (1997), *Excavations at the Mola di Monte Gelato. A Roman and Medieval Settlement in South Etruria*, (Archaeological monographs of the British School at Rome 11), London.

LAPART, J. - PAILLET, J.L. (1991), "Ensemble paléochrétien et mérovingien du site de Séviac à Montréal-du-Gers", in PERIN, P. (ed.), *Gallo-romains, Wisigoths et Francs en Aquitaine, Septimanie et Espagne*, *Actes des VII^e^ Journées Internationax d'Archéologie Mérovingienne (Toulouse 1985),* Rouen, Association francaise d'Archeologie merovingienne: Musee des Antiquites des la Seine-Maritime, 171-180.

LAVAGNE, H. - PRUDHOMME, R. - ROUQUETTE, D. (1976), "La villa gallo-romaine des Près-Bas à Loupian (Hérault)", *Gallia* 34, 215-235.

LÓPEZ QUIROGA, J. (2005), "Los origines da la parroquia rural en el Occidente de *Hispania* (siglos IV-VI), (Provincia de Gallaecia y Lusitania)", in DELAPLACE (2005) 193-228.

MALONEY, S.J. - HALE, R.J. (1996), "The Villa of Torre de Palma (Alto Alentejo)", *JRA* 9, 275-294.

MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (2006), "Arquitectura cristiana en *Hispania* durante la Antigüedad tardía", in LÓPEZ QUIROGA, J. - MARTÍNEZ TEJERA, A.M. - MORÍN DE PABLOS, J. (eds.), *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia "germánica" (ss.V-VII). Bilance y perspectivas,* (BAR International Series 1534), Oxford, 109-145.

MASSARI, G. - ROFFIA, E. - BOLLA, M. - CAPORUSSO, D. (1985), "La villa tardoromana di Palazzo Pignano (Cremona)", in PONTIROLI G. (ed.), *Cremona romana*, Atti del Congresso storico-archeologico per il 2200° anno di fondazione di Cremona (Cremona 30-31 maggio 1982), (Annali della Biblioteca Statale e Libreria Civica di Cremona, 35) Cremona, 185-259.

MEATES, G.W. (1979), *The Roman Villa at Lullingstone, Kent, Volume I: The Site,* London, Kent Archaeological Society.

— (1987), *The Roman Villa at Lullingstone, Kent, Volume II: The Wall Paintings and Finds*, Maidstone, Kent Archaeological Society.

Micheletto, E. - Pejrani Baricco, L. (1995), "Archeologia funeraria e insediativa in Piemonte tra V e VII secolo", in Paroli, L. (ed.), *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*, Atti del Convegno (Ascoli Piceno 1995), Firenze, All'Insegna del Giglio, 205-344.

Pergola, Ph. (2005), "Aux origines de la paroisse rurale en Italie et en Corse", in Delaplace (2005) 173-192.

Pietri, C. (1986), "Chiesa e comunità locali nell'Occidente cristiano (IV-VI d.C.): l'esempio della Gallia", in Giardina, A. (ed.), *Società romana e impero tardoantico,* I-IV*,* Roma-Bari, Laterza, III, 761-796.

Pietri, L. (2002), *Evergétisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'Antiquité tardive*, in Carrié, J.-M. - Lizzi Testa R. (edd.), "Humana sapit", *Etudes d'Antiquité Tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini* (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 3), Paris, Brepols, 253-263.

— (2005), "Les *oratoria in agro proprio* dans la Gaule de l'antiquité tardive: un aspect des rapports entre potentes et évêques", in Delaplace (2005) 235-242.

Recchia ,V. (1996-99) (ed.), *Opere di Gregorio Magno, Lettere*, Città Nuova, 1-4.

Ripoll, G. - Arce, J. (2000), "The Transformation and End of Roman *Villae* in the West (Fourth-Seventh Centuries): Problems and Perspectives", in Brogiolo, G.P. - Gauthier, N. - Christie, N. (eds.), *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (The Transformation of the Roman World 9), Leiden-Boston-Köln, Brill, 63-114.

Scott, S. (2000), *Art and Society in Forth Century Britain: Villa Mosaics in Context*, Oxford, Oxford University School of Archaeology.

Sfameni, C. (2006), *Ville residenziali nell'Italia tardoantica,* (Munera 25), Bari, Edipuglia.

Sotomayor, M. (1979), "La Iglesia en la España romana", in *Historia de la Iglesia en España, I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 7-400.

— (1982), "Penetration de la iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda", in *Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 28, 2, Spoleto, 639-670.

Vera, D. (1999), "*Massa fundorum.* Forme della grande proprietà e poteri della città in Italia tra Costantino e Gregorio Magno"*, MEFRA* 111, 2, 991-1025.

Violante, C. (1982), "Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia settentrionale (sec. V-X)", in *Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo,* 28, 2, Spoleto, 963-1155.

Vives, J. (1963), *Concilios visigóticos e ispano-romanos*, (España Cristiana 1) Barcelona-Madrid, Istituto Enrique Flórez.

Volpe, G. (1998) (ed.), *San Giusto: la* villa*, le* ecclesiae*: primi risultati dagli scavi nel sito rurale di San Giusto (Lucera) 1995-1997*, Bari, Edipuglia.

Lex y *religio* en el *regnum Gothorum.* La difusión institucional de un pacto [*]

Santiago CASTELLANOS

Universidad de León

Lex est emula divinitatis, antestis religionis [1]. La simbiosis entre *lex* y *religio* no puede ser más visible en menos palabras. Y parece muy pertinente recoger la frase en un Congreso como éste, dedicado a la relación entre ley y religión. Las palabras que acabo de mencionar proceden de una de las leyes colocadas en los primeros lugares del *corpus* conocido como *Leges Visigothorum*, editado en tiempos del rey Recesvinto a mediados del siglo VII y de nuevo por Ervigio, varios años más tarde, aunque, como es sabido, este *corpus* legal recogió un buen número de *leges* anteriores.

El vínculo entre *lex* y *religio* hacía alusión en este caso a la religión católica, que era la oficial del *regnum Gothorum* hispano desde los días de Recaredo, que escenificó su conversión y la de su reino en el famoso tercer concilio de Toledo (589). Patrick Wormald, fallecido en 2004, afirmaba que, entre el final del Imperio romano occidental y antes de los carolingios no había ningún sistema político europeo con tanta influencia eclesiástica en la emanación de *leges* como el visigodo. Es difícil no estar de acuerdo con esta opinión [2]. Lo que habitualmente llamamos "reinos bárbaros" en Occidente durante la Antigüedad tardía y la más Alta Edad Media era un entramado de sistemas en los que diferentes minorías étnicas asumían la capitalización de un formato polí-

---

(*) Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, ref. HUM2007-61826, del que soy investigador principal.

(1) *LV* 1.2.2, ed. ZEUMER, K. (1902), *MGH, Legum Sectio I, 1, Leges Visigothorum*, Hannover-Leipzig.

(2) WORMALD, P. (2003), "The *Leges Barbarorum*: Law and Ethnicity in the post-Roman West", en GOETZ, H.W., JARNUT, J., POHL, W. (eds.), *Regna and Gentes*, Leiden-Boston, pp. 21-53. Puede verse el obituario del profesor Wormald publicado por *The Guardian*, con fecha 13 de octubre de 2004.

tico, que los textos de la época denominan usualmente *regnum*, seguido de un apelativo, precisamente, a dicha minoría étnica, *Gothorum*, *Sueuorum*, *Francorum*. Me gustaría aclarar, o mejor diría confundir, que no pocos de quienes habitualmente nos dedicamos a ese mundo tardorromano e inmediatamente posterior, estamos cada día menos convencidos de la supuesta unidad étnica de cada uno de esos grupos que en las fuentes aparecen con términos tales como *Gothi*, *Franci*, o *Alamanni*. Los estudios más recientes abundan en la idea de complejas amalgamas de pequeños grupos, unidos unos a otros en función de distintas circunstancias, y que en no pocas ocasiones habían coincidido en la defensa de intereses romanos en distintas partes del Imperio (3). Tampoco la arqueología nos aporta soluciones contundentes a la hora de identificar *populi* y, en el estado actual de los conocimientos, mi impresión es que es mejor esperar a que la revisión actual que los arqueólogos especializados en la Antigüedad tardía están realizando depare nuevos parámetros conceptuales y metodológicos (4). Hoy día la discusión se suele plantear entre quienes, como Goffart, sostienen una continuidad romana en los niveles políticos de los siglos VI y VII y que hace apenas significativa la aportación bárbara, y quienes, como Pohl, introducen la reflexión sobre los puntos en los cuales el mundo bárbaro tuvo su protagonismo en reinos que, después de todo, vinieron capitalizados por algunos de sus grupos dirigentes (5).

En cualquier caso, tenemos algunos elementos de juicio que pueden resultar sumamente útiles. Y lo son porque pueden permitir una cierta conjugación entre ambos parámetros, la tradición romana y los intereses de los grupos que aparecen identificados en las fuentes como *gens* más el apelativo étnico. La mayor parte de los *regna* bárbaros desplegaron mecanismos legales, tanto *leges* recogidas en distintos *corpora* como disposiciones concretas para momentos determinados, como sucede con frecuencia, por ejemplo, en la Galia merovingia. Por descontado que la emanación de *leges* por parte de los poderes políticos que conocemos como reinos bárbaros se entiende desde una perspectiva histórica, de largo recorrido, que hunde sus raíces en las relaciones que tuvieron estos *populi* con los romanos desde mucho tiempo atrás. Pero ahora no tenemos tiempo para entrar al detalle de esa apasionante relación, y la evolución que derivó hacia la emanación de *leges* en los

(3) Para el caso que nos ocupa habría que destacar la visión de amalgama que ofrece HEATHER, P. (1996) sobre la formación de los godos, y posteriormente de los visigodos, en su *The Goths*, Oxford.

(4) Véanse los comentarios que sobre el registro arqueológico ha ofrecido muy recientemente HALSALL, G. (2007), *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge.

(5) Los términos de la discusión, entre otros autores y trabajos, pueden calibrarse en GOFFART, W. (2006), *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia, y POHL, W. (2000), *Le origini etniche dell'Europa*, Roma.

regna (6). Les propongo en esta ponencia una breve reflexión sobre uno de ellos, centrando además el análisis en un momento determinado, conjugando pues argumentos estructurales con influencias de tipo coyuntural. Me refiero a la relación entre *lex* y *religio* en un tiempo histórico determinado, cual fue el inicio del reinado de Recaredo en el *regnum Gothorum*, que teóricamente aglutinaba la mayor parte de la Península Ibérica y la Galia Narbonense.

La edición conjunta de las *Leges Visigothorum* como compendio legislativo fue muy posterior a aquel punto de inflexión que supuso la alianza entre el poder político y la Iglesia católica. Dicho pacto había tenido lugar en la década de los ochenta del siglo VI, y mediatizó no sólo el funcionamiento del sistema, sino el conocimiento que nosotros podemos tener del mismo. Sobre esta idea que tiene dos vertientes es sobre la que quiero proponer unas breves reflexiones.

La conversión al catolicismo del rey visigodo Recaredo en 587, revestida de ceremonial y oficialidad en 589, supuso un cambio evidente con respecto a la historia del reino. Los reyes visigodos habían apostado por el arrianismo desde los tiempos de su estancia en la Europa oriental, a finales del siglo IV. Habían mantenido esta *religio* durante sus periplos militares en los tiempos de Alarico y sus seguidores, ya en el siglo V. Mucho tiempo después, en los días de Leovigildo, se mantenía que la suya era la *catholica religio*, para diferenciarla de la *romana* (7). Las relaciones entre el poder político y los prelados católicos no siempre fueron fáciles en la época del reino de *Tolosa* (Toulose), especialmente en tiempos de Eurico, ya en la segunda mitad del siglo V. Aun con todo, no tenemos muchos datos como para pensar en una persecución generalizada al aparato católico, por más que sí tengamos detectados algunos momentos de tensión y de hostilidad.

Lo cierto es que Recaredo exhibió su conversión al catolicismo, y que, a la luz de los hechos inmediatos, hubo en pacto. Tal alianza se concretó entre el grupo que apoyaba al rey y los prelados más influyentes de la Iglesia católica. Tras dos años de problemas y revueltas contra el propio Recaredo, éste pudo al fin escenificar la alianza, y en la tradición imperial, fue la estrella

---

(6) La bibliografía es extensísima, pero me permito citar, por su brevedad e interés, algunos trabajos de síntesis de P. Wormald, además de su ya citado "The *Leges Barbarorum*". Destaco así Wormald, P. (1977), "*Lex Scripta* and *Verbum Regis*: Legislation and Germanic Kingship, from Euric to Cnut", en Sawyer, P.H., Wood, I.N. (eds.), *Early Medieval Kingship*, Leeds, pp. 105-138; Barnwell, P.S. (2000), "Emperors, Jurists and Kings: Law and Custom in the Late Roman and Early Medieval West", *Past and Present*, 168, pp. 6-29.

(7) Bicl. 57. He utilizado la edición de Cardelle de Hartmann, C. (2001), *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon*, *CC SL* 173A, Turnhout. Sobre el reinado de Leovigildo, véase el reciente discurso de García Moreno, L.A. (2008), *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*, Madrid.

del concilio tercero de Toledo, celebrado en la primavera del año 589. En otros lugares se han analizado los detalles del concilio, el calculado ceremonial, la trascendencia de las decisiones que allí se tomaron [8]. Lo que me interesa ahora es subrayar cómo la *religio* (la católica en este caso) aparecía apoyando al poder político que, a su vez, había apostado por ella. Y, a la inversa, el sistema iba a entregar a los dirigentes de la Iglesia una amplia capacidad de maniobra, que tenía dos grandes pilares a mi juicio claramente políticos y estructurales.

Uno de ellos era la ideología, el otro la tributación. A partir de Toledo III, los obispos más destacados, como Leandro primero, Isidoro después, Braulio más tarde, por citar sólo algunos, iban a insuflar mensajes ideológicos que redundaban en la cimentación teórica del reino. Me refiero a los idearios de unidad en torno al rey, a los obispos, a la Iglesia como institución, que han merecido atención por parte de la historiografía, y que tan útiles resultaron a sistemas políticos posteriores, altomedievales, modernos y contemporáneos [9]. No es casual que los monarcas cristianos medievales miraran a los reyes visigodos como modelo de referencia y sobre todo como punto de legitimación en una fase de expansión territorial y de proyecciones propagandísticas. Como tampoco lo es que los Borbones fueran colocando estatuas de aquellos godos en el Palacio Real. Y en modo alguno me parece que lo fuera que las Cortes liberales encargaran un cuadro en el que finalmente se pintó la celebración de aquel concilio toledano del año 589. Y mucho menos lo fue la redacción por Menéndez Pidal de una Introducción muy gráfica en el volumen correspondiente a la etapa visigoda en la *Historia de España* por él fundada. En fin, del pacto entre realeza e Iglesia surgió la cooperación necesaria que los obispos podían aportar, centrada en dosis de ideología. Ahora bien, estas dosis no quedaban sólo en tratados teóricos. Los acuerdos conciliares tenían una dimensión que a menudo puede olvidarse. Me refiero a la capacidad de irradiación de mensaje que tenía la Iglesia en cuanto que estructura dotada de una amplia red de *ecclesiae* y *basilicae*, tanto en el mundo

(8) THOMPSON, E.A. (1960), "The Conversion of the Visigoths to Catholicism", *NMS*, 4, pp. 4-35; FONTAINE, J. (1967), "Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne", *XIV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, pp. 87-147; GODOY, C.; VILELLA, J. (1986), "De la *fides gothica* a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica", *Los Visigodos. Historia y Civilización*, *Antigüedad y Cristianismo*, 3, pp. 117-144; COLLINS, R. (1991), "¿Dónde estaban los arrianos en el año 589?, en *Concilio III de Toledo: XIV Centenario, 589-1989*, Toledo, pp. 211-222; GARCÍA MORENO, L.A. (1991), "La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa", *ibid*., 271-296; CASTELLANOS, S. (2007), *Los godos y la cruz*, Madrid.

(9) REYDELLET, M. (1981), *La royaute dans la litterature latine, de Sidoine Apollinaire a Isidore de Seville*, Roma; VALVERDE, M.ª R. (2000), *Ideologia, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquia visigoda : un proceso de cambio*, Salamanca; STOCKING, R. (2000), *Bishops, councils, and consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*, Ann Arbor.

urbano como en el rural. Y, en esas esferas locales, la transmisión del mensaje era también oral, lo que multiplicaba sus posibilidades efectivas.

Éste es el primer gran efecto del pacto. El segundo, a mi modo de ver, tiene que ver con otro tipo de asuntos. Recaredo permitió a los obispos entrar en el proceso tributario, formar parte del circuito a través del cual la captación de excedente por parte del poder central se convertía en *tributum*. Isidoro, que escribía varias décadas después de los hechos, quiso contraponer en su *Historia Gothorum* a padre e hijo, a Leovigildo y Recaredo. Lo hizo en varios puntos, pero sobre todo en dos. Por un lado en la política religiosa, de tal guisa que afirma que el padre había llevado a cabo una auténtica *persecutio* contra los católicos. Además, habría girado fuertemente la tuerca del *fiscus*, ahogando a muchos con una auténtica rapacidad fiscal. Por el contrario, el hijo aparece como *longe dissimilis*, muy diferente del padre, tanto en el respeto que mostró a la *religio* (naturalmente la católica, en el caso de la frase de Isidoro), y devolvió las propiedades que su padre había expropiado en beneficio del fisco [10]. Isidoro contraponía dos *exempla*, siguiendo los ecos de la historiografía romana, que ya en la República utilizaba los *exempla* para moldear las figuras de buenos y malos gobernantes, siempre sobre la base de la receptividad del público del momento en el que se escribía, en ocasiones lejano al tiempo de los hechos que se contaban [11]. La historiografía cristiana asumió parte de esta tradición, añadiendo otras claves, entre las que destacaba el providencialismo y los designios del dios de los cristianos. En la época que ahora nos ocupa, uno de los ejemplos más evidentes es Gregorio de Tours, que escribía a finales del siglo VI, y que utilizó constantemente el esquema del buen y del mal gobernante, naturalmente en función de sus propios intereses, y a fin de proyectar la idea que en cada momento convenía a los mismos. En este sentido, quizás sea el libro V de sus *Decem Libri Historiarum* el más ilustrativo [12]. Yo creo que Isidoro ha de entenderse en este mismo contexto. Y es difícilmente discutible que Recaredo permitió entrar a

(10) Isid. *HG* 50, 51, 52-56, ed. Rodríguez, C. (1975), *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, León.

(11) Moatti, C. (1997), *La Raison de Rome: Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (II^e^-I^er^ s. av. J.-C.),* París.

(12) Wallace-Hadrill, J. (1968), "Gregory of Tours and Bede: Their Views on the Personal Qualities of Kings", *Frühmittelalterliche Studien*, 2, pp. 31-44; Goffart, W. (1988), *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800): Jordannes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon,* Princeton; Breukelaar, A. (1991), *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The History of Gregory of Tours Interpreted in their Historical Context*, Amsterdam; Hen, Y. (1993), "Clovis, Gregory of Tours, and Pro-Merovingian Propaganda", *R.B.Ph.H.*, 71.2, pp. 270-276; Wood, I. (1993), "The Secret Histories of Gregory of Tours", *R.B.Ph.H.*, 71.2, pp. 253-270; Wood, I. (1994), *Gregory of Tours*, Bangor; Heinzelmann, M. (2001), *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, Cambridge; Mitchell, K.; Wood, I. (eds.) (2002), *The World of Gregory of Tours,* Leiden.

los obispos en el circuito tributario, como una especie de supervisores de los agentes encargados de la tributación, por más que éstos dependieran del *comes patrimonii*. La simbiosis entre *lex* y *religio* se ve bien en esta esfera tributaria. El rey declaraba que trataba de corregir los abusos en el proceso de recaudación. Este asunto quedó recogido tanto en una *lex* como en el concilio de 589 [13]. Más aún, dicha *lex* recogía el papel de los prelados en la supervisión de los nombramientos de agentes fiscales que dependían en última instancia del *comes patrimonii*. Esto me parece muy sustancial, y lo podemos comprobar en otro documento, el llamado *De fisco Barcinonensi*. En este texto podemos ver a los obispos de la Tarraconense oriental ejercer una suerte de tutela del proceso de *adaeratio*, de conversión del excedente recaudado a manera de tributo, generalmente en especie, en un patrón monetario reconocido y fijado por el poder central [14]. Es difícil encontrar una simbiosis, un entendimiento y una colaboración más evidente entre *lex* y *religio*. A finales del siglo VI se fue articulando dicha simbiosis, en la que estaban interesados tanto los partícipes del poder político como la Iglesia como institución. Empezaba a generarse un discurso político y religioso, en el que la *gens Gothorum* seguía teniendo sentido, pero dentro del concepto más amplio de *regnum Gothorum*, que incluía, como se encargaron de recoger los participantes en el concilio III toledano, los espacios del mismo (se cita textualmente en aquel momento a *Spania*, *Gallaecia* —incorporada por Leovigildo en 585— y *Gallia* —la franja de la Narbonense que controlaban los godos—), que aglutinaban a sus habitantes.

En fin, la adaptación del pacto se definía en los escenarios áulicos de la *lex* y la *religio* (cristalizada en los *concilia*), pero también tenía su trasunto en los ámbitos locales. Tanto los conflictos como los acuerdos se perciben en casos concretos como el de Mérida. Allí, quienes perdían posición, influencia y recursos, como era el caso de los arrianos que hasta entonces controlaban *patrimonia* eclesiásticos, articularon resistencias a las nuevas decisiones. Y, al tiempo, quienes se beneficiaban de los cambios apenas dudaban en ofrecer sus servicios al nuevo rumbo del *regnum*. En este caso de Mérida, como en el contexto general, las fuentes que nos quedan son o inmediatamente posteriores al acuerdo o ya redactadas en pleno siglo VII, de manera que esto nos conduce a la otra gran dimensión a la que me refería al principio. El acuer-

(13) *LV* 12.1.2 y *conc. III Tol*. c. 18. Para la edición de los concilios, VIVES, J. (1963), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, y más recientemente, MARTÍNEZ DÍEZ, G.; RODRÍGUEZ, F. (1992), *La Colección Canónica Hispana*, V, Madrid. Sobre los problemas que presenta este canon debe verse MELLADO, J. (1995), "Intervención episcopal en la política judicial y fiscal de Recaredo (problemas filológicos y jurídicos)", *AHDE*, 65, pp. 837-847.

(14) CASTELLANOS, S. (2003), "The Political Nature of Taxation in Visigothic Spain", *Early Medieval Europe*, 12.3, pp. 201-228.

do no sólo afectó al funcionamiento del sistema, sino al conocimiento que nosotros tenemos del mismo [15].

Leandro de Sevilla, que pronunció un célebre discurso en el concilio, puede ser calificado de coetáneo y testigo directo. Juan de Bíclaro, que también lo era, escribió su crónica pocos años después del concilio y en pleno eco de sus efectos. Gregorio de Tours, igualmente contemporáneo, manejaba unos clichés destinados a su público de la Galia merovingia. El papa Gregorio Magno se centró en el predicamento de Hermenegildo como mártir, y en su correspondencia con sus contactos, Leandro y el *dux* Claudio, en menor medida con el propio Recaredo. E Isidoro escribía en las primeras décadas del siglo VII. Salvo los dos Gregorios (el obispo de Tours y el de Roma), nuestras fuentes obedecen a una estrategia de ensalzamiento del nuevo sistema, y tratan de marginar todo aquello que pudiera ser entendido como una alternativa en el pasado, vista por tanto como un obstáculo a silenciar. Fue el caso de Hermenegildo, que aperece en Juan e Isidoro como un mero *tyrannus*. No tenemos ahora tiempo para un análisis del asunto. Baste recordar el manejo de los silencios, de los ensalzamientos, de la crítica, en la redundancia de la idea de unidad en torno a la alianza cristalizada entre 587 y 589 [16].

Lex y *religio* encontraban un momento de simbiosis, de utilización conjunta, dentro de un proceso histórico que delimitaba los rasgos de un sistema con fuertes contradicciones, con abundantes grietas, pero que había logrado un grado suficiente de cooperación entre los grupos dirigentes y los prelados católicos. La ideología, la irradiación de mensajes, la capilaridad territorial, habían sido puestos al servicio del concepto de *regnum*.

(15) Para los detalles, Castellanos, S. (2003), "The Significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen", *Journal of Early Christian Studies*, 11.3, pp. 387-419.

(16) Bicl. 53-54; Greg. Tur. *HF* 5.38, ed. Krusch, B., Levison, W. (1951), *MGH SRM*, 1, Hannover; Greg. *Dial*. 3.31, ed. Vogüé, A. de (1978-1980), *SC* 251, 260, 265, Parîs; Isid. *HG* 49; *Chron*. 405, ed. Martín, J.C. (2003), *Isidori Hispalensis Chronica*, *CC SL* 112, Turnhout.

Religión y Derecho en el ámbito funerario medieval cristiano

Sonia MORALES CANO

Universidad de Castilla-La Mancha

El objetivo de este artículo es el de analizar las medidas y disposiciones que se llevaron a cabo en la Edad Media para regular aspectos relativos al ámbito funerario. Unas medidas y disposiciones que están recogidas en casi todos los textos legales de la época pero que, también, mantienen una relación muy estrecha con la idea y el sentimiento de la muerte y su plasmación en las artes decorativas. Y es que en la Edad Media, el sentimiento de la muerte y más aún, su concepción, generará todo un universo de valores que se materializarán de formas muy diversas: desde las mandas testamentarias, a la liturgia de los funerales, pasando por la elección de sepultura. Sin olvidar su implicación en el inventario artístico y literario: libros de Horas, frescos, sepulcros o portadas ofrenden sendos programas alusivos a la buena y a la mala muerte y, también, a los tres espacios mentales más significativos: Infierno, Paraíso y, desde finales del siglo XII, Purgatorio.

LOS ESPACIOS DEL MÁS ALLÁ

El infierno es una de las pesadillas más viejas de la humanidad por su vinculación con el miedo a lo desconocido porque "El infierno no tiene partida de nacimiento. En cierto modo es tan viejo como el mundo, o más bien, tan viejo como el mal, porque es precisamente tras haber adquirido la experiencia de éste cuando el hombre imagina o descubre poco a poco que a la falta moral debe seguir un castigo" [1]. De ahí que la Iglesia, durante la Baja Edad

(1) MINOIS (1994) 19.

Media, centrara gran parte de su doctrina en la muerte y la salvación o la condena del alma humana en virtud de la conducta moral del fiel cristiano.

En el siglo XII aparece la distinción entre pecados veniales y mortales, de los cuales, los últimos, implicaban la condena perpetua: aquél que va al infierno es el que muere en pecado mortal, puesto que se considera un acto voluntario de desprecio a Dios con plena consciencia de ello. Ya en el siglo II d.C. había tres faltas que se consideraban muy graves: apostasía, adulterio y homicidio, faltas a las que Tertuliano sumaba la blasfema, el fraude, la mentira y la fornicación. Más tarde, en el siglo VI d.C., Cesáreo de Arlés expresaba que los pecados graves eran el sacrilegio, homicidio, adulterio, falso testimonio, rapiña, borrachera habitual y cólera persistente, entre otros, por ser faltas que afectaban a las relaciones humanas. Pronto a estos pecados se sumaron el orgullo y la avaricia, aunque también se penaron ciertos oficios que tuvieran connotaciones un tanto obscenas: la prostitución o aquellas profesiones en las que se derramara sangre, como carnicero o cirujano [2].

El Paraíso, por su parte, era el lugar más codiciado de todos los espacios mentales. Si la sentencia era favorable en el Juicio Final, se habría conseguido el ansiado fin: vivir eternamente junto a Dios y el resto de seres celestiales en un lugar maravilloso, arbolado, rodeado de paz y sosiego. Una idea que partía de la creencia de que en el cielo habían quedado sillas vacías a partir del levantamiento y caída de Lucifer y sus secuaces y esas sillas estaban reservadas a aquellas personas dignas que fueran merecedoras de ocuparlas, tanto por la vida virtuosa que hubiera llevado el difunto como por la intercesión de sus familiares más cercanos [3].

En el último tercio del siglo XII, momento en que las relaciones entre los vivos y los muertos fueron más intensas, se produjo el nacimiento del Purgatorio, lo que supuso la "gran remodelación geográfica del más allá" [4], pues era un lugar intermedio entre el Paraíso y el Infierno que abría una puerta a la esperanza en la salvación [5]. Este tercer lugar era el reflejo, en el ámbito de lo imaginario, de una sociedad en proceso de transformación hacia un individualismo cada vez mayor [6]. La revolución que supuso el nacimiento del Purgatorio no fue sólo espacial, sino también temporal: había un tiempo, entre el día de la muerte y el juicio durante el que las almas podían beneficiarse de las buenas obras y de las plegarias de los vivos [7]. El papa de Aviñón pro-

(2) *Ibíd.,* 227-229.
(3) GARCÍA HERRERO y FALCÓN PÉREZ (2006) 164.
(4) LE GOFF, (1985) 44.
(5) *Ibíd.*, (1981) 60.
(6) CORTÉS ARRESE (1999) 27.
(7) PORTELA SILVA y PALLARES MÉNDEZ (1988) 24.

clamó que el alma, después de la muerte, comparece ante el rostro de Dios, del que tiene una primera visión beatífica y entre esta primera presentación y el juicio escatológico podía alcanzar ciertos méritos que le faltasen para entrar en el Paraíso [8]. Su estancia allí, por tanto, era pasajera ya que simplemente se trataba de ofrecer una segunda oportunidad *post mortem* al pecador.

Duby señala que el temor a la muerte en estos momentos no es consecuencia de los hechos dramáticos que acontecen, de una cristiandad menos creyente y menos segura de sí misma, sino de una cristiandad mucho más selectiva, donde la religión ya no era la de los monjes, sino la del pueblo, que rezaba rodeado de tumbas [9]. Todas estas manifestaciones y cambio de sensibilidad, que ponen de relieve la vanidad de la vida, llevaron a practicar la humildad como medio adecuado para alcanzar la vida eterna y, en este sentido, una de las prácticas más habituales entre las clases privilegiadas fue la de hacerse representar en sus estatuas yacentes con el hábito de las Órdenes mendicantes [10].

De esta manera el doliente, en las postrimerías de su vida, se desprendía de los bienes materiales que poseía, para tener una buena muerte. Y no sólo hubo prácticas testamentarias en la que se aludía a la indumentaria funeraria como símbolo de humildad, sino que también existieron prohibiciones expresas que vetaban el uso de ropas preciosas por cuestiones funcionales. En este sentido, la primera Partida de Alfonso X el Sabio señala que no se permite el enterramiento con ricas vestiduras ni joyas preciadas, a excepción de la realeza, hombres honrados, caballeros, obispos, clérigos "o a quien deuen soterrar con los vestimentos, que les pertenece, segund la orden que han". Todo ello por tres razones: no aprovecha a los muertos, los vivos pierden esas ricas vestiduras y despiertan la codicia de aquellos "homes malos que quebrantan los luzillos, e desotierran los muertos" [11].

EL *JUICIO FINAL* Y LAS *ARS MORIENDI*

Las representaciones del del *Juicio Final* y de las *Ars Moriendi* también fueron muy recurrentes en el arte bajomedieval. El primero trataba de preparar al cristiano para morir con dignidad y tener más posibilidades de que

(8) Duby (1995) 225-226.
(9) *Ibíd.,* (1996) 12.
(10) Rucquoi (1988) 58. Sobre la indumentaria funeraria, Núñez Rodríguez (1988) 9-20 y Echaniz Sans (1993) 357-382.
(11) Alfonso X, el Sabio, *Las Siete Partidas,* 1.ª Partida, tít. XIII, ley XIII, f. 109.

la balanza de San Miguel se inclinase de manera favorable: todo ello para evitar la muerte definitiva. Es ésta última muerte la que se trata de evitar por todos los medios y ello se concreta en la iconografía: Cristo Juez se representaba glorioso sentado en su trono, flanqueado por la Virgen y San Juan, intercediendo ante Cristo y los hombres; los ángeles tocan sus trompetas al tiempo que San Miguel pesa las almas. Junto a ello, la resurrección de los muertos saliendo de su sepultura se contrapone a las condenas y torturas que empiezan a sufrir los condenados.

El descubrimiento del Cielo y de sus criaturas a los hombres, es la particularidad esencial de esta escena. Esto hacía que los creyentes concibiesen el retorno de Jesús con incertidumbre (12) y era a los familiares más cercanos a quienes correspondía hacer todo lo posible para que la sentencia fuera favorable. Sólo los santos, mártires y caballeros que habían muerto en la batalla defendiendo la fe cristiana no tenían que temer las severidades del Juicio, puesto que accedían directamente al Cielo; el caballero, dice M. NÚÑEZ, es un *miles Christus,* es un soldado muerto que tiene el perdón asegurado (13).

La iconografía del Juicio Final es sustituida en el siglo XV por las *Ars Moriendi.* Ello se debe a que toman como medio de difusión el grabado, gracias a la imprenta, que hacía que la mayoría de los cristianos meditaran en casa ante la contemplación de esas imágenes. Cada página del texto va acompañada de una ilustración, que hacía que los que no sabían leer pudieran captar su sentido (14). Esta iconografía remite al modelo del yacente en el lecho, enfermo e, incluso, agonizante. Su habitación se convertía así "en el teatro de un drama en el que el destino del moribundo se jugaba por última vez, en donde toda su vida, sus pasiones y sus vinculaciones eran puestas en cuestión" (15).

UN PASAPORTE PARA LA ETERNIDAD: EL TESTAMENTO EN LA BAJA EDAD MEDIA

> "Teſtamento es vna delas coſas del mundo, en que mas deuen los omes auer cordura quãdo lo faze, e eſto es por dos razones. La vna, porque en ellos mueſtran, qual es la ſu postrimera voluntad. E la otra porque deſpues que los han fecho, ſi ſe murieren, non pueden tornar otra vez a endereçar los, nin a fazer los de cabo… Teſtatio &

(12) ARIÈS (1983) 88.
(13) YARZA (1992) 95-117 y NÚÑEZ RODRÍGUEZ (1995) 18.
(14) TENENTI (1983) 98 y ARIÈS (1983) 96.
(15) ARIÈS (1983) 97.

> mens, ſon dos palabras de latin, que quiere tanto dezir en romãce como teſtimonio dela voluntad del ome. E destas palabras fue tomado el nome del teſtamento" (16).

Los bienes materiales que lega el finado a través de su testamento son el requisito indispensable para su buena muerte, la moneda de cambio para obtener la intercesión de sus familiares y de los religiosos. En efecto, en las donaciones *pro anima* subyace la idea de que las mismas facilitan el acceso al cielo lo que originó que la Iglesia viera en estas limosnas una fuente de ingresos considerable. Las mandas testamentarias, al tiempo que permitían morir en paz servían para devolver préstamos:

> "Yten mando que pagen las debdas que yo devo en el fuero de la conçiençia e de las que me acuerdo que mando que sean pagadas son las que syguen.
>
> Yten mando que una mula que tengo que me ovo dado Ferrand Lopes canbiador gela tornen al dicho Ferrand Lopes e le den con ella quatro mill mrs. por el tiempo que me he aprovechado della" (17).

Pero no siembre se debían cumplir las mandas testamentarias, como demuestran normas que se establecieron en diferentes concilios y sínodos: el Concilio de Cartago del 398, llegó a penar con excomunión a aquellos que no redactasen el testamento; el Sínodo de León de 1303, encargó a los arcedianos controlar el cumplimiento del testamento; el de Plasencia de 1499, fijó el plazo de su cumplimiento en un año, contando a partir de los dos meses del día de la sepultura del donante; por último, el de Burgos de 1500, comenzó a contar el plazo desde el mismo día del fallecimiento (18).

Aunque tenemos constancia de la existencia de testamentos desde la Antigüedad romana, éstos irán evolucionando a lo largo de la Edad Media (19) revelando los cambios de mentalidad que se van produciendo progresivamente. Las actas de los siglos XI y XII eran un compendio de legados piadosos a favor del alma; en el siglo XIII la práctica testamentaria cambia porque, aunque se mantiene la esencia religiosa, se introducen elementos profanos; un siglo más tarde, en una búsqueda desesperada de salvación, los testadores incluyen cláusulas que prevén las ceremonias y oraciones (20); en el siglo XV, aún se aportan más detalles: junto al cuidado de su cuerpo, se establece el lugar de sepultura y, a veces, la decoración de su tumba o capilla. Al mismo

---

(16) Alfonso X, el Sabio, *Las Siete Partidas,* 6.ª Partida, tít. I, ley I, f. 118.

(17) Fragmento del testamento de Fernando Pérez de Ayala, fechado en 1470 y recogido en Lop Otín (2003) 505-507.

(18) Guiance (1998) 66-67.

(19) *Ibíd.,* 64.

(20) Gómez Bárcenas (1988) 35.

tiempo, se ponen en escena los gestos de los vivos desde el momento de la vigilia fúnebre hasta la sepultura y, en algunos casos, la repetición de estos gestos en los aniversarios. Incluso se llegan a prohibir las manifestaciones exteriores de luto desmesuradas (21).

La disposición de bienes a favor de una iglesia o monasterio solía ir acompañada de su elección como lugar de enterramiento. La cercanía al espacio religioso ofrecía algunas ventajas muy atractivas para el otorgante: su carácter sacro iba acompañado de la protección de los santos; además, hacía que los vivos se acordasen más fácilmente de los muertos al acudir a los oficios litúrgicos y, por último, los demonios tendrían más dificultades para acercarse a sus sepulturas. Era, por otro lado, un privilegio que sólo podían permitirse unos cuantos por lo que, en ese sentido, tampoco la muerte igualaba a los hombres. Y aquéllos que se podían permitir pagar cuantiosas sumas de dinero para dicho fin no eran otros que la realeza, obispos, abades, priores, comendadores de Órdenes, nobles y todos aquellos que erigiesen edificaciones sagradas o fundasen capellanías para establecer en ellas la última morada. Un derecho y exclusividad del que quedaban excluidos los judíos, musulmanes y herejes (22).

LA ELECCIÓN DE SEPULTURA EN ESPACIO SAGRADO

Los hombres podían elegir enterramiento dentro del templo, pero no así las mujeres casadas, que eran inhumadas junto a su esposo porque la mujer "debe seguir a su marido en la vida y en la muerte", según establecía el decreto de Graciano; discrepaba en esta opinión Urbano II quien, en un decreto, expresaba que "la muerte emancipa a la mujer de su marido". En el caso de que el hombre aún viviera designaba el lugar en el que debía ser enterrada su esposa y, si por el contrario estaba soltera, reposaba junto a sus antepasados. Si en difunto no había podido expresar su voluntad porque el deceso se había producido de forma repentina, era sepultado junto a sus padres (23). Si se trataba de sororas o freiles, la opción era clara.

Juan I, hijo de Enrique II, eligió sepultura en Toledo, "en la capilla do son enterrados los cuerpos del Rey nuestro señor e padre, e de la Reyna nuestra madre", en el mismo lugar donde había sido inhumada su esposa Leonor de Aragón "en depósito": su voluntad fue enterrarse en el lugar que eligiera su marido. La misma tradición familiar siguió su hijo, el rey Enrique III cuando

(21) RUCQUOI (1988) 53.
(22) YARZA (1984) 6
(23) ARIÈS (1983) 69-72.

expresó "quel mi cuerpo sea enterrado en la capilla donde están enterrados los cuerpos de mis abuelo y abuela, y el Rey Don Juan mi padre, e la Reyna Doña Leonor mi madre" (24).

Pero el enterramiento en el interior de los templos no siempre estuvo permitido. El Concilio de Braga del año 561 lo prohibía taxativamente, al igual que el Sínodo de León de 1267 que, además, establecía severas penas canónicas contra los clérigos o laicos transgresores (25). Los cristianos se tenían que contentar, entonces, con los cementerios anexos a las iglesias, donde para hacer gala de su posición superior podían levantar un mausoleo, frente al resto de la población, cuyos restos terminaban amontonados en el osario. Este rigor poco a poco se fue suavizando ante la magna fuente de ingresos de la que la Iglesia se convertía automáticamente en beneficiaria con la que conseguía afianzar su poder aventajado.

La edificación más apetecible dentro de las ciudades como lugar de enterramiento era la catedral pero, los monasterios, también gozaron de un éxito considerable. A partir del IV Concilio de Letrán de 1215, hubo un movimiento de reflexión sobre el valor de la penitencia y el contacto entre el religioso y el hombre común, del que se hicieron eco las Órdenes mendicantes. No debe extrañar, por tanto, que en este fervoroso clima, la elección de sepultura en los conventos se convirtiera en un hecho muy frecuente (26). Los *miles Christi* buscaban cobijo allí donde encontrarían el amparo de sus hermanos de la Orden: los caballeros santiaguistas "heridos de las guerras con los moros en que continuo se empleaban", que acudían al desaparecido hospital de Santiago, en Toledo, para ser asistidos por los caballeros y vasallos de la Orden y, más tarde, enterrados en sus dependencias, es un buen ejemplo de este hecho (27).

Las catedrales y parroquias pronto vieron los monasterios como serios competidores por la "familiaridad que ofrecían" a sus "clientes" y, sobretodo, porque restaba a las primeras las limosnas que tanto anhelaban. Se fue creando así un ambiente hostil en el que tuvo que entrar en juego el Derecho. La Iglesia alegaba "la falta de piedad filial que significaba su comportamiento para con ella", pues en vida había atendido las necesidades de los fieles y quedaba postergada a la hora de la muerte, al entregar su cuerpo a otros lugares (28). A juzgar por estas quejas, la libertad de elección de sepultura se veía mermada con la casi obligación de enterrarse en los templos que fre-

(24) Citado en Martín (1991) 19.
(25) Orlandis (1950) 23 y nota 31.
(26) Yarza (1988) 70.
(27) M. Cortés Arrese (1999) 170.
(28) Orlandis (1950) 29-30.

cuentaban. Una solución que adoptó la jurisdicción cuando el feligrés escogía sepultura en una iglesia distinta a su propia parroquia fue el establecimiento de la *porción canónica o parroquial*: se respetaba la libre elección, pero la última debía recibir una parte de los bienes [29].

LA AGONÍA Y LOS PREPARATIVOS PARA LA MUERTE

En la Edad Media, cuando los cristianos sabían que estaban próximos a perecer, rezaban a Dios para que les acogiese en su seno. Reyes, príncipes, obispos, caballeros y monjes trataban de guardar la compostura para dar *exemplum* [30]. Además, no podían eludir los tres sacramentos fundamentales en estos momentos postrimeros: la confesión, penitencia y extremaunción. El encargado de recibir la confesión era el sacerdote, quien no podía ser hereje, cismático ni pesar sobre él pena de excomunión. Este presbítero realizaba una serie de preguntas según un modelo al enfermo, para averiguar la clase de pecados que había cometido y que podía variar dependiendo del grado de las faltas. Las primeras cuestiones hacían referencia el ámbito sexual, pero sin entrar en muchos detalles y, a continuación, el interrogatorio se dirigía a los siete pecados capitales, comenzando por la soberbia. Si el doliente se encontraba indispuesto o había perdido el habla, bastaba con que elevase el brazo y se diera golpes de pecho en señal de arrepentimiento. En el supuesto de que la enfermedad estuviera muy avanzada, el mismo sacerdote le quitaba la pena pero, en caso contrario, le advertía que la absolución se la tenía que dar el papa [31].

El paso siguiente era la comunión, que garantizaba el ingreso en el cielo sin demora [32]. Para finalizar, si la dolencia era irreversible, se procedía a dar la extremaunción: el sacerdote debía hacer una cruz con el óleo sobre la frente del convaleciente y a continuación se entonaban tres antífonas en las que se pedía la curación del enfermo, se aludía al poder otorgado por Cristo a sus discípulos para imponer sus manos sobre la frente de los enfermos y se exaltaba la gracia solicitada. Acto seguido, se pronunciaba una oración y el presbítero daba la bendición final. El óleo se administraba en ojos, orejas, nariz, boca, manos y pie —en relación a los cinco sentidos—. En ocasiones también se ungían los riñones —lugar de pecado del hombre— o el ombligo —lugar de pecado de la mujer— y, en ningún caso, se aplicaba a niños pequeños, locos o personas que estuviesen cumpliendo una penitencia [33].

---

(29) *Ibíd.,* 40 y BLANCO NÁJERA (1930) 377-379.
(30) CORTÉS ARRESE (1999)16.
(31) GUIANCE (1998) 54-56.
(32) CORTÉS ARRESE (1995) 16.
(33) GUIANCE (1998) 57.

A continuación, se daba paso a la *commendatio animae*, la más antigua de las oraciones de difuntos. Se trata de un sufragio en el que los vivos pedían la intercesión salvadora de Dios: "Libera, Señor, el alma de tu siervo de todos los peligros del infierno, y del lago de las penas, y de todas las tribulaciones" (34). Junto a estas oraciones, no faltaba tampoco el incienso que los cristianos empleaban desde antiguo para indicar el carácter triunfal de los funerales ni el agua bendita que se rociaba al cadáver para que Dios acogiera al cristiano que lo era desde el Bautismo (35).

Paralelamente, era costumbre que los pobres participaran en el cortejo fúnebre a cambio de limosnas bien en forma de vestido o alimento, bien en forma de monedas. Con ello, se ponía de relieve la humanidad y caridad del difunto. El necesitado, así, se considera un eslabón social muy importante para alcanzar la salvación (36). El momento del reparto tenía lugar tras el sepelio, ya que era habitual celebran banquetes testimoniando el paso a una vida mejor. Este *refrigerium* tenía un valor triple: en primer lugar, era una excusa para agruparse y unir fuerzas ante el dolor que causaba la pérdida humana; en segundo lugar, la Iglesia veía cumplido en este acto el mandato Divino consistente en la asistencia a pobres y enfermos; por último, demostraba la creencia en la salvación reforzando los lazos de unión entre los vivos y los muertos (37).

El luto sufrió una evolución a lo largo de los siglos de la Baja Edad Media. Primero de todo, porque las muestras desmesuradas e incontroladas de dolor, progresivamente fueron dejando paso a otras más cautelosas, que no dejaban en entredicho la esperanza en la Resurrección. Después, porque a partir del siglo XIII el color negro relegó al rojo, verde y azul en las vestimentas de luto. El vestido negro identificaba a la mujer viuda a fin de que no se le acercasen hombres en busca de matrimonio en un tiempo prudente. Y ello para evitar el nacimiento de algún niño cuya paternidad fuera incierta (38).

---

(34) Pereda (2001) 59.

(35) Gómez Bárcena (1988) 37.

(36) *Ibíd.,* 49. Son muchos los estudiosos que se han analizado la figura del pobre y su función social en el medievo, tanto de manera localista como en el ámbito occidental. Un estudio sobre su presencia en Burgos en Martínez García (1981); un estudio sobre su presencia en Mallorca en Santamaría (1983) 381-406; un estudio general en Mollet (1987); un estudio social en Mollet (1988); un estudio sobre su presencia en la zona noroccidental en Riera Melis (1995) 39-72.

(37) Royer Cardinal (1992) 179-188 y Guiance (1998) 37-48.

(38) Turrini (1994) 57-62.

Bibliografía

ARIÈS, PH. (1983), *El hombre ante la muerte,* Madrid.

BLANCO NÁJERA, F. (1930), *Derecho funeral,* Madrid.

CORTÉS ARRESE, M. (1995), "El infierno de los cristianos", *Historia 16,* 232, 61-70.

— (1999) *El espacio de la muerte y el arte de las Órdenes Militares,*Cuenca.

DUBY, G. (1995), *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420,* Madrid.

— (1996), *Fundamentos de un nuevo humanismo: 1280-1440,* Barcelona.

ECHANIZ SANS, M. (1993), "Austeridad versus lujo. El vestido y los freiles de la Orden de Santiago durante la Edad Media", *Anuario de estudios medievales* 23, 357-382.

GARCÍA HERRERO, M.C. y FALCÓN PÉREZ, M.I. (2006), "En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa", *En la España medieval* 29, 153-186.

GÓMEZ BÁRCENAS, M.J. (1988), "La Liturgia de los Funerales y su Repercusión en la Escultura Gótica Funeraria en Castilla", en NÚÑEZ, M. y PORTELA, E. (coords.), *La idea y el sentimiento de la Muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media.* 1, Santiago de Compostela, 31-50.

GUIANCE, A. (1998), *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, León.

LE GOFF, J. (1981), *El nacimiento del purgatorio,* Madrid.

— (1985) "Los gestos del purgatorio", *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval,* Barcelona, 44-51.

LOP OTÍN, M.J. (2003), *El cabildo catedralicio. Aspectos institucionales y sociológicos,* Madrid.

MARTÍN, J.L. (1991), "¡El Rey ha muerto. Viva el Rey!", *Hispania* 177 (1991), 5-39.

MARTÍNEZ GARCÍA, L. (1981), *La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja Edad Media. El hospital de Santa María La Real (1341-1500),* Burgos.

MINOIS, G. (1994), *Historia de los Infiernos,* Barcelona.

MOLLET, M. (1987), *I poveri nel medievo,* Bari.

— (1988), *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media,* México.

NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (1988), "La Indumentaria como Símbolo en la Iconografía Funeraria", en NÚÑEZ, M. y PORTELA, E. (coords), *La idea y el sentimiento de la Muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media.* I, Santiago de Compostela, 9-20.

— (1995), "El Discurso de la Muerte: Muerte épica, Muerte caballeresca", *Archivo español de Arte* 68, 17-30.

ORLANDIS, J. (1950), "Sobre la elección de sepultura en la España medieval", *Anuario de Historia del Derecho Español* XX, 5-49.

PEREDA, F. (2001), "El cuerpo muerto del rey Juan II, Gil de Siloé, y la imaginación escatológica. (Observaciones sobre el lenguaje de la escultura en la alta Edad Moderna)", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (U.A.M.)* XIII, 53-85.

Portela Silva, E. y Pallares Méndez, M.C. (1988), "Muerte y Sociedad en la Galicia Medieval (ss. XII-XIV)", en Núñez, M. y Portela, E. (coords.), en *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte en la Edad Media.* I, Santiago de Compostela, 21-30.

Riera Melis, A. (1995), "Pobreza y alimentos e el Mediterráneo noroccidental en la Baja Edad Media", *Jornades d Estudis Hitòrics Locals,* 39-72.

Royer Cardinal, S. (1992), *Morir en España (Castilla, Baja Edad Media),* Buenos Aires.

Rucquoi, A. (1988), "De la Resigación al miedo: la Muerte en Castilla en el s. XV ", en Núnez, M. y Portela, E. (coords.), *La idea y el sentimiento de la Muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media.* I, Santiago de Compostela, 51-66.

Santamaría, A. (1983), "la asistencia a los pobres en Mallorca en el bajo medievo", *Anuario de Estudios Medievales* 13, 381-406.

Tenenti, A. (1983), *La vie et la mort à travers l art du XV^e siècle,* París.

Turrini, P. (1994), "Le ceremonie funebri a Siena nel basso medio evo: norme e rituale", *Bvlletino senese di storia patria*, Spoleto, 57-62.

Yarza, J. (1984), "Despesas fazen los omnes de muchas guisas en soterrar los muertos", *Fragmentos* 2, 4-19.

— (1988), "La Capilla Funeraria Hispana en torno a 1400", en Núñez, M. y Portela, E. (coords.), *La idea y el sentimiento de la Muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media.* 1, Santiago de Compostela, 67-92.

— (1992), "El santo después de la muerte en la Baja Edad Media Hipana", en Núñez, M. y Portela, E. (coords.), *La idea y el sentimiento de la Muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media.* 2, Santiago de Compostela, 95-117.

Viajeros a España. Bajo la ley sagrada

Verónica GIJÓN JIMÉNEZ

Becaria del Programa de Formación de Profesorado Universitario
Universidad de Castilla-La Mancha

La religión cristiana no recoge entre sus preceptos, la obligación de realizar ningún viaje determinado, pero a lo largo de la historia han sido muchos los que la han tenido como motivo principal para trasladarse a tierras lejanas. Muchos de estos viajeros tuvieron como destino España y nos dejaron por escrito sus testimonios, que ahora nos permiten conocer las circunstancias de sus periplos. Estos relatos son una valiosa fuente de información para muchas disciplinas, pero en esta ocasión los utilizaré para ilustrar la relación entre derecho y religión, estudiando tres tipos de viajeros que visitaron nuestro país animados u obligados por este binomio.

LOS PEREGRINOS A SANTIAGO

Uno de los motivos más frecuentes por el que los viajeros extranjeros han venido a España a lo largo de la historia, es visitar el sepulcro del Apóstol Santiago. Las rutas de peregrinación no estaban exentas de implicaciones políticas, tanto por parte de la iglesia como de los monarcas (1). Los papas otorgaban bulas para animar a los fieles a peregrinar (2). Los reyes por su parte mejoraban y construían nuevos edificios en el camino (3); quizá llevados por la fe, aunque las rutas de peregrinación eran una fuente de beneficios económicos (4). La ruta compostelana fue una de las más populares, puesto

(1) Barreiros Rivas (1997).
(2) Yzquiero Perrin (2003) 19.
(3) Vázquez de Parga y otros (1948) 28-29.
(4) Fernández Arenas (1993) 42.

que era lo suficientemente dura como para ser una penitencia y más asequible que Roma y Jerusalén [5]. El primer peregrino que trataré es Aymeric Picaud, el monje de Poitou autor de *La Guía del Peregrino* incluida en el *Liber Sancti Jacobi*, resultado de su viaje a caballo realizado en torno a 1140 [6]. El segundo peregrino es Guillaume Manier, un sastre picardo nacido en Carlepont en 1704, que comenzó su peregrinación a Santiago junto con tres compañeros el 26 de agosto de 1726, huyendo del pago de ciertas deudas contraídas durante el servicio militar [7]. A pesar de su bajo nivel cultural, Manier escribió el relato de su viaje en 1736, con las notas que había tomado en el camino. Su obra es una de las más tardías que relatan un viaje a Santiago, puesto que la peregrinación ya estaba en decadencia.

La diferencia entre estas dos obras radica en la intencionalidad de sus autores, el primero es una guía que intenta dar a conocer datos útiles para otros peregrinos. Sin embargo Manier escribe su relato para dejar constancia de su viaje, aunque no faltan las referencias geográficas, e incluso introduce al final un vocabulario francés-español. La Guía del peregrino es el Libro V del *Liber Sancti Jacobi* [8], Está dividida en once capítulos que no narran cronológicamente el viaje de Aumeric, sino que tienen un carácter temático y hablan de distintos temas del camino de Santiago que pueden ser de interés para los peregrinos. En los primeros cinco capítulos se tratan aspectos generales sobre el Camino de Santiago, como las diferentes rutas que se pueden seguir desde Francia o de las jornadas en las que se puede hacer el camino. También menciona a los hombres que hicieron algo por el Camino en tiempos del Papa Calixto II. Además nombra todos los pueblos por los que discurre e incluye al Hospital de Santa Cristina de Somport entre "los tres buenos edificios del mundo" [9].

A partir del capítulo VI la información es más específica. Por ejemplo se mencionan todos los ríos que el peregrino encuentra a su paso y si sus aguas son aptas o no para el consumo. Se describen todas las tierras por las que pasa el Camino, asesorando sobre el carácter de sus habitantes y el tipo de alimentos que se pueden encontrar en ellas, y se habla de todos son enterramientos de santos que el peregrino puede visitar en el Camino, en algunas ocasiones haciendo referencia a sus vidas y sus milagros.

Los capítulos IX y X están dedicados a la ciudad de Santiago de Compostela y en especial de su Catedral, de la que hace una detallada descripción,

(5) WADE LABARGE (1992) 130.
(6) ESPAÑOL BOUCHÉ (2005) 52-53.
(7) *Ibídem,* 76-77.
(8) PICAUD (1998) 495-576.
(9) *Ibídem*, 508.

Muy valiosa por los cambios a los que se ha visto sometida a lo largo de la Historia. Da detallada cuenta de las medidas de la Catedral y del número de pilares que la sustentan, pero lo más interesante es la descripción de las portadas. Describe la puerta norte o de la Azabachería, de la que hoy solo conservamos algunas figuras incrustadas en la puerta de las Platerías, que es tratada a continuación. También gracias a esta descripción podemos conocer como era la puerta occidental antes de que se construyera el Pórtico de la Gloria, que según el autor era la mayor y la más bella y estaba decorada con columnas de mármol y con esculturas que representaban la transfiguración [10].

La descripción no es la que hoy en día haría un historiador del arte, pero para la época es muy detallada y nos aporta valiosa información para el estudio de la Catedral.

La Guía del peregrino finaliza con el capítulo XI. Aquí se indica que el peregrino a Santiago debe ser tratado con el máximo respeto y auxiliado por todo aquel a quién se lo pida. A modo de disuasión se relatan algunos de los castigos reservados para aquellos que no cumplan esta regla, que normalmente solía ser la pérdida de lo que se ha negado al peregrino.

El texto de Manier [11] está organizado de una forma diferente, como he indicado anteriormente, él trataba de dejar un testimonio de su viaje, y como es común en estos casos, lo narra cronológicamente. Entró a España por Irún, después fue a Vitoria, Santo Domingo de la Calzada, Burgos, Sahagún, León, Astorga, Ponferrada, Villafranca del Bierzo, y Compostela. Estos son los puntos más importantes en el trayecto de Manier. Sólo describe las ciudades más importantes, pero menciona los nombres de todos los pueblos y aldeas por donde pasa, así como de los accidentes geográficos.

Pero la principal diferencia con *La guía del peregrino* del *Codex Calixtinus*, es que el relato de Manier está lleno de anécdotas y opiniones personales sobre el entorno, como las mujeres de los diferentes lugares, o la comida. Todos los pormenores del viaje pueden ser conocidos a través del texto, puesto que es como un diario, en el que podemos rastrear la evolución de la relación entre Manier y sus compañeros. Se narran hechos como la pelea a golpes que tuvieron en la ciudad de Burgos o los recuerdos que los protagonistas iban comprando a lo largo del camino. Las descripciones de edificios son una parte importante del relato de Manier, ya que habla de la iglesia de Santo Domingo de la Calzada, la iglesia de los Agustinos de Burgos, y en menor medida el Hospital y la Catedral. También la Catedral de León, la Catedral de Santiago y el Hospital, aunque no con tanto detalle como en *La guía del pe-*

(10) *Ibídem*, 562-563.
(11) Manier (1999) 726-755.

regrino. El lenguaje utilizado en la narración es muy coloquial, y pone de manifiesto la poca cultura que tenía su autor. Manier aparece como un creyente que busca las reliquias y las indulgencias, pero que también cree en las propiedades curativas de las piedras, ya que a lo largo de su trayecto se afana en adquirirlas. El viaje de Manier no terminó en Santiago de Compostela, sino que llevado por su curiosidad visitó otras ciudades españolas como Oviedo, Madrid y Pamplona, volviendo a pisar suelo francés el 26 de diciembre, cuatro meses después del comienzo de su viaje (12).

EMBAJADORES EN LA CORTE DE FELIPE II

El segundo grupo de viajeros son los embajadores que vinieron a pedir ayuda a Felipe II para luchar contra los turcos, que amenazaban los territorios europeos. Me centraré en dos personajes: Antonio Tiépolo y Camilo Borghese.

Antonio Tiépolo pertenecía a una de las familias mas ilustres de Venecia, cuyos miembros habían desempeñado cargos en la Republica desde el siglo XIII. En 1564 fue enviado a Madrid para desempeñar el cargo de embajador de la republica de Venecia cerca de Felipe II (13).

En estas fechas los turcos amenazaban nuevamente los territorios cristianos en Europa. Felipe II como mayor garante del cristianismo, envió ayuda para defender las plazas fuertes del Mediterráneo y también al emperador Maximiliano para luchar en la Guerra de Hungría, que duró hasta 1568. Tiépolo regresó de su embajada en 1567. En la relación de su embajada hacía hincapié en dos puntos: La situación de los Países Bajos y el poder.

En primer lugar enumeraba las ventajas económicas y tácticas que España tenía al poseer los Países Bajos, después hacía una relación de todos los que ostentaban algún poder en el reino o reunían los requisitos para ostentarlo, entre ellos destacamos al Cardenal Granvela, el Duque de Alba, y Juan de Austria (14). Después hace una detallada descripción del monarca, tanto física como psicológica, deteniéndose en su reacción ante los problemas del estado y la manera en la que recibía a los embajadores.

La relación de Tiépolo es muy escueta, se limita a los asuntos a los que un embajador estaba obligado a referirse. Tiépolo no habla mucho sobre el problema con los turcos, solo al final de la relación hacía referencia a la intervención de Felipe II en la guerra que se estaba desarrollando en Hungría

(12) IÑARREA LAS HERAS (2006) 153-165.
(13) GARCÍA MERCADAL (1999) 309.
(14) TIÉPOLO (1999) 310-316.

con la donación de 300.000 escudos, y lo mencionó sólo al hablar de la buena relación que el monarca tenía con el emperador Maximiliano II, por quien sentía afecto y siempre escribía de mano propia [15]. Quizá su interés por la situación de los Países Bajos y la escasa importancia que dio al problema turco se debía a que en la fecha en la que Tiépolo regresó a Venecia en 1567, ya se sabía que la incursión que los turcos habían hecho en Europa no era tan grave como se esperaba y que sin embargo los problemas en los Países Bajos se estaban reavivando [16].

Sin embargo con el tiempo, Tiépolo tendría que viajar a Polonia, Portugal y España por el empeoramiento de los problemas con los turcos. En 1571 Tiépolo fue de nuevo enviado a la Corte de Felipe II para cumplimentar al rey por su matrimonio con Ana de Austria, pero una vez allí se le ordenó viajar a Portugal ante la inminente invasión de Chipre, con el fin de obtener la ayuda del rey Sebastián para la Liga Católica que intentaba formar Pío V, pero no tuvo éxito ya que sólo consiguió promesas vanas [17]. Finalmente el Papa Pío V, envió a un emisario Luis de la Torre a la Corte de Felipe II para conseguir ayuda para Chipre. A pesar de que en esta época España estaba desbordada por la Guerra de Granada, el Rey envió galeras al mando de Andrea Doria para ayudar a los Venecianos a defender Chipre [18].

Mientras tanto el escenario Europeo había cambiado. El rey Carlos IX planeaba romper con España e intervenir en los Países Bajos. En 1672 la guerra entre España y Francia era inminente [19]. En mayo murió el Papa Pío V, Felipe II se vio libre del compromiso que tenía con la Liga Santa y ordenó a Juan de Austria retirar sus Galeras del Mediterráneo oriental para que aguardasen el desarrollo de los acontecimientos en Francia.

El drástico cambio en la política de Felipe II alarmó a los venecianos y al nuevo Papa Gregorio XIII, que envió dos embajadores para intentar enfriar la situación, Juan Micheli fue enviado a Francia y Antonio Tiépolo a España. Felipe II terminó cediendo a las peticiones del Papa, pero en esta ocasión ayudó mucho la postura de miembros importantes de la corte como Requesens, Granvela, y Juan de Austria, que eran favorables a la causa de la Liga Católica. El 4 de julio el rey dio la orden a su hermano de dirigir las galeras al Mediterráneo oriental, pero si el rey francés no mantenía las composturas Andrea Doria volvería con algunas galeras para poner orden [20].

---

(15) *Ibídem*, 316.
(16) F. Braudel (1976), 507-516.
(17) García Mercadal, *op. cit.*, II, 309.
(18) Braudel, *op. cit.*, 573-585.
(19) *Ibídem*, 590-612.
(20) *Ibídem*, 621-635.

En 1593 los turcos atacaron Hungría de nuevo, el papa Clemente VIII envió a Camilo Borghese [21], como nuncio cerca de Felipe II con el objetivo, de conseguir con la ayuda de España. Pero Borghese encontró un panorama muy distinto al que años antes vio Tiépolo. Él mismo lo describe en la relación de su viaje [22]: Felipe II ya contaba con 66 años, se sentía cansado, y veía como su imperio estaba agotado por las continuas guerras que esquilmaban sus riquezas. Finalmente se consiguió que el rey español diera 300.000 escudos para ayudar al emperador, pero no sin antes recordarle que estaba obligado a hacer la guerra a los herejes porque el Papa le había concedido cobrar las contribuciones eclesiásticas, aunque bien era cierto que España estaba cumpliendo con creces esta obligación combatiendo a los protestantes de los Países Bajos.

La relación de Borghese es mucho más completa que la de Tiépolo. En ella encontramos toda la información típica de una embajada, pero además, el autor hace un análisis y una crítica de las costumbres del país.

LOS VISITADORES CISTERCIENSES

En la orden del Cister, la realización de visitas a los monasterios era un hecho rutinario y obligatorio que estaba previsto en la regla y debía hacerse cada año por parte de las casas madres [23], pero en el caso de las dos visitas que vamos a tratar era muy distinto ya que vinieron a nuestro país con una misión evitar una escisión en la orden por parte de la congregación de Castilla, que en las fechas en las que se realizaron estas visitas ya había anexionado algunos monasterios de Castilla y Galicia y amenazaba con extenderse aun más [24].

En este contexto son enviados nuestros dos primeros viajeros a España, para impedir el avance de la congregación de Castilla. Dom Edme de Saulieu, abad del monasterio de Claraval, fue comisionado por el capítulo general para realizar la visita a los monasterios españoles, su secretario Claude de Bronseval, además de redactar el Documento de la Visita tomo notas durante todo el viaje para escribir una guía que facilitase las futuras visitas. A pesar de las duras jornadas de viaje y de su naturaleza enfermiza, cumplió con creces su cometido y gracias a eso conocemos detalladamente los pormenores de su viaje por España [25].

---

(21) Sobre la embajada de Borghese: MAQUEDA (2007) 85-89.
(22) BORGHESE (1999) 615 - 617.
(23) F. CALERO, (1991).
(24) *Ibídem*, 53-54. Sobre la congregación de Castilla: LÓPEZ VÁZQUEZ (2005), 23-62 y MARTÍN (1953).
(25) *Ibídem*, pp.14-15.

Los viajeros llegaron a Monserrat el 21 de marzo de 1532 y volvieron a pisar suelo francés el 16 de octubre de 1533 (26). Salieu y Bronseval visitaron los monasterios sin problemas, aunque en algunos encontraron grandes irregularidades (27). Los problemas llegaron cuando intentaron visitar los monasterios de la Congregación de Castilla. El primer encuentro con los Trienales fue en el monasterio de Montsalut, donde llegó el abad de Óvila y Dom Edme le entregó una carta para el reformador de la congregación que era, quien tendría el derecho de visita según la Congregación. En dicha carta Salieu le proponía una entrevista para tratar la cuestión de la visita de los monasterios, pero no hubo resultados. Después fueron al monasterio de Óvila, pero sólo en calidad de huéspedes ya que no podían visitarlo.

Al no conseguir una respuesta por parte de la Congregación, se dirigieron a Medina del Campo, donde se encontraba la Corte de la Emperatriz y el Consejo de Castilla, del que querían obtener el permiso para realizar la visita. Con este fin realizaron toda una labor diplomática ayudados por el clavero de la Orden de Calatrava, pero allí también había representantes de la Congregación que intentaban impedir que el Consejo de Castilla les permitiese visitar sus monasterios.

La congregación de Castilla alegaba que tenían privilegios apostólicos que los eximían de la orden y del capítulo general, que solo podían ser visitados por su reformador y por el Abad de Citeaux. Además afirmaban que los monasterios españoles nunca habían sido visitados por abades franceses. A esto los franceses contestaron mostrando cartas de los reyes de Castilla y de los Reyes Católicos que daban permiso para visitar los monasterios de España, y que la verdadera razón por la que se negaban a ser visitados era el miedo a que se descubrieran graves irregularidades (28). El Consejo de Castilla les denegó el permiso para visitar los monasterios de la Cogregación, porque interpretó que Fernando el Católico solo había dado permiso para una visita de información, y que era verdad que los Trienales tenían un privilegio de Julio II por el que sólo los podía visitar el Abad del Cister (29).

Con la negativa del Consejo de Castilla los viajeros se dirigieron a Galicia, en el camino fueron alojados en algunos monasterios de la Congregación, y a pesar de que Bronseval, como monje amante de la regla cisterciense, veía ilegítima a la Congregación a la que acusa incluso de judaizante, no duda en alabar la hospitalidad y la caridad con la que fueron acogidos en estos mo-

(26) *Ibídem*, 16.
(27) Bronseval (1991) 93-94.
(28) *Ibídem*, 163.
(29) *Ibídem*, 157-168.

nasterios [30]. Salieu realizó otro intento de visitar los monasterios de la Congregación, y en Septiembre fue a Monzón para obtener el permiso de Carlos I. Esta vez les fue concedido, pero no pudieron realizar la visita por que se les ordenó volver a Francia para ocuparse de asuntos de gran importancia [31].

No visitaron los monasterios pero no se produjo la escisión porque lograron que se les reconociera su derecho a visitarlos. Las cosas serán muy diferentes para otra delegación que intentará visitar los monasterios más de setenta años después. Esta vez fue el abad general de la orden en persona, el señor de Boucherat, quien encabezara la expedición. También formaba parte de ella Bartolomé Joly, consejero y limosnero del rey de Francia, a quién debemos el relato del viaje [32].

La visita se desarrolla entre 1603 y 1604, y a pesar de que según la reforma de la Congregación de Castilla el Abad General del Cister conservaba el derecho de visitar los monasterios, lo primero que hizo la delegación al llegar a España fue entrevistarse con el rey en Valencia. El rey Felipe III trató con máximo respeto y deferencia al abad General del Cister, besó las cartas del rey de Francia que este le entregó y le concedió el honor de cubrirse ante él, aunque el abad rehusó [33]. Después de la audiencia con el rey los viajeros se dirigieron a Zaragoza y allí conocieron la respuesta negativa del monarca. El abad General del Cister no tenía permiso para visitar los monasterios de la Congregación de Castilla y con esto la escisión se hizo patente.

Bibliografía

BARREIRO RIVAS, J.L. (1997), *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa moderna*, Madrid, Tecnos.

BRAUDEL, F. (1979), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

BRAVO LOZANO, M. (1989), *Guía del peregrino medieval. Codex Calixtinus*. Introducción, traducción y notas. Sahagún, Centro de Estudios del Camino de Santiago.

CALERO, F. (1991), *Viaje por España 1532-1533: (peregrinatio hispanica)*. Introducción traducción y notas. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.

CAUCCI, P. (1971), *Las peregrinaciones italianas a Santiago*, Santiago de Compostela, Porto y Cía.

(30) *Ibídem*, 169- 194.
(31) Ibídem, 275-281.
(32) JOLY (1999) 687-759. Sobre Joly ver: DIEZ BORQUE (1975) 37-38.
(33) *Ibidem*, 740.

Cortés Arrese, M. (1994), *Por las sendas que conducen al sepulcro del patrón Santiago*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Diez Borque, J.M. (1975), *La sociedad española y los viajeros del siglo XVII*, Madrid, Sociedad General Española de Librerías.

Echevarría, P. (1967), *Cancionero de los peregrinos a Santiago*, Madrid, Centro de Estudios Jacobeos,

Español Bouché, L. (2005), *Franceses en el Camino*, La Coruña, Gran Logia de España.

Fernandez Arenas, J. (1993), *Los caminos de Santiago*, Barcelona, Anthropos.

García Mercadal, J. (1999), *Peregrinación de un campesino picardo a Santiago de Compostela a comienzos del siglo XVIII*. Introducción, traducción y notas. Salamanca, Junta de Comunidades de Castilla y León.

— (1999), *Relación de España*. Introducción, traducción y notas. Salamanca, Junta de Comunidades de Castilla y León.

— (1999), *Diario de la relación del viaje de monseñor Camilo Borghese*. Introducción, traducción y notas. Salamanca, Junta de Comunidades de Castilla y León.

— (1999), *Viaje hecho por M. Bartolomé Joly*. Introducción, traducción y notas. Salamanca, Junta de Comunidades de Castilla y León.

Iñarrea Las Heras, I. (2006), "El voyage d'Espagne de Giullaume Manier (1736) o la peregrinación Jacobea como escusa", *Revista de filología de la Universidad La Laguna* 24, 153-165.

Manier Guillaume (1890), *Pèlerinage d'un paysan picard á Saint-Jacques de Compostelle au commencement du XVIII ème Siècle*, Paris, Montdidier.

Maqueda, C. (2007), *La monarquía de España y sus visitantes siglos XVI al XIX*, Madrid, Dykinson.

Martín, E. (1953), *Los bernardos españoles: Historia de la Congregación de Castilla de la Orden del Cister*, Palencia, Graficas Aguado.

Moralejo, A.; Torres, C. y Feo, J. (1998), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* Introducción, traducción y notas. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.

López Vázquez, J.M. (coord.) (2005), *Opus monasticorum: patrimonio, arte, historia y orden*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.

Vazquez de Parga, L.; Lacarra de Miguel, J.M.; Uría Ríu J. (1948), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Vinayo Gonzalez, A. (1992), *El Camino de Santiago en el solar leonés*, León, Edilesa.

Wade Labarge, M. (1992), *Viajeros Medievales. Los ricos y los insatisfechos*, Madrid, Nerea.

Yzquiero Perrin, J. (2003), *Los caminos de Compostela*, Madrid, Encuentro.

El nuevo poder eclesiástico y civil en México en los albores del siglo XIX a través de la legislación y de las Constituciones mexicanas

Fernando SANTAMARÍA LAMBÁS
Universidad de Valladolid

INTRODUCCIÓN

El enfrentamiento entre la Iglesia católica y el Estado mexicano acaecido en el siglo XIX tiene sus orígenes en siglos atrás. La historia de México se puede dividir en tres etapas [1], de las que analizaremos el periodo que abarca, desde la revolución de la Independencia de México de 1810 a los albores de los años veinte del siglo XIX. La mayoría de los textos políticos de este período declararán que la religión de México es la católica. Nuestra intención es estudiar el poder civil y eclesiástico a través de los textos constitucionales y políticos, así como de otras normas y documentos.

Algunos factores que confluyen e inciden en la configuración de este periodo de tiempo son: *Decidir sobre la cuestión religiosa en relación con el poder civil*. Había que buscar una base moral, una opción, que el catolicismo cumpliese las funciones profanas que se le asignaban. Y, la otra era, la tolerancia religiosa como posible alternativa ética [2]. *La elección de la forma de gobierno*. Aunque con algunos ensayos monárquicos, la opción que se tomará será la republicana, bien es cierto que con discusiones sobre si debe ser federalista o centralista. *La influencia de las logias masónicas como germen de los futuros partidos políticos*. El "rito escocés" dio origen a la corriente política del partido conservador o centralista. Y en 1825 se forman las primeras lo-

(1) La historia de México del S.XIX se puede dividir en tres etapas: 1) Época previa a la independencia (principios del siglo XIX-1824). 2) Época de la independencia (1824-1857). 3) Época de la reforma (1858-1910).

(2) SANTILLÁN, G. (2002), "Tolerancia religiosa y moralidad pública, 1821-1831", en *Signos históricos*, núm.7, enero-junio, Universidad Metropolitana, Iztapalapa, DF, México, pp. 87-104.

gias del "rito Yorkino", dando origen posteriormente al denominado partido liberal o federalista [3].

I. SITUACIÓN POLÍTICA DURANTE LOS PRIMEROS ATISBOS DE INDEPENDENCIA

En 1808 las tropas francesas invaden España. En Nueva España, un golpe virreinal impidió la formación de la junta de gobierno autonomista que promovían los criollos del cabildo de México. El 6-VII-1808 se aprueba el Estatuto de Bayona. En septiembre de 1810, siendo ya virrey de la Nueva España, Francisco Javier de Lizana y Beaumont que lo fue hasta mayo de 1810, el párroco de la villa de Dolores, Miguel Hidalgo, daba un grito de rebelión, conocido como el "Grito de Dolores" contra el gobierno: el de la "independencia Nacional" de México, que no fue una declaración de independencia política, sino un llamamiento contra el gobierno virreinal y la minoría privilegiada de los gachupines y, a favor de los derechos que asistían a los "americanos" a autogobernarse. Otros eclesiásticos implicados fueron Morelos, Mariano Matamoros, José Manuel de Herrera, etc. [4]. De dicho movimiento destacamos tres elementos clericales: la defensa de la religión, la participación del bajo clero y la adopción de lemas y símbolos religiosos. El levantamiento de 1810 se legitimó en el rey y la religión. La posición del clero tras el triunfo de la independencia será doble: el alto clero [5], la defensa de la Corona. El bajo clero, brazo fuerte de la Independencia, que otorgaba al gobierno de México, y por lo mismo al bajo clero, siempre condenado a la pobreza y sumisión, el derecho de patronato. Se agregó el espíritu del ultramontanismo papal, que en supuesta defensa de la moral religiosa prohibió, en 1820, la vacuna porque "mezcla la linfa de las bestias con la del hombre".

La Constitución de 1812 [6] sigue considerando como religión única la católica, apostólica, romana. Fue jurada en España el 19 de marzo de 1812 y en la Nueva España el 30 de septiembre de 1812. En la elaboración de la Constitución española de 1812 intervinieron representantes de la Nueva Es-

---

(3) MEDINA ASCENSIO, L. (1984), "La Iglesia en la formación del Estado mexicano", en Historia General de la Iglesia en América latina, V, ediciones paulinas, México, pp. 199-201.

(4) Sobre el clero y la independencia mexicana se puede ver TORRE VILLAR, E. DE LA (2005), "El clero y la independencia mexicana. Reflexiones para su estudio", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, año/vol. XV, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 379-384.

(5) Un ejemplo de cómo parte del alto clero estuvo contra la independencia lo encontramos en el Edicto del Obispo de Guadalajara, Juan Cruz Ruiz de Cavañas, en el cual hizo extensiva a los habitantes de su Diócesis, las excomuniones a quienes abrazaran la causa de la independencia.

(6) GATT CORONA, G. y RAMÍREZ REJO, M. (1995), *Ley y religión en México. Un enfoque histórico jurídico*, iteso, México, p. 60.

paña, aunque no desde un inicio, sino que con posteridad se sumaron a los debates siendo la representación desigual [7]. Por instrucción especial del Consejo de Regencia de España e Indias de 14-II-1811, se citó a las diputaciones de América y Asia a Cortes generales y extraordinarias. Por la Nueva España fueron elegidos diecisiete representantes. Todos mexicanos por nacimiento, salvo uno. El grupo estaba principalmente formado por eclesiásticos, aunque no dejó de ser heterogéneo. La diputación americana se inclinó siempre a favor del bando liberal. La Constitución desgraciadamente desconoció el aviso de los diputados americanos, que no querían liberación sino atención. Además de preparados, la mayoría de los diputados indianos eran gente ilustrada. La "Representación americana de las Cortes de Cádiz", de 16-XII-1810 contiene, en sus once peticiones las preocupaciones vitales que interesaron a esos hombres: equivalía a otorgar la ciudadanía y el ejercicio de los derechos políticos a lo grandes grupos excluidos por las cortes. Sin embargo, la "Representación" como la mayoría de las proposiciones de los diputados de la Nueva España, fue rechazada.

En 1813, Morelos defendió su escrito *Sentimientos de la Nación*, en el que proclamaba dos principios fundamentales: "América es libre, e independiente de España y de toda otra nación" y "la religión católica sea la única, sin tolerancia de otras" [8]. Estas disposiciones de Morelos dejaban de ser declarativas como las que contenían todas las legislaciones españolas anteriores a ella, y regulaban de manera terminante la falta de derecho de la Iglesia católica de exigir el diezmo, pudiendo tan solo aceptar lo que los feligreses tuvieran a bien donar a la misma. Por primera vez, se observa la voluntad del Estado de regular el poder de la Iglesia sobre los ciudadanos [9]. A partir de marzo de 1813 ocupa el puesto de Jefe político Superior de la Nueva España, Félix María Calleja, que con el restablecimiento del absolutismo por Fernando VII en 1814 pasó a la condición de Virrey de la Nueva España. El cargo de Jefe Político Superior de la Nueva España ya lo había ocupado anteriormente Francisco Javier Venegas.

El Supremo Congreso mexicano sancionó en Apatzingán, el 22-X-1814, *el Decreto constitucional para la Libertad de la América mexicana* [10], en el

---

(7) La representación fue desigual, ya que hubo un representante por cada 50.000 habitantes en la península y, en cambio, uno por cada 10.000 habitantes blancos en los reinos americanos. Predominando la clase media ilustrada y los eclesiásticos.

(8) Fuente Monge, Gregorio, L. de la (1997), "Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938", en Cruz, R. (ed.), *El anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, pp. 43-44.

(9) Gatt Corona, G. y Ramírez Rejo, M. (1995), *Ley y religión en México* (...), *op. cit.,* p. 61.

(10) Sobre la Constitución de Apatzingán se puede ver Rabasa Emilio, O. (2004), "Constitución de Apatzingán", en *Historia de las Constituciones mexicanas*, 1.ª reimp. de la 3.ª ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 5-8. Disponible en internet: <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=431>.

cual se reservaba el capítulo 1 a la religión reconociendo como única profesada por el Estado a la católica, apostólica y romana. Además se exigía a los extranjeros que quisieran ser considerados ciudadanos mexicanos, el profesar la religión católica, apostólica y romana. Creó el sistema de juntas electorales de parroquia, donde en medio de ceremonias religiosas como la celebración de la "misa solemne de espíritu Santo y discurso análogo a las circunstancias por el cura y otro eclesiástico", se elegía un elector por cada parroquia. Incluso los elegidos para formar parte del supremo Gobierno debían jurar ante Dios desempeñar "con celo y fidelidad el empleo que os ha conferido la nación, trabajando incesantemente por el bien y prosperidad de la nación misma".

A partir de septiembre de 1816 ocupará el cargo de virrey de la Nueva España, Juan José Ruiz de Apodaca, que con la vuelta en vigor en 1820 de la Constitución de 1812, pasó a ser Jefe político Superior de la Nueva España, cargo que ocupó hasta julio de 1821. Aunque los franceses no atacaron la religión, si promulgaron unos decretos contra la Iglesia en 1819. Y a pesar de que los decretos anticlericales no llegaron a Nueva España, sí llegó la propaganda clerical antifrancesa.

En 1820, la idea independentista ganaba día a día mayor número de adeptos entre los más acaudalados españoles (11). En este contexto, el jefe del ejército realista designado para combatir la insurgencia en el sur del país, Agustín de Iturbide, elaboró un plan de Independencia. La independencia de México, proclamada por *el Plan de Iguala en 1821*, no se debió a una toma del poder protagonizada por los revolucionarios que actuaban desde 1810, sino por una coalición realista proabsolutista nucleada por los oficiales criollos del Ejército y el alto clero (12). Al margen del verdadero propósito de Iturbide, el Plan de Iguala resultaba atractivo a primera vista para los diferentes grupos de interés y las diversas clases sociales. Con el Plan de Iguala, Agustín de Iturbide es el primero en desempeñar en México el papel de tránsfuga, al pasarse de las filas del partido peninsular al partido insurgente, al que había combatido al frente de las tropas realistas, de las que el 9-IX-1820, fue nombrado comandante general del Sur, por el virrey Juan Ruiz de Apodaca. A partir de la independencia misma de México, comienzan a florecer las ideas liberales (13).

Con base en los Tratados de Córdoba de 24-VIII-1821, el congreso mexicano hizo un llamamiento al Imperio de México, señalando las bases constitucionales aceptadas por el segundo Congreso mexicano instalado el

---

(11) FERNÁNDEZ RUIZ, Jorge, Contexto en que fue expedida la Constitución de 1857, pp. 252-254. Disponible en internet: <http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2389/11.pdf>.

(12) FUENTE MONGE, Gregorio, L. DE LA (1997), "Clericalismo y anticlericalismo (...), *op. cit.,* p. 44.

(13) SOBERANES FERNÁNDEZ, J.L. (1996), "De la intolerancia religiosa a la libertad religiosa en México", en *La libertad religiosa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 543.

24-II-1822, entre las que destacaba la imposición de la religión católica, apostólica y romana como única del estado, con exclusión de otra alguna.

El plan de Iguala fue modificado por los Tratados de Córdoba en un aspecto trascendental, al establecer estos últimos en su artículo 3 que en caso de no aceptar el torno Fernando VII o de renunciar a él, y lo mismo ocurriere con los infantes Carlos, Francisco de Paula y Carlos Luis, será llamado reinar quien las Cortes del imperio designaren, con lo cual se abrió la puerta a la ambición de Iturbide [14].

En 1822, Agustín de Iturbide, se autoproclamó Emperador de México, poco después otro golpe militar acababa con el efímero I Imperio y daba paso a la I República (1823) [15]. Una vez instalado Agustín de Iturbide como emperador de México, el Congreso elaboró *el "Reglamento provisional político del Imperio Mexicano" de 1822*.

Se redacta el "Plan de la Constitución política de la Nación Mexicana", que fue promulgado el 16-V-1823. Como primer deber de todo ciudadano, está la obligación de "profesar la religión católica, apostólica y romana, como única del Estado". La libertad de culto no se tomaba en cuenta porque la experiencia hasta entonces era la del reconocimiento a una sola religión, si consentir la práctica de ninguna otra. Por Decreto de 8-IV-1823 se declaran insubsistentes el plan de Iguala, los tratados del Córdoba, y el Decreto de 24-II-1822. En el punto 2 del Decreto de 8-IV-1823 se señala que: "Quedan vigentes por libre voluntad de la nacion, las tres garantías de religión, independencia y unión y lo demas que contienen los mismo plan, tratados y decreto, que no se oponga al artículo anterior".

El problema del patronato, a pesar del continuo movimiento de los presidentes mexicanos en la primera república federal quedaba sin resolver.

II. TEXTOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES [16]

Las muestras de confesionalidad católica se suceden a lo largo de los textos políticos y constitucionales del período (1808-1823). Así, podemos observar en los diversos textos ciertos elementos comunes: Las referencias a Dios, la religión, los eclesiásticos, las almas.

---

(14) Fernández Ruiz, Jorge, Contexto en que fue expedida la Constitución de 1857, pp. 252-254. Disponible en internet: <http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2389/11.pdf>.

(15) Fuente Monge, Gregorio, L. de la (1997), "Clericalismo y anticlericalismo (...), *op. cit.,* p. 44.

(16) La legislación mexicana se puede consultar en Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Dublan, Manuel y Lozano, J.M.ª. Disponible en Internet: <http://www.biblioweb.dgsca.unam.mx/dublanylozano/>.

La referencia a *Dios*, tanto en el encabezamiento, como al final de los textos y en su articulado: *En el Estatuto de Bayona* aprobado el 6-VII-1808 se hace referencia a Dios, tanto en el encabezamiento, como en el artículo 4. En *la Constitución española de 30-IX-1812* se invoca a Dios, en dos partes, en el encabezamiento y en el articulado: al prestar el juramento los diputados de las Cortes, en la formula usada por el rey para promulgar las leyes, en el juramento del rey ante las cortes en su advenimiento al trono, del mismo modo se prevé para el juramento del príncipe de Asturias. Al final del texto constitucional se despiden con la frase: "Dios guarde a V. muchos años". *En los "Sentimientos de la Nación"* de José María Morelos de 14-IX-1813, en el punto 4 se establece: "se debe arrancar toda planta que Dios no plantó". En el *Acta solmene de la declaración de la independencia de América Septentrional* se hace una declaración de confesionalidad católica. *El Decreto constitucional de Apatzingán de 22-X-1814*, en el artículo 155 del acto de juramento. *El Plan de Iguala de 24-II-1821*, en su texto aparece la expresión: "(...) confiemos en el Dios de los ejércitos (...)".

La palabra *religión* se encuentra presente en los siguientes documentos: *En el Estatuto de Bayona de 6-VII-1808,* en su artículo 1 al afirmar la confesionalidad católica y en la fórmula del juramento real. *En los Elementos constitucionales de Rayón* se señala que la religión católica será la única sin tolerancia de otra. *La Constitución española de 30-IX-1812*, en su artículo 12 declaraba la confesionalidad católica. *Los Sentimientos de la Nación de José María Morelos de 14-IX-1813*, en el punto 2 establecen la religión católica como la única, sin tolerar otras, al igual que en *el Acta solmene de la declaración de la independencia de América Septentrional*. *El Decreto constitucional de Apatzingán de 22-X-1814* realiza también una declaración de confesionalidad católica en su artículo 1, así como en el artículo 15 donde se considera ciudadanos a los extranjeros que profesasen la religión católica y se pierde esa condición por cometer crimen de herejía, apostasía y lesa nación. *El Plan de Iguala de 24-II-1821* mantiene la confesionalidad católica en la base 1.ª y en el punto 16 se sitúa al ejército como protector de la religión católica. *El Reglamento provisional político del imperio mexicano de 18-XII-1822*, en su artículo 3 declara la confesionalidad católica, en el artículo 30 declara que el Emperador protege la religión católica y en el artíuculo 34 se prevé el juramento de los individuos en presencia de la regencia.

La presencia de *los eclesiásticos* podemos verla en los siguientes textos: en *el Estatuto de Bayona de 6-VII-1808*, en el artículo 27 que entre los ministerios señala el de Negocios Eclesiásticos. En el artículo 52, dentro del Consejo de Estado se establece una Sección de Justicia y de Negocios Eclesiásticos. En el artículo 68 se manifiesta que el decano de los curas de los pueblos principales del partido participará en la junta que ha de proceder a la elección del

diputado y que el número máximo de los electores eclesiásticos no exceda del tercio del número total de los individuos de la junta de elección. En el artículo 104 el Consejo Real será el Tribunal de reposición y conocerá de los recursos de fuerza en materias eclesiásticas. En el artículo 140 no se podrá exigir la calidad de nobleza para los empleos civiles o eclesiásticos. En el artículo 141 se limita la obtención de empleos públicos civiles y eclesiásticos a los nacidos en España naturalizados. En *la Constitución española de 30-IX-1812* hay una fuerte presencia del eclesiástico: en las juntas electorales de parroquia (en el artículo 35), en las juntas de partido (en el artículo 71) y en las juntas de provincia (en el artículo 86). En el artículo155 incluye expresamente en el mandato de cumplimiento de las leyes a las autoridades eclesiásticas. El artículo 171.6 señala como facultad del rey "Presentar para todos los obispados, y para todas las dignidades y beneficios eclesiásticos de real patronato, a propuesta del Consejo de Estado". Por lo que respecta al Consejo de Estado incluye a los eclesiásticos como miembros (artículo 231), siendo cuatro los eclesiásticos (artículo 232) de los cuarenta miembros totales. En el artículo 234 se hace referencia a las listas de clase en que estarán incluidos los eclesiásticos. Se mantiene el fuero eclesiástico (artículo 249). Conocen de los recursos de fuerza (artículo 266). En el artículo 368 se reconocen las ciencias eclesiásticas. Por último, el artículo 374 establece la obligación de prestar juramento para toda persona que ejerza cargo público, civil, militar o eclesiástico. En *los Sentimientos de la Nación de José María Morelos de 14-IX-1813* se señala que se debe arrancar toda planta que Dios no plantó. *El Decreto constitucional de Apatzingán de 22-X-1814* establece que las juntas electorales de parroquia, pasaran a la iglesia principal, donde se celebrará una misa solemne de Espíritu Santo. Hecha la elección de las juntas electorales de partido se procederá a la solemnidad religiosa. Entre las funciones del Supremo Gobierno se encuentra "Cuidar de que los pueblos estén proveídos suficientemente de eclesiásticos dignos. Entre las facultades del supremo Tribunal de Justicia está "Conocer de todos los recursos de fuerza de los tribunales eclesiásticos, y de las competencias que se susciten entre los jueces subalternos" (artículo 197). En el artículo 209 se establece que: "El supremo gobierno nombrará jueces eclesiásticos. *El Plan de Iguala de 24-II-1821*, en el punto 14 se conservan los fueros y preeminencias del clero secular y regular. *El Reglamento provisional político del imperio mexicano de 18-XII-1822*, en el artículo 4 mantiene el fuero eclesiástico, y en el artículo 43 establece que: "Todos los arzobispos y obispos del Imperio, son consejeros honorarios de estado.", lo que es una muestra de la inclusión de la jerarquía de la Iglesia católica en el poder civil. En el artículo 57 se mantienen los juzgados eclesiásticos.

En el texto de la Constitución repetidamente se confunden o identifican palabras del léxico religioso en el texto mismo del máximo ordenamiento le-

gal. *Los conceptos de habitantes y almas* son utilizados indistintamente en todo el texto de la Constitución de 1812. La Constitución española de 30-IX-1812. A lo largo del texto constitucional se emplea en varias ocasiones la expresión "almas", para referirse a la población, en los artículos siguientes: 31, 32, 33 y 310.

III. OTRAS NORMAS DEL PERÍODO 1808 A 1823

La legislación de la época de la incipiente independencia de México incluye normas que se refieren a la situación de la religión y los eclesiásticos. Hemos destacado las siguientes: Documentos sobre la independencia de México [17]. Documentos que abren brecha contra la desigualdad entre los hombres [18]. Normas relacionadas con la desaparición de la Inquisición [19]. Sobre bienes eclesiásticos y cuestiones económicas [20]. Sobre fiestas religiosas [21].

(17) Proyecto de plan de independencia de México redactado por Fray Melchor de Talamantes de agosto de 1808. Carta de Ignacio Aldama dirigida a José Fusilo, en que le encargó hiciera ver a sus feligreses la justicia de la causa de la independencia de finales de 1810 o principios de 1811.

(18) Decreto de Miguel Hidalgo sobre devolución de sus tierras a los pueblos indígenas de 5 de diciembre de 1810. Bando aboliendo la esclavitud de 6-XII-1810. Decreto de 9-II-1811 en que se declaran algunos de los derechos de los Americanos.

(19) La inquisición de la Nueva España condena con un enérgico edicto la obra de Juan Jacobo Rousseau y de otros libros el 27-VIII-1808. Manifiesto de Miguel Hidalgo en que contesta cargos de la Inquisición de 15-XII-1810. Decreto de 22-II-1813 de abolición de la Inquisición y establecimiento de los tribunales protectores de la Fe. Decreto de 22-II-1813 por el que se manda quitar de los parajes públicos, y destruir las pinturas o inscripciones de los castigos impuestos por la Inquisición. Decreto de 22-II-1813 por el que se declaran nacionales los bienes que fueron de la inquisición: medidas sobre su ocupación, y sobre el sueldo y destino de los individuos de dicho tribunal. Circular del Ministerio de Gracia y Justicia de 9-III-1820, por la cual quedó abolido el Tribunal de la Inquisición, y se mandó que inmediatamente fuesen puestos en libertad todos lo presos que estuvieran en sus cárceles por opiniones políticas o religiosas. Reforma y supresión de órdenes religiosas: Decreto de 18-VIII-1820 de supresión de la compañía de Jesús y restitución al cabildo de San Isidro de esta corte, de los derechos y funciones que obtuvo al tiempo de su creación. Decreto de 1-X-1820 de supresión de monacales y reforma de regulares.

(20) Real Orden de 17-XII-1819 que declara que no hay fuero ni privilegio que exima de responder ante los jueces de Hacienda, cuando se demanden ante ellos intereses del Erario. Real Orden de 20-V-1820 por la que se manda aplicar como pertenecientes al fisco los bienes del extinguido Tribunal de la Fé al pago de réditos de la deuda nacional. Orden de 18-XII-1821 por las que las temporalidades de los hospitales de las religiones suprimidas, se entreguen al ayuntamiento. Orden de 4-VII-1822 sobre ocupación de ciertos bienes destinados a misiones de Filipinas y obras pías.

(21) Un Decreto de 6-VIII-1822 sobre días feriados, fiestas de tabla y felicitación, y notas cronológicas en los calendarios.

Bibliografía

Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Dublan, Manuel y Lozano, J. M.ª. Disponible en internet: <http://www.biblioweb.dgsca.unam.mx/dublany-lozano/>.

Fernández Ruiz, Jorge, Contexto en que fue expedida la Constitución de 1857. Disponible en internet: <http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2389/11.pdf>.

Fuente Monge, Gregorio, L. de la (1997), "Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938", en Cruz, R., (ed.), *El anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons.

Gatt Corona, G. y Ramírez Rejo, M. (1995), *Ley y religión en México. Un enfoque histórico jurídico*, iteso, México.

Medina Ascensio, L. (1984), "La Iglesia en la formación del Estado mexicano", en Historia General de la Iglesia en América latina, V, ediciones paulinas, México.

Rabasa Emilio, O. (2004), "Constitución de Apatzingán", en *Historia de las Constituciones mexicanas*, 1.ª reimp. de la 3.ª ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Santillán, G. (2002), "Tolerancia religiosa y moralidad pública, 1821-1831", en *Signos históricos*, núm.7, enero-junio, Universidad Metropolitana, Iztapalapa, DF, México.

Soberanes Fernández, J.L. (1996), "De la intolerancia religiosa a la libertad religiosa en México", en *La libertad religiosa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Torre Villar, E. de la (2005), "El clero y la independencia mexicana. Reflexiones para su estudio", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, año/vol.XV, Universidad de Navarra, Pamplona.

Consideraciones sobre la influencia de Napoleón Bonaparte en el sistema de relaciones Iglesia-Estado del siglo XIX español (*)

José CRUZ DÍAZ

Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla

1. PLANTEAMIENTO

Ni el reinado de José I se reduce a un paréntesis histórico de gobernantes "afrancesados" o "traidores", ni la guerra de la Independencia fue sólo una guerra de liberación contra el ejército francés; también fue el escenario de otra guerra civil que se libró en el terreno de las ideas contra el absolutismo borbónico, dentro de la llamada *Revolución burguesa*. No en vano, los ejércitos de Napoleón fundaban naciones e implantaban Estados liberales contra los sistemas de Antiguo régimen. A tal fin, los sectores protoliberales de las élites hispánicas juzgaron el cambio de dinastía como la ocasión propicia para poner en marcha su programa de reformas.

Pese a su denodado afán expansionista, Napoleón se presenta ante la nación como el hacedor de una "monarquía dulce y constitucional". Un tema principal, con anclajes en los presupuestos ideológicos ilustrados, fue el de las relaciones Estado-Iglesia católica, que venía de sufrir de manos de Godoy el primer embate desamortizador (1). Partiendo de las bases ideológicas del bonapartismo en materia de cultos, esta comunicación tiene el propósito de esbozar aquellos de sus elementos que más se dejaron sentir en el ideario del liberalismo español decimonónico.

(*) El presente trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Excelencia *Estudios sobre Europa, el mundo mediterráneo y su difusión atlántica* (HUM 1305), de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía.

(1) La venta del séptimo de los bienes eclesiásticos.

2. LAS BASES IDEOLÓGICAS DEL BONAPARTISMO EN MATERIA DE CULTOS

En los inicios de su carrera militar, Napoleón no es creyente. En Egipto se convierte al Islam. A su vuelta de África, irrumpe en la Asamblea de los Quinientos, se asegura su designación como primer cónsul y se bautiza en la fe católica. Primero indiferente, luego musulmán, finalmente católico, el primer cónsul confesará a Thibaudeau: *"on dira que je suis papiste; je ne suis rien; j'étais mahométan en Egypte, je serais catholique ici pour le bien du peuple. Je ne crois pas aux religions"* (2).

La descristianización y la división entre iglesias, consecuencia de la Constitución civil del clero (1790) y del período de terror, suponen un atentado a los principios napoleónicos de unidad y reconciliación nacional. Por esta razón el Corso toma medidas a favor de los cultos, relegándolos a la esfera de lo privado, no porque sienta un especial apego a la religión, sino porque comprende que la República se hace ingobernable sin la paz religiosa.

Y dado que el católico es el culto mayoritario, está en mejor disposición que ningún otro de servir de garante del orden social. Por ello mismo, persuadido de la necesidad de poner bajo su control a la Iglesia católica, Napoleón se enfrenta a la clase política y al ejército revolucionarios y firma del Concordato de 10 de septiembre de 1801. Declara al catolicismo la religión de los franceses, organiza su ejercicio y disciplina al clero, unificándolo bajo una misma autoridad. De un plumazo se asegura el apoyo de la Iglesia a la I República, su república, y pone freno a los últimos conatos monárquicos de resistencia a su régimen, católicos por definición (3).

En términos generales, si bien el Consulado marcó la hora de la reorganización de las Iglesias católica y protestante, el Imperio, por su parte, abundará en este empeño y lo extenderá a otras comunidades religiosas, llegando a dotar de estatuto jurídico a los judíos también. Una política que contribuirá con el transcurso de los años a armonizar decisivamente la convivencia de los cultos.

La monarquía imperial promueve un clero galicano, sometido al Estado. Se conceden privilegios y honores al alto clero. Paralelamente, se dictan medidas para mejorar la formación del bajo clero, su sostenimiento financiero

---

(2) THIBAUDEAU, A.C. (1827), *Mémoires sur le Consulat, par un ancien conseiller d'État*, Paris, Ponthieu, 152.

(3) En aras a la pacificación social de las regiones católicas del país, Bonaparte llegará a prometer a la Vendée que ninguna autoridad ni poder constituido le impondría en el futuro restricciones al libre ejercicio del culto.

con fondos públicos y la dispensa del servicio militar a los seminaristas, dando como resultado el aumento de las vocaciones.

A todo ello se acompaña una férrea voluntad de control, ya que si Napoleón aprecia el apoyo de la clerecía, es consciente de que en cualquier momento podía volverse contra su régimen. Por ello, en los seminarios, los profesores son sometidos a las directrices gubernativas y, en todas las iglesias de Francia, se da orden de rezar en los oficios el célebre *Domine, salvum fac imperatorem*.

3. EL PLAN DE NAPOLEÓN PARA ESPAÑA: EL ESTATUTO DE BAYONA

Para granjearse el apoyo del sector político heredero del ilustrismo español, Napoleón, una vez ocupada la península y desalojado del trono a los Borbones, se reviste ante el pueblo del halo de regenerador de una patria marchita, desvertebrada. En la proclama que acompaña al Real Decreto por el que convoca una Asamblea de Notables en Bayona "para poder fixar las bases de la nueva constitucion", Napoleón tilda de "vieja" la monarquía española y anuncia su intención de renovarla, mejorando sus instituciones con cuidado de no ocasionar "los quebrantos, desórdenes ni convulsiones" (4) que había padecido Francia tras la Revolución (5).

Por esas fechas España vive un vacío de poder. Con la premisa de atajar todo brote de enfrentamiento civil, se busca apaciguar a un pueblo mayoritariamente católico y una Iglesia que no ha perdido su condición de pilar de la vida política, social y cultural. Fiel a su sentido utilitarista de la religión que tan buenos resultados le había deparado hasta entonces, el emperador resuelve proclamar en el Estatuto bayonés la oficialidad y exclusividad de la religión católica. Está persuadido de que es absolutamente necesario a fin de consolidar las bases de un gobierno sólido y estable. Lo había expresado años antes ante un grupo de sacerdotes en Milán:

> L'expérience a détrompé les Français et les a convaincus que de tuotes les religions, il n'y en a pas qui s'adapte, comme la catholique, aux diverses formes de gouvernement, qui favorise davantage, en particulier, le gouvernement démocratique républicain, en établisse mieux les droits et jette plus de jour sur ses principes (6).

---

(4) *Gaceta de Madrid,* de 3 de junio de 1080, núm. 53.

(5) *"No se trataba de exportar la Revolución, pero sí sus resultados mejor asimilados",* Clavero (1984) 30.

(6) *Allocution aux curés de la ville de Milan*, 5 juin 1800, en (1858-1869), *Correspondance de Napoléon Ier publiée par ordre de l'empereur Napoléon III*, t. 6, núm. 4484, Paris, Imprimerie Impériale, 426.

La idea es hacer de la Iglesia el punto de convergencia nacional para los bandos en conflicto, bonapartistas contra fernandinos, de un lado, liberales contra absolutistas, del otro. En consecuencia, temas como el de la abolición de la Inquisición, la reducción de las órdenes religiosas o la supresión de los privilegios del clero, o bien se caen del segundo proyecto constitucional o ni siquiera son considerados en el primero.

Y sin embargo, los grupos ultramontanos del clero y la aristocracia no acogieron las iniciativas como era de prever. Temeroso del ideario reformista napoleónico, el partido de la reacción antiilustrada difunde la idea de que las tropas francesas son la encarnación de la revolución atea y de la intromisión extranjera contra las tradiciones católicas del pueblo español. El emperador de los franceses, legítimo titular de los derechos a la Corona de las Españas, el mismo que declarase en Bayona la confesionalidad excluyente de la nación, es ahora acusado de impío y de traer la revolución que en época del Directorio había hostigado a la Iglesia, asesinado a sacerdotes, derribado templos y desterrado de Francia el rito y la liturgia. Se convence al pueblo de que la *Grande Armée*, más que un ejército de ocupación, es el del mismísimo diablo. Fue un levantamiento nacional, evidentemente, pero también lo fue, y en buena medida así se justificó, religioso.

Sea como fuere, el combatido Estatuto, publicado en la *Gaceta de Madrid* en los números del 27 al 30 de julio [7], se propone traer vientos de libertad al país. Introduce los cambios anhelados por el progresismo liberal e ilustrado: supresión del tormento, inviolabilidad del domicilio, libertad de movimientos, promesa de una pronta libertad de imprenta… Es, en suma, *"fiel reflejo de un programa liberal atenuado o termidoriano";* pero al mismo tiempo quiso Napoleón *"darle a la nueva dinastía continuidad con aquellas fuerzas sociales e instituciones que habían monopolizado el poder durante siglos".* Y así, *"bajo el ropaje de lo antiguo, se envolvía la novedad de una dinastía liberal"* [8].

El texto mitiga las aspiraciones de reformas con alusiones a las antiguas libertades e instituciones previas al absolutismo, que trataría de restaurar. Ello permitía hallar indicios de una "constitución primitiva", concepto que también manejarían en el sector patriota Jovellanos y los realistas [9].

---

(7) *Gaceta de Madrid,* de 27 de julio de 1808, núm. 99; de 28 de julio, núm. 100; de 29 de julio, núm. 101; y de 30 de julio, núm. 102.

(8) PÉREZ GARZÓN (2007) 96.

(9) "¿Querêis acaso defender unos fueros de los quales creeis que depende vuestra futura felicidad? ¿Quién ha pensado en violarlos ó abolirlos? Al contrario, se trata de restablecer las antiguas libertades de la nacion, y su constitucion primitiva: dicha para nosotros inestimable, que mui poco tiempo hace que no nos atrevíamos ni aun á esperar" (*Proclama de la Junta Suprema de Gobierno*, de 3 de junio de 1808, *Gaceta de Madrid,* de 7 de junio de 1808, núm. 54).

Desde luego, en su literalidad y contexto, lo español se identifica ineluctablemente con la catolicidad [10].

3.1. Los decretos de Chamartín (4 de diciembre de 1808)

El levantamiento nacional forzará a Napoleón a volver sobre sus propios pasos, desandando el camino recorrido en la Junta de Bayona.

Tras la capitulación del ejército imperial en Bailén, Napoleón dirige personalmente la gran ofensiva sobre la Península, lo que le llevará menos de cuatro semanas. Rendida la capital y alojado en la casa del duque del Infantado en Chamartín, despacha de su puño y letra un total de ocho decretos [11] para la "regeneración de España": abolición del Santo Oficio, de los derechos feudales y de las aduanas interiores. Las medidas tientan a los ilustrados, pero asquean al clero y a la aristocracia tradicionalista. Y el pueblo, sumido en sus propias contradicciones, ni está en situación de comprender ni quiere reformas impuestas. Llamamos la atención sobre dos.

El primer decreto reduce del número de conventos a una terca parte, destinando sus propiedades a financiar un incremento en los salarios de curas seglares de 2.400 reales. En puridad, el decreto impulsa el proceso desamortizador iniciado por Godoy y Soler; pero en esta ocasión de espaldas al Vaticano, los frailes son exclaustrados y se prohíbe admitir a más novicios (artículos 1 y 2). En el preámbulo se justifica con diáfana claridad:

> Que los religiosos de las diversas órdenes monásticas en España se han multiplicado con exceso; que si un cierto número es útil para ayudar a los ministros del altar en la administración de los Sacramentos, la existencia de un número demasiado considerable es perjudicial a la prosperidad del Estado.

El hecho es que, conforme al espíritu liberal de la época, la medida solo afecta a los frailes, y no a los curas: se da a aquéllos libertad para renunciar a la vida común y facilidades para "vivir como eclesiásticos seculares" (artículo 3); se aumenta la congrua de los curas a partir del "del fondo de los bienes de los conventos que se supriman" (artículo 5); y se incorporan "los bienes

---

(10) La única referencia explícita a la cuestión religiosa que pervive tras tres proyectos se reduce al artículo 1. Pero es en el primer proyecto de Constitución, redactado por el consejero de Estado Maret, donde se recoge con mayor pureza el ideario imperial. Entre las disposiciones que tratan de la cuestión religiosa, aparte de dedicar al "Culto" un título específico (el VII), rechaza la tolerancia religiosa (artículo 47), fija la creación de un Ministerio "del Culto" (artículo 11) y abole la Inquisición (artículo 48).

(11) *Gaceta de Madrid,* de 11 de diciembre de 1808.

de los conventos suprimidos (...) al dominio de España, y aplicados a la garantía de los vales y otros efectos de la Deuda pública" (artículo 6) [12].

El segundo decreto acaba con la Inquisición, un entramado judicial "atentatorio de la soberanía y las autoridades civiles". Contiene únicamente dos artículos. El primero suprime la Suprema y el segundo asigna sus bienes a la "corona de España", que se libra, de paso, de pagar deudas atrasadas. Se cierran los palacios, se hace inventario de los bienes, se secuestran los archivos y se incautan cerca de 3 millones de reales. No obstante, el decreto no hace sino lo que ya había avanzado el texto constitucional de Bayona [13], de cuyo artículo 98 extraemos:

> La justicia se administrará en nombre del Rei por juzgados y tribunales que él mismo establecerá. Por tanto *los tribunales que tienen atribuciones especiales,* y todas las justicias de abadengo, órdenes y señorío, *quedan suprimidos.* [la cursiva es nuestra]

Pese a que ninguno de los decretos entró en vigor, salvo el de supresión de las comunidades religiosas, las Cortes de Cádiz reconocieron implícitamente, cuatro años más tarde, que estaban entre las reformas necesarias para modernizar España.

4. CONSOLIDACIÓN DEL *"MODERANTISMO"* Y EL CONSERVADURISMO RELIGIOSO

En la guerra de la Independencia, patriotas liberales y partidarios de José I tomaron parte en el mismo bando, aunque adscritos a fidelidades dinásticas diferentes. La prueba de esta afinidad ideológica se confirmaría con los años, cuando, en el Trienio liberal (1820-3), se aliasen para practicar un liberalismo atenuado.

Como en otras tantas materias, en lo relativo a la cuestión religiosa *La Pepa* acusa un notorio influjo del Estatuto de 1808. Lejos de aprovechar la ocasión histórica para proclamar el derecho subjetivo de libertad religiosa, liberales y absolutistas acuerdan el reconocimiento de un pacto entre poderes que —a nadie se oculta— se hace a la medida de la burguesía conservadora, única propietaria de los derechos políticos electorales. Tanto en Cádiz como en Bayona, la Religión es uno de los presupuestos políticos de la na-

---

(12) *"Este decreto avanzó, sin duda, el camino a seguir por las posteriores desamortizaciones",* PÉREZ GARZÓN (2007), 144.

(13) En esta afirmación coincidimos con BUSAALL (2005) 235-254.

ción. Tanto en Cádiz como en Bayona, *"no hay derechos básicos. Les preceden unos valores, unas instituciones y, entre ellas, una Iglesia. Otras realidades, no los derechos, son verdaderamente fundamentales. Prevalecen sobre la libertad"* (14).

El principio de confesionalidad católica proclamado en la Asamblea de Bayona, tanto como la idea de la soberanía compartida entre el rey y la nación, marcarán la pauta del liberalismo político español del XIX. Un liberalismo escasamente "liberal", que obedece al modelo teórico del "moderantismo", trasunto español de lo que en Francia se dio en llamar liberalismo doctrinario en época de la Restauración (15), con raíces en el liberalismo termidoriano de Napoleón. Dicho en otros términos, Termidor no es la Restauración, pero la Restauración sucede a Termidor.

Un modelo que, pese a enlazar teóricamente con las ideologías reformista ilustrada y revolucionaria, no rompe definitivamente con ellas, pero las adultera. Decíamos antes que quienes obedecieron a la autoridad depositada por los Borbones en Napoleón trataron de hallar indicios de una "constitución histórica" porque se trataba ante todo de crear espíritu nacional. Elementos que habían de incorporarse necesariamente en la constitución escrita y que, al fin y a la postre, imponían límites a la soberanía popular. De todos ellos, patriotas liberales y afrancesados no tardaron en identificar, tanto entonces como en posteriores alianzas políticas, dos instituciones, *bases fundamentales* de la Nación española: la corona y la Iglesia católica. La una en tanto que poder moderador, neutro, partícipe de la soberanía junto con la Nación. La otra como garante del orden y la ortodoxia del pensamiento único. Junto a ambas, sin solución de continuidad, el sufragio censitario, garantía de la supervivencia del régimen porque sólo a los propietarios se les supone un verdadero interés en la administración de lo que sufragan con sus impuestos, da el cerrojazo definitivo a las ansias de reformas de un pueblo subyugado por la coalición oligárquica de los sectores privilegiados.

La acción legislativa producida durante este período no sólo no desdice estos planteamientos, sino que los asegura. Sin ir más lejos, el decreto de abolición del Santo Oficio (1813), al mismo tiempo que suprime la Suprema, protege al catolicismo con medidas represivas contra los delitos de herejía y con medidas preventivas contra la circulación de libros o escritos contrarios a la doctrina católica, delitos que recoge el primer Código Penal español (1822).

---

(14) Barrero Ortega (2006) 33-34.

(15) Sobre los fundamentos doctrinales del liberalismo doctrinario, *vid*. Jiménez Díaz (2008) 59-81.

En este contexto, no sorprende que en todo el siglo XIX, con la salvedad de los movimientos ideológicos que inspiran la Revolución de 1868 y su corolario, la Constitución de 1869, no se llegara a perfilar con claridad los contornos jurídicos de un concepto de libertad de conciencia religiosa, subsumida en la de *cultos* a decir de los textos políticos que se suceden. Libertad cuyo marco se define en todo caso restrictivamente por una barrera ideológica censora y represora, que la coarta más si cabe en relación con otros derechos subjetivos.

La versión hispánica del liberalismo doctrinario duró más en España que en Francia. Las Constituciones de 1837 y 1845 mantienen el principio de confesionalidad (artículo 11), si bien en términos menos categóricos que los de 1808 y 1812, particularmente en el sentido de suprimir la prohibición de otros cultos. Mas, pendiente todavía la desamortización eclesiástica, se aborda en ambos textos con arreglo a las ideas vigentes en el Derecho positivo y en la moral burguesa, esto es, con la dotación de culto y clero, confirmada en la Ley Mendizábal de 29 de julio de 1837 y el Concordato de 1851.

En efecto, el Concordato de Bravo Murillo consolida a la Iglesia como quinto poder del Estado, junto a los tres clásicos y la monarquía, con plena capacidad para velar por la pureza de la fe y de las costumbres y para el ejercicio de funciones legislativas por encima del orden constitucional. Su propio texto establece la revocación de todas las leyes civiles que se opusieran a sus disposiciones (artículo 45), así como su publicación y reconocimiento como ley del reino. Se da de este modo carta de naturaleza a un Derecho *formalmente civil* y *materialmente religioso,* especialmente en materia de persona y familia, donde los cánones eclesiásticos poco a poco se irán convirtiendo en leyes civiles ordinarias. Como se ha afirmado con acierto, estamos ante *"la* vis expansiva *de la confesionalidad"* [16], que alcanza al artículo 11 de la Constitución de 1876, texto que seguirá casi al pie de la letra, en pleno siglo XX, la versión inicial del artículo 6 del Fuero de los Españoles franquista.

Referencias bibliográficas

BARRERO ORTEGA, A. (2006), *La libertad religiosa en España*, Madrid, CEPC.

Busaall, J.-B. (2005), "Nature juridique de la monarchie espagnole sous Joseph Bonaparte. Réflexions à partir d'une mise au point sur l'abolition de l'Inquisition en 1808", *Mélanges de la Casa de Velázquez* 35 1, 235-254.

(16) BARRERO ORTEGA (2006) 44.

Boudon, J.O. (2003), *Histoire du Consulat et de l'Empire*, Paris, Parrin.

Clavero, B. (1985), *Evolución histórica del constitucionalismo español*, Madrid, Tecnos.

Díez del Corral, L. (1973), *El liberalismo doctrinario*, Madrid, IEP.

Fraser, R. (2006), *La maldita guerra de España: Historia social de la guerra de la Independencia*, Barcelona, Crítica.

Heer, R. (1971), "Hacia el derrumbe del Antiguo régimen: crisis fiscal y desamortización bajo Carlos IV", *Moneda y Crédito* 118, 37-100.

Jiménez Díaz, J.F. (2008), "El Liberalismo doctrinario: François Guizot, Pierre P. Royer-Collard, Benjamin Constant", en Delgado Fernández, S. y Jiménez Díaz, J.F. (eds.), *Introducción a la historia de las ideas políticas contemporáneas: desde la Revolución francesa a la Revolución Rusa*, Granada, Universidad de Granada, pp. 59-81.

Pérez Garzón, J.S. (2007), *Las Cortes de Cádiz: el nacimiento de la nación liberal (1808-1814)*, Madrid, Síntesis.

Derecho y Tolerancia Religiosa. El Proyecto del Ministro Manuel de Irujo para reestablecer el Culto Católico en territorio republicano durante la Guerra Civil (1936-1939) [1]

Luisa MARCO SOLA

Faltan datos autora

Manuel de Irujo formaba parte de uno de los problemas más incisivos del discurso legitimatorio franquista (la guerra entendida como "Cruzada"): el caso del catolicismo vasco. La división en territorio vasco se hizo pública con la aparición el 6 de agosto de 1936 de la Instrucción Pastoral de los obispos de Pamplona (Marcelino Olaechea) y Vitoria (Mateo Múgica), reprochando al PNV su oposición a la causa franquista, caracterizada según ellos por su catolicidad y dignidad [2]. Y es que la condición agudamente confesional de la alternativa nacionalista representada por el PNV le había situado en una difícil disyuntiva a la hora de posicionarse en uno u otro bando tras el golpe militar. El apoyo que la República brindaba a la concesión del Estatuto determinó que finalmente se decantaran por luchar entre sus filas. Se convertían con ello en el mayor contrapunto a la propaganda de Franco, que vería con horror como una de las zonas más profusamente piadosas de España se alineaba contra él.

Manuel de Irujo, él mismo, unificaba su voz con la voz de la causa vasca en sus alocuciones. No se trataba de una labor personal sino de la prolongación del cometido histórico de los vascos, a su parecer [3]. Es por ello que la

---

(1) Este trabajo pertenece a una tesis doctoral en elaboración en cotutela entre a la Universidad de Zaragoza y la Universidad de Nantes.

(2) Múgica denunciaría tiempo después que si había accedido a firmar la Pastoral, redactada por Isidro Gomá, fue por la coacción sufrida y no por verdadera convicción.

(3) "*Estamos donde estábamos. Antes de que los Nacionalistas vascos formáramos parte del Gobierno de la República, antes de que se aprobara el Estatuto Vasco, nosotros, en el momento en que los militares irrumpieron acometiendo a la legalidad constituida, nos pusimos junto a la República y por su causa hemos luchado en todas partes, en todos los terrenos, en España y fuera de España, en el Gobierno de la República y fuera de él, en el Gobierno Central y en el autónomo. (…) Nuestra*

prensa franquista no dudaría en calificar a los vascos como "católicos descarriados" o incluso como "herejes", a la vez que las ediciones conservadoras extranjeras focalizaban sus informaciones en la magnitud de la destrucción anticlerical en zona leal. En este sentido, Irujo era consciente de la importancia primordial de dar a conocer al mundo (y a esa Europa que miraba con repulsa la quema de iglesias y la persecución de sacerdotes en zona republicana) la presencia de católicos vascos entre las filas gubernamentales (4).

Manuel de Irujo entraba a formar parte del gobierno de coalición de Largo Caballero como ministro sin cartera, al rechazar la de Obras Públicas (ocupada finalmente por Julio Just), exigiendo como condición *sine qua non* para aceptar el nombramiento la aprobación del Estatuto de Euzkadi (5). Se convierte con ello en el primer nacionalista en formar parte de un ejecutivo español. Será desde el primer momento muy claro en los ejes que iban a fundamentar su programa político (6). De todas sus pretensiones, sin duda la más recordada sería la de "Humanizar la guerra" (7).

El 7 de enero de 1937 Irujo presentaba al Gobierno de Largo Caballero su texto más conocido y notorio: su *Memorandum* sobre la situación religiosa española. El texto comenzaba por reconocer pública y explícitamente la persecución sufrida por la religión y sus representantes en territorio leal. Esto marcaba una diferencia abismal con todos los pronunciamientos anteriores de las

---

condición de demócratas, de liberales y cristianos, expandida por todo el mundo, ha marcado para la Republica etapas que han culminado, y posiblemente sin nuestro concurso, sin nuestra leal colaboración hubiera costado a la Republica algún tiempo mas recorrerlas" Diario de Sesiones del Congreso (30 de septiembre de 1938) (p. 34).

(4) "*La necesidad de crear un nuevo orden económico y social que encauce la solución de tan candente y vigoroso problema, es para nosotros, los vascos, un postulado religioso, emanado del principio de fraternidad universal, justicia social e igualdad humana, encarnada en el catolicismo que fervientemente proclamamos y practicamos, que es la religión del amor a todos los hombres y que no permite descanso a nuestras conciencias políticas mientras la injusticia social pretérita no encuentre corrección y avance hacia un orden mejor, más justo, más humano, más cristiano".* En *El Socialista*, 28 de septiembre de 1936.

(5) Sobre las condiciones de Irujo para aceptar el cargo ver IBARZABAL, E. (1977).

(6) *"Aspiraciones inmediatas a las que mi gestión ha de enderezarse son: humanizar la guerra, instaurar la República Federal y establecer un nuevo orden económico y social. El sentido humano, demócrata y cristiano de nuestra concepción política nos impele fatalmente a la paz. La guerra significa la negación del derecho, el derrumbamiento económico, la destrucción de la riqueza, el régimen del homicidio, del asesinato y el crimen. Ni la invocación de Dios atenúa, antes bien, lo agrava, ni el comodín del orden puede justificarla, porque el orden, si no supone armonía con los principios en que se asienta la justicia inmanente y la moral, es una superchería indigna, o un vocablo sin sentido. Quede, pues, la enorme responsabilidad de la violencia en que vivimos impregnados para aquellos que, inconscientes, malvados o monstruos, la desataron".* En IRUJO OLLO, A. (2005), pp. 98-99.

(7) *"Humanizar la lucha —ellos y nosotros—; respetemos la vida de quienes están en la retaguardia y no delinquieron. Así, lograremos un Estado social más justo, más igual; sin luchas de clases y sin castas. Yo soy opuesto a todo gesto negativo: penas de muerte, detenciones, etc. Violencia y guerra en toda su integridad en la vanguardia: pero que en la retaguardia, cuanto se haga, responda a una eficiencia y se deba a una responsabilidad".* En ibíd. 101.

autoridades al respecto. Sin embargo, focalizaba la responsabilidad de la persecución en la propia Iglesia, en su apoyo al bando franquista. Aunque, junto a ella, esgrimía también la existencia de una responsabilidad parcial del propio gobierno, que no habrían perseguido los ataques iconoclastas con suficiente ímpetu. El plan se concretaba en seis puntos muy breves y específicos [8].

Únicamente el propio Manuel de Irujo apoyaría el proyecto, con lo que la moción quedaría rechazada el 9 del mismo mes. Los argumentos para oponerse adoptarían la forma de la gama de grises que en ese momentos caracterizaba las posiciones de la variopinta alianza republicana; desde quienes se declararon abiertamente enemigos del catolicismo *per se* —García Oliver—, hasta Álvarez del Vayo, quien apoyaba el espíritu del plan pero lo consideraba irrealizable, teniendo en cuenta que según él el Papado se encontraba *"entregado al fascismo"*.

Irujo pasaba con el nuevo gabinete tras la caída de Largo Caballero, a ser Ministro de Justicia en mayo de 1937, hasta el 10 de diciembre del mismo año. El ocupar esta cartera le ofrecía la posibilidad de ver materializada la propuesta que les presentó a Largo Caballero el 7 de enero de 1937. El mismo Negrín, jefe del nuevo ejecutivo, al principio de su mandato, el 19 de junio de 1938, se referiría a la lucha del bando republicano por "el respecto a las creencias y a las conciencias" y por la "garantía para el ejercicio del culto". La labor del vasco se encuadraba necesariamente, de hecho, en la voluntad de Negrín de restablecer el orden en la retaguardia. La normalización de la vida religiosa era un engranaje más de la normalización de todas las actividades dependientes del Ministerio de Justicia (que tradicionalmente se ocupaba también de asuntos religiosos). Es este sentido el primer paso fue la depuración del estamento jurídico, para asegurarse su imparcialidad y profesionali-

---

(8) *"1.º La libertad de todos los sacerdotes, religiosos o afectos a congregación u obra religiosa determinada, contra los cuales no existan otros cargos.*

2.º El cumplimiento de la ley de congregaciones y confesiones y en tal sentido que por el señor ministro de Justicia se confecciones una relación de los templos y edificios religiosos existentes, su estado actual, objeto al que están destinados, vicisitudes por las que hayan pasado e instrumentos de culto que contengan.

3.º Que en adelante no sea ocupado ninguno de ellos para fines diversos del culto al que originariamente vinieron destinados, sin orden ministerial de la que se dé cuenta al Consejo de Ministros y que se publique en la Gaceta, con excepción de las ocupaciones que hagan precisas las medidas militares.

4.º Que todas las obras de fábrica que de modo permanente se efectúen en los templos, hayan de merecer la aprobación de la dirección de Bellas Artes.

5.º La declaración expresa de la licitud de la práctica de todos los cultos religiosos, siempre que sus manifestaciones externas se atemperen a las leyes.

6.º La prohibición de toda orden de Policía que tienda a dificultar en el interior del hogar el ejercicio de los derechos individuales y las prácticas de culto, siempre que con ellas no se falte a la ley". Irujo Ollo, A. (2005), p. 191.

dad. Igualmente, se apresuró en dar sepultura cristiana a aquellos cadáveres inhumados en fosas, así como a liberar a aquellos sacerdotes que todavía permanecieran en las cárceles por su exclusiva condición de religiosos.

El 17 de agosto la propuesta de restablecimiento del culto privado veía la luz, así como la formulación de un Comisariado de Cultos. Éste, comenzaba su funcionamiento en diciembre de 1938, cuando ya Irujo no se encontraba al frente del Ministerio, como un organismo vinculado directamente a la Presidencia del Consejo de Ministros. Irujo le ofrecería la dirección del Comisariado a un miembro de UCD, Trías i Peitx, que la rechazó ante la evidencia de que el restablecimiento público del culto religioso y las garantías para él necesarias estaban lejos de lograrse.

En lo relativo a la regularización del culto, ¿cuáles fueron los resultados reales de esta iniciativa? A pesar de lo bienintencionado de la labor de Irujo la regularización del culto en zona republicana fue escasa. Como él mismo confesaba con aflicción tras un año y medio de gestiones, en septiembre de 1938, todavía los católicos practicantes debían asistir a misa en capillas privadas. Por el contrario, efectivamente se logró la puesta en libertad de aquellos sacerdotes encarcelados por su condición, si bien ellos mismos recelaban de esta medida, temiendo los excesos de los radicales una vez fuera de prisión. Hilari Raguer ensalza, por el contrario, la actitud de las autoridades republicanas: *"La actividad religiosa no sólo no fue perseguida, sino que se prestó cierta protección a actividades dudosas"* (9). Esta hipótesis viene secundada por uno de los documentos más importantes al respecto de la regularización del culto en zona republicana: el informe preparado por Josep Trias i Peitx, secretario general de UDC para el Cardenal Vidal i Barraquer, exiliado en Suiza, informándole sobre la situación real en Cataluña (10). En esta

(9) RAGUER, H. (2001), p. 218.

(10) *"Informe de 7 de setiembre de 1937. Situación actual. Según las últimas estadísticas, residen en Barcelona unos 2.500/2.700 sacerdotes y religiosos; en el resto de Catalunya unos 1.000/1.300. En las cárceles de Catalunya había en 30 de junio unos 600 (Barcelona, 400). Aparte de Barcelona, las diócesis de mayor densidad eclesiástica son actualmente las de Gerona y Solsona. Residen también en Barcelona unas 4.000 religiosas (Hermanas de la Caridad, unas 2.000). La mayoría proceden del interior de la Península. Actualmente se celebran diariamente en Barcelona unas 2.000 misas, es decir, celebran un 70 por 100 de sacerdotes. Los domingos y fiestas de precepto un 60 por 100 de ellos celebran misas en pequeñas comunidades familiares; cada día se intensifica más este servicio y es mayor el número de fieles que de él se benefician. También va estableciéndose el servicio religioso en las ciudades y villas de Catalunya, generalmente a base de una visita semana, durante la cual el sacerdote encargado dice la Santa Misa ante un grupo reducido de fieles y confesando y distribuyendo la Sagrada Eucaristía después de casa en casa. En determinados pueblos se ha conseguido la residencia fija de un sacerdote con la tolerancia y amparo de las autoridades locales. En Barcelona y Tarragona se han establecido sitios, que conocen la mayoría de los sacerdotes y seglares activos, donde existe Reserva y Santos Oleos para los servicios urgentes. Se procura, y en algunos sitios es ya un hecho, que haya en estos lugares un sacerdote*

misma línea pero para el caso madrileño, el ABC publicaba el 10 de diciembre del 38 una entrevista concedida por Leocadio Lobo (11) al Heraldo de Madrid, en la que éste defendía su labor: *"Se está preparando la apertura de tres templos. Uno de ellos San Antonio de los Alemanes, y dos más. Esto, por ahora. Claro, que he de decirle a usted que el culto público en Madrid no se ha interrumpido, dentro de las posibilidades con que contamos"* (12). Los libros de la Iglesia de San Ginés, en la que desarrolló su labor y cuyo archivo salvó de la destrucción, atestiguan la continuidad de la práctica religiosa durante la contienda. No obstante, una sola parroquia dista mucho de darnos idea de una regularización total del culto en Madrid (13).

¿Cuáles fueron las causas de este fracaso? (14) Las dudas sobre la viabilidad del plan eran más que numerosos incluso entre las filas de quienes lo apoyaban. Ángel Ossorio y Gallardo, embajador en París, también había apuntado un contrapunto obvio al plan: *"importa mucho no acentuar nuestra política hacia la derecha tanto que provoque la desconfianza en los sectores obreros. Al fin y al cabo, en ellos únicamente tenemos un verdadero apoyo"* (15). Y es que de hecho, Ossorio resultó ser extremadamente desconfiado con respecto a esta iniciativa a pesar de sus gestiones en pos de la paz religiosa, temiendo incluso que los templos una vez reabiertos se convirtieran en "nidos de conspiradores" contra la República. Paralelamente, pesaba la desconfianza de los sacerdotes a dejarse censar y salir de sus escondites. Y no sin razón, fijándonos en la iniciativa del delegado de orden público en Ca-

---

en servicio permanente. Desde hace tres meses no se conoce en Catalunya ningún nuevo asesinato de sacerdotes. Desde hace dos meses sólo se han registrado dos detenciones. Hace mes y medio que no se ha registrado ninguna detención por practicar el culto católico" Cit. en RAGUER, H. (2001), pp. 214-215.

(11) Más adelante, el 9 de noviembre de 1937, Lobo, junto a otros tres "sacerdotes antifascistas" —como se autodenominan— (Anastasio Fernández, Cándido López y Serafín Solá) ofrecerían a Manuel de Irujo un Cristo de marfil por su defensa de la religión.

(12) Carta de Leocadio Lobo a Manuel de Irujo. Archivo Irujo. Correspondencia.

(13) El 19 de agosto de 1937 Leocadio Lobo informaba de la marcha del proyecto en Madrid a Irujo: el éxito parecía asegurado: "*Todas las cosas marchan, gracias a Dios, sobre ruedas*". La oficina se hallaba instalada en la calle Zurbano, 36 y contaba con personal suficiente para empezar a elaborar las fichas de sacerdotes necesarias, para las cuales emplearían las recién descubiertas existencias de papel del Palacio Episcopal, devuelto por los socialistas poco antes para el plan de Irujo. Asimismo, le da noticia de una reunión mantenida con el General Miaja, que aprueba el proyecto e incluso ha puesto a su disposición su coche para las gestiones que deba realizar. "*De no torcerse el carro en un plazo de dos meses habrá cambiado por completo el panorama religioso de Madrid*", concluía.

(14) Hay que señalar que La discusión que se crea entre las líneas republicanas y sindicalistas tras la enorme difusión alcanzada en las calles por publicación, aprobada por los censores del Ministerio del Interior, el 12 de octubre de la Carta "Palabras Cristianas", redactada por Gallegos Rocafull y firmada por Leocadio Lobo y Enrique Monter había persuadido a las autoridades republicanas de la importancia de la "cuestión religiosa". Ver GALLEGOS ROCAFULL, J.M. (2007).

(15) Cit. en MARGENAT PERALTA, Josep M. (1983), p. 185.

taluña, el socialista Paulino Gómez Saéz, que proponía una vez censados los sacerdotes convertirlos en rehenes (16).

Sin embargo, el gran escollo del proyecto se encontraba fuera de las filas republicanas: las jerarquías eclesiásticas y el Vaticano, sin cuya aprobación el plan era inviable. Como apunta Hilary Raguer, Irujo y sus colaboradores eran conscientes de que *"la historia demostraba que todos los intentos de crear una Iglesia independiente de Roma habían fracasado"* (17). La alocución del Papa de Castelgandolfo (14-9-1936) fue recibida por los vascos como un apoyo implícito a su labor dentro del bando republicano, pudiéndose basar para ello únicamente en la omisión de determinados aspectos de la contienda en las palabras del Pontífice (18). Sin embargo, los diversos intentos de mediación ante el Vaticano nunca llegaron a buen puerto (19).

Irujo, por su parte, dimitiría finalmente de todo cargo en el gobierno en Agosto de 1938 en solidaridad con las autoridades catalanas, que protestaron así con las medidas centralizadoras de Negrín, que atentaban contra la independencia de la Generalitat. A pesar del fracaso de su propuesta (20), su legado sí se concretaría en uno de los trece puntos de Negrín, el sexto concretamente: *"El Estado español garantizará la plenitud de los derechos al ciudadano en la vida civil y social, la libertad de conciencia y asegurará el libre ejercicio de las creencias y prácticas religiosas"*. Asimismo, el Consejo de Ministros sí aprobaría el 5 de mayo de 1938 la propuesta de Irujo de permitir la evacuación de aquellas religiosas pertenecientes a congregaciones con presencia en países extranjeros dispuestas a recibirlas.

---

(16) *Ibíd.*, p. 187.

(17) En RAGUER, H. (2002), p. 82.

(18) Andrés de Irujo se hacía, para apoyar esta tesis, eco de las palabras del periódico argentino La Nación: *"insistió —dice la revista semioficial del Vaticano Relazioni Internazionali— en considerar el conflicto español como una verdadera guerra civil y no como una lucha religiosa, no solamente por ser tantos los católicos que estuvieron en contra del movimiento del general Franco sino, y por sobre todo, por las doctrinas y las ideologías de la Falange"*. La Nación de Buenos Aires, 8 de junio de 1941; en IRUJO OLLO, A. (2005), p. 193.

(19) Asimismo, las autoridades franquistas, llegada la "Victoria", se esforzarán en hacer desaparecer de la memoria social los intentos republicanos de normalización del culto, así como la existencia de la Capilla Vasca. También en el transcurso de la guerra se ocuparían de juzgarlas. Así, Yanguas Messia se refería al Comisariado como una *"muestra de la campaña hipócrita y cínica que, a usanza de Moscú, siguen los rojos de nuestra península, para pretender inútilmente borrar sus crímenes pasados, y formar el fichero que les permita la realización de sus crímenes futuros, si los sacerdotes hoy escondidos incurren en la ingenuidad de salir a la luz"*. (En MARQUINA BARRIO, J.M. (1983), p. 431). También se ocuparían de desautorizar a aquellos cristianos implicados con la República. Así, Ángel Ossorio y Gallardo, embajador de la República en Bélgica, Francia y Argentina, sería tratado en la prensa franquista como "un mal católico".

(20) Sí que tendría la medida una enorme repercusión internacional. El 8 y el 9 de agosto de 1937, los rotativos franceses "La Dépêche" y "Le Temps" se hacían eco de la autorización concedida en Valencia del culto privado en España. También el argentino "La Nación", así como "La Metropole", "Frente Rojo", "El noticiero universal", "El Socialista", "La Humanitat", "ABC", o "Treball"

EN CONCLUSIÓN

Cuando ambos bandos habían ya elaborado en su práctica totalidad sus respectivas religiones de combate, la iniciativa de Manuel de Irujo suponía un contrapunto al intentar rescatar los que de cristiano quedaba a sus ojos en el catolicismo peninsular. Su figura, no obstante, sería recuperada y reivindicada en la Transición con frecuencia (21).

De la obra de Irujo hemos de quedarnos con dos principios. Por un lado que actuó con un fin propagandístico —evidentemente— pero desde una profunda convicción cristiana, auténtico motor de sus actos. Su conciencia se ciñe a sus profundas convicciones nacionalistas y a su cristianismo practicante (22). Para él, su defensa de la práctica democrática era consustancial al cristianismo mismo (23). De este modo, no sólo no eran incompatibles su fe con la militancia republicana, sino que ella precisamente la una la que le conducía a la otra. Igualmente, la obra de Irujo parte de un profundo sentido pragmático y realista. Su iniciativa toma como base la aceptación de la persecución anticlerical en zona republicana, y apunta las responsabilidades de las autoridades. Este reconocimiento, sin embargo, se volvería en su contra, despertando los recelos de sus correligionarios y siendo usadas sus palabras con posterioridad por la propaganda franquista. Asimismo, su labor de regularización del culto cristiano fue vivida por el Ministro no como una concesión graciosa sino como el cumplimiento del espíritu de la República. Recordemos

---

(21) Ejemplo de ello puede ser el historiador Josep Margenat, quien afirma *"Años más tarde la política de reconciliación, impulsada sobre todo en los años cincuenta por el Partido Comunista, y la práctica del encuentro en los movimientos apostólicos de base, en la lucha sindical y universitaria, entre cristianos y no creyentes, todos ellos demócratas, dará verdadera continuidad a aquella política religiosa de los católicos republicanos, truncada tras la paz vacía"* en MARGENAT PERALTA, J.M. (1983), p. 55.

(22) "*Pero además quiero señalar que estamos enfrente del imperialismo y del fascismo por nuestro espíritu cristiano, estamos enfrente de este movimiento subversivo porque a ello nos impelen nuestros principios honrados y profundamente cristianos. Esos principios quizá en muchas ocasiones, señores Diputados, hará que nos coloquemos frente a vosotros, como nos colocamos otras veces al defender con lealtad y absoluta claridad nuestro pensamiento católico; ¡ah!, pero en este momento estamos a vuestro lado, por dos motivos: primero, porque Cristo no predicó la bayoneta, ni la bomba ni el explosivo para la conquista de las ideas y de los corazones , sino el amor; y segundo, porque en nuestro movimiento proletario, en nuestras conmemoraciones sociales, a nosotros no nos asusta, salvando todas las diferencias, cuanto en ellas existe de justicia y de verdad*" En Diario de Sesiones del Congreso, 1 de octubre de 1936, cit. en MARGENAT PERALTA, José M. (1983), p. 179.

(23) En ello coincidía con Ossorio y Gallardo, quien en unas declaraciones a Radio Madrid el 24 de agosto del 36, afirmaba: *"Un cristiano no puede ser fascista, porque el cristianismo representa la liberación del espíritu y el respeto de la personalidad humana, mientras que le fascismo es la negación de la libertad, la instauración de la opresión, el régimen de la fuerza, y todo ello no al servicio de los humildes sino para salvaguardar a los privilegiados"*. En *"Deux prêtres espagnols parlent de la Tragédie de l'Espagne"*. Oficina de Propaganda y Prensa. París. Traducción de la autora.

que la Constitución de 1931 establecía su voluntad de que *"La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública"* (24). Esta idea queda secundada por los estudios de Hilari Raguer (25).

Las diferentes iniciativas del Ministro, con o sin cartera, quedarían paralizadas por oposiciones desde tanto fuera como dentro de las filas de la coalición gubernamental. A la negativa de las autoridades eclesiásticas peninsulares a participar en lo que consideraban una iniciativa meramente propagandística —que también lo era— se unió las reticencias del Vaticano a posicionarse. Asimismo, dentro de la coalición gubernamental, tanto las necesidades bélicas como la radicalización de posturas consecuente del enfrentamiento resultarían en la inviabilidad de alcanzar una verdadera y satisfactoria regularización del culto privado y público en zona republicana.

Como idea final quizá lo mejor sea quedarnos con la reflexión de Indalecio Prieto, ya en su exilio mejicano, al recibir la foto de Julián Besteiro en la prisión de Carmona: *"Su fotografía con los sacerdotes vascos en la prisión de Carmona es todo un símbolo de lo que ha de salvar a España. Más tolerancia, más fraternidad mutua, menos sectarismo en el obrerismo y socialismo español y más sentido social y obrerista en el clero"* (26).

Bibliografía

AMEZAGA IRIBARREN, A. (1999), *Manuel de Irujo: un hombre vasco*. Bilbao. Fundación Sabino Arana.

GALLEGOS ROCAFULL, J.M. (2007), *La pequeña grey*. Barcelona. Península.

IBARZABAL, E. (1977), *Manuel de Irujo*. San Sebastian. Erein.

IRUJO OLLO, A. (*A. DE LIZARRA*) (2005), *Los Vascos y la República Española*. Bilbao. Ekin.

IRUJO OLLO, M. (1978), *La guerra civil en Euzkadi antes del Estatuto*. Madrid. E.D. D.L.

MARGENAT PERALTA, Josep M. (1983), "Política religiosa de la II República", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 4, pp. 173-192.

MARQUINA BARRIO, A. (1983), *La Diplomacia Vaticana y la España de Franco (1936-1945)*. Madrid. Instituto E. Flórez CSIC.

(24) TIERNO GALVÁN, E. (1972), p. 182.

(25) *"Irujo defendió la libertad de la Iglesia y los derechos individuales de los sacerdotes y religiosos no como un privilegio clerical, ni tampoco por un oportunismo político, sino como un caso concreto de los derechos democráticos reconocidos por la Constitución de la República".* En RAGUER, H. (2002), p. 86.

(26) Cit. en ALBEOLA, Víctor Manuel. *Los Obispos españoles y la guerra*. En TUÑÓN DE LARA, M. (1996).

RAGUER, H. (2001), *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil Española (1936-1939).* Barcelona. Península.

— (2002), "Manuel de Irujo Ollo, Ministro del Gobierno de la República (1936-1938)", *Vasconia. Cuadernos de Historia y Geografía*, núm. 32.

TIERNO GALVÁN, E. (1972) *Leyes Políticas Españolas Fundamentales (1808-1936)* Madrid, Tecnos.

TUÑÓN DE LARA, M. (coord.) (1996), *La Guerra Civil Española*. Barcelona. Folio.

VIGNAUX, P. (1986), *Manuel de Irujo: Ministre de la République dans la guerre d'Espagne. 1936-1939*. Paris, Beauchesne.

Sacrificio y ley en las tres religiones monoteístas según Reinhard Lauth

Francisco GALLARDO
Universidad de Navarra

Toda religión, en tanto que se institucionaliza en la sociedad, de una manera o de otra establece leyes relativas al comportamiento de sus fieles. De entre esas leyes, las que hacen referencia a la relación con lo sagrado poseen una primacía especial, al prescribir lo relativo al culto. En muchas religiones, esos actos de culto están sujetos a leyes que cuentan con una especial autoridad, puesto que se consideran expresión directa de la voluntad divina. Es más, en algunas tradiciones religiosas el cumplimiento de la ley moral en sí mismo se considera como sagrado.

Entre los actos de culto, son especialmente importantes los sacrificios, presentes en casi todas las religiones, de manera más o menos explícita según los casos. Éstos tienen una gran fuerza expresiva: se trata del ofrecimiento a la divinidad de un don —por lo general, frutos del campo o algún animal—, expresando así de un modo simbólico el deseo del oferente de entregarse con plenitud a la divinidad que adora. De ordinario, esa donación sacrificial se realiza mediante el sometimiento a ciertas leyes consideradas como divinas, siguiendo caminos muy diversos según la religión de que se trate.

A continuación trataré de estudiar esta temática, en la que aparecen estrechamente implicadas las nociones de sacrificio y ley, en el caso particular de las tres religiones monoteístas principales —judaísmo, cristianismo e islam—, a las que unen la veneración común a Abraham, considerándole como ejemplo perfecto del creyente. A la luz de algunas ideas desarrolladas por Reinhard Lauth que me han parecido más sugerentes —no comparto íntegramente su pensamiento—, abordaré algunos paralelismos presentes en las tres religiones mencionadas.

Reinhard Lauth (Oberhausen, 1919 - Munich, 2007) fue catedrático de filosofía en Munich, miembro de la Academia Bávara de las Ciencias. Destacó principalmente por sus estudios sobre Descartes, Fichte y Dostoievski, y llevó a cabo la edición histórico-crítica de las obras de Fichte. A partir de 1996 se comenzó a interesar por algunas temáticas de carácter filosófico-religioso, como el islam y la doctrina del sacrificio, abordado desde una perspectiva en la que se ponen de manifiesto elementos comunes al judaísmo, cristianismo e islam. Este estudio culminó en 2003 con la obra *Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott*, cuya versión castellana de Alberto Ciria, editada en 2004, lleva por título *Abraham y sus hijos. El problema del Islam* (1).

1. LA PERFECCIÓN ENTENDIDA COMO "ESTAR EN PAZ"

Lauth hace notar el hecho de que en el texto bíblico la alianza que establece Dios con Abraham va precedida por la exhortación "anda en mi presencia y sé perfecto" (Gn 17, 1). Efectivamente, se trata de una frase que resume muy bien lo que habría de ser según Abraham el cumplimiento de la ley de Dios. Por otra parte, en el Corán el sentido de este requerimiento de Dios a Abraham posee el sentido de "está en paz", *salam* (lleva las consonantes s-l-m, que tanto en hebreo como en árabe encierran el significado de paz (2)). A su vez, Lauth pone esta expresión en relación con la palabra *musillamat*, que se traduce por "musulmán", que contiene las tres consonantes referidas, que junto con la 'm' antepuesta adquiere la forma de un participio activo: el que acepta la voluntad de Dios, el que se entrega confiadamente a ella. Recurriendo al juego de las consonancias propias de las lenguas semíticas, el Corán utiliza también la palabra *salama*, que también tiene el sentido de "pagar la culpa", lo cual está en relación con la finalidad del sacrificio expiatorio: obtener el perdón de los pecados (3).

---

(1) Reinhard LAUTH (2004), *Abraham y sus hijos: El problema del Islam*. Cabrils (Barcelona), Prohom Edicions i Serveis Culturals, 577 pp. Traducido por Alberto Ciria, autor de una extensa nota al final (pp. 569-577). Todas las citas a pie de página hacen referencia a esta obra, por lo que me limitaré a señalar las páginas que correspondan.

(2) Para ser más exactos, en hebreo es la raíz sh-l-m la que significa paz, mientras que en árabe es s-l-m. Éstas son las consonantes presentes en el verbo *salima*, que significa, entre otras cosas, estar a salvo, estar sano. El infinitivo de la cuarta forma de este verbo (*aslama*) es *islam*, que posee el sentido de resignarse y someterse. La tercera forma es *salama*, que significa estar en paz, hacer la paz. Esta variedad semántica permite relacionar los diversos significados en provecho de una mejor intelección de los textos originales. Agradezco el asesoramiento de Montserrat Abumalham en estas cuestiones relativas a la lengua árabe.

(3) Cfr. p. 89.

La alianza que Dios establece con Abraham se sella a través de la circuncisión, signo que posee un claro sentido sacrificial, expresado en el derramamiento de sangre, y se refuerza posteriormente a través de un sacrificio mayor: el de su hijo Isaac, en el que Abraham ofrece lo más extremo y superior, es decir, la descendencia que Dios le había prometido. Aunque, en sentido estricto, el sacrificio no se consuma, al no ser inmolado Isaac (que en último término es sustituido por un carnero), desde un punto de vista más amplio podría decirse que sí, puesto que Abraham vence en la prueba a que ha sido sometido, por su obediencia incondicional: "Abraham sacrificó lo más extremo y superior que se podía sacrificar: la vida de su estirpe, vida aquí no en el sentido sensible, sino suprasensible: un sacrificio para el Dios uno" (4). En este sentido, Lauth señala una diferencia notable respecto a los sacrificios humanos que realizaban los cananeos, quienes al ofrecer al hijo primogénito precisamente lo que buscaban era una amplia descendencia posterior (5).

Desde la perspectiva coránica antes aludida, para Abraham —afirma Lauth— la entrada en la paz perfecta es cuando Dios acepta de él el sacrificio de Isaac, en el que Abraham sacrifica en Isaac su vida terrena, pues ningún apetito natural podía determinar su voluntad de obedecer a Dios (6). Aún así, en toda su grandeza, este sacrificio no es perfecto: "Él o lo sacrificado ha de ser el sacrificio de quien sacrifica, quien después de todo no entrega su propia sangre (vida), sino, en sustitución, la sangre (vida) de lo sacrificado" (7). Es más bien pre-configurador, pues Abraham sólo sacrificó en obediencia, no por un amor perfectamente libre, como después haría Jesús (8). De hecho, no fue un sacrificio expiatorio en sentido estricto, como tampoco lo fue el sacrificio pascual de la antigua alianza. En cuanto al islam, como se analizará más adelante, el Corán no atribuye al sacrificio de Abraham significación especial alguna, ni mucho menos alude a su perfección o imperfección, puesto que su papel

(4) P. 91.

(5) Cfr. p. 182.

(6) Cfr. p. 90. Una tradición muy extendida en el islam, aunque no unánime —Lauth la descarta— (cfr. p. 484), considera que no fue Isaac a quien Abraham se dispuso a sacrificar, sino más bien Ismael. De hecho, en el pasaje del Corán donde se narra el sacrificio de Abraham no se cita el nombre del hijo (cfr. sura XXXVII, 102-108. Un poco más adelante (112) se lee: "y le anunciamos el nacimiento de Isaac, profeta, de los justos". Dependiendo de si esta frase se entiende unida al relato del sacrificio la interpretación podría ser una u otra. En cualquier caso, a mi juicio la cuestión no afecta a la temática que estamos tratando. Incluso, podría decirse que de todos modos Abraham también sacrifica a su hijo Ismael por el hecho de verse obligado a desprenderse de él. A este respecto, Lauth desarrolla una sugestiva comparación entre el sacrificio de Abraham y el episodio en el que Agar se encuentra en el trance de dejar morir de hambre a su hijo Ismael (cfr. p. 510).

(7) P. 91.

(8) Lauth alude a la temprana exégesis cristiana, que considera el sacrificio de Abraham como una imagen del sacrificio perfecto, el de Cristo (cfr. p. 93).

se dirige principalmente hacia la inauguración de una vía espiritual, iniciada en Abraham, y que culmina en Mahoma, el último de los profetas [9].

2. SACRIFICIO DE ABRAHAM *VS.* LEY DE MOISÉS

La alianza que Dios realiza con Abraham recibe una ulterior concreción con Moisés, quien dio a los israelitas una ley, la Torá, un orden fijo para los diversos ámbitos de la vida: los diez mandamientos y los decretos que guardan relación con el decálogo. Respecto a esta cuestión, Lauth señala de nuevo un paralelismo con el islam: el Corán es para los musulmanes una ley que regula su comportamiento en situaciones concretas de la vida [10]. Moisés recibe el decálogo, que en expresión deuteronomista remite expresamente al monoteísmo: "Escucha Israel, el Señor tu Dios es el único..." (Dt 6, 4; cfr. Dt 4, 39).

La ley, según Lauth, sigue al sacrificio, y en cierto modo encuentra en él su fundamento: "en Abraham, el sacrificio de Isaac está en el punto central de aquello que lo caracteriza; Moisés, por el contrario, no es primariamente el que se sacrifica, sino el legislador, también el legislador del sacrificio, pero precisamente de un sacrificio ya existente cuya ejecución él ordena" [11]. En este sentido, continúa Lauth, curiosamente es Jetró —y no Moisés ni Aarón—, también descendiente de Abraham, pero por vía de Queturá (fuera de la línea tanto de Ismael como de Isaac), quien por primera vez tras el éxodo de Egipto ofrece un sacrificio a Dios (cfr. Ex. 18, 12) [12]. Después vendrá el establecimiento solemne de la ley, que queda refrendada mediante sangre de animales (cfr. Ex. 24, 7-8), lo que de algún modo supone cierta reminiscencia al sacrificio de Abraham [13].

Para reforzar esta idea, Lauth hace una observación singular, que se retrotrae al regreso de Moisés a Egipto en compañía de su mujer Seforá y el hijo de ambos. Antes de que Moisés se separara de ella, Dios lo amenaza con matarlo. Entonces Seforá, tratando de atraerse el favor de Dios, circuncida a su hijo, y después circuncida de una manera simbólica a Moisés (cfr. Ex. 4, 24-26: seguramente ya antes habría sido circuncidado, según las costumbres egipcias, aunque, desde luego, sin tener el sentido que le da Israel), de manera que éste fue fortalecido con la sangre de la circuncisión de su hijo

(9) Cfr. p. 93.
(10) Cfr. p. 81.
(11) P. 82.
(12) Cfr. pp. 81-82.
(13) Cfr. p. 316.

llevada a él. El mismo nombre de Seforá, que significa pájaro, a Lauth le evoca el sacrificio de las dos tórtolas prescrito en el Levítico —el que ofreció la Virgen María al presentar a Jesús en el Templo—, y el pasaje del Corán (cfr. sura II, 260) en el que Abraham sacrifica cuatro aves, que después, al llamarlas regresarían a él resucitadas (14).

Mediante estas imágenes, Lauth trata de ilustrar la idea de que el sacrificio se constituye como fundamento de la ley, y a su vez también como expresión de la misma. Podría decirse que el hilo conductor de ambas realidades está en la idea de "perfección" que posee una estrecha vinculación con la paz, como ya se ha destacado anteriormente. Así, se trata de una paz que no es mero fruto del cumplimiento de la ley, sino que además exige un sacrificio lo más perfecto posible. Dicho de otro modo, la perfección que inculca la ley de algún modo guarda relación con la perfección del sacrificio, tanto mayor cuanto mayor sea la implicación del sujeto en el sacrificio, mediante la obediencia al mandato establecido por Dios. Y Abraham es ejemplo paradigmático de esta obediencia.

En el libro del Génesis se pone de relieve cómo Dios comunica a Abraham un conocimiento superior, que le lleva a tomar distancia respecto al politeísmo de sus antepasados. A lo largo de las distintas teofanías, y principalmente en el momento cumbre de disponerse a sacrificar a su hijo, ambos son elevados por encima del orden natural, y pasan a ser hijos de una adopción sobrenatural. La señal externa de esta adopción es la circuncisión, y la señal interior es el incondicional querer transformarse según lo que pertenece a Dios. Esto se hace explícito a través de la ley que recibe y transmite Moisés, la cual ya se encuentra latente en la atmósfera religiosa de Abraham (15).

En esta línea, Lauth destaca el hecho de que los tres primeros mandamientos del Decálogo, los que atañen directamente a Dios, por lo que se puede decir que son religiosos en sentido estricto, y a su vez contienen la herencia espiritual de Abraham (16). Un ejemplo: la prescripción de guardar el sábado en el Éxodo hace especial hincapié en el cese del trabajo, quedando implícita la referencia a la veneración debida a Dios, que es la parte esencial, la que remite al patrimonio abrahámico, si bien esta componente se explicita posteriormente en el judaísmo rabínico, como se refleja en el salmo 94 al aludir a la entrada en el descanso de Dios, es decir, en la paz de Dios. La vinculación de la creación a una referencia implícita al sábado figura también en el Corán: "Vuestro Señor es Dios, que ha creado los cielos y la tierra

(14) Cfr. pp. 82-83.
(15) Cfr. p. 88.
(16) Cfr. p. 313.

en seis días. Luego, se ha instalado en el Trono" (sura XXV, 59) [17]. Así, para Lauth, en la mención del "Trono" estaría incluida la adoración a Dios asociada al descanso [18].

La herencia de Abraham en la ley de Moisés se pone especialmente de relieve en el capítulo 24 del libro del Éxodo, donde se lee cómo Moisés, después de proclamar las leyes a todo el pueblo, roció el altar y el pueblo con sangre, diciendo: "Esta es la sangre de la alianza que Dios ha hecho con vosotros" (Ex 24, 8). En este sentido, comenta Lauth: "la fijación por escrito de un sacrificio animal ritual sólo se puede entender como *sustituto* del sacrificio de Abraham" [19]. Resulta interesante aquí la referencia al sacrificio de Abraham, el cual conlleva lo esencial de todo sacrificio, que está no tanto el derramamiento de sangre, sino en la disposición interior, que se ha de realizar en el ámbito de la *sedaka*, la "justicia viviente de Dios", que trasciende la ley escrita [20].

3. RELACIÓN ENTRE SACRIFICIO Y LEY EN EL CORÁN

Como es bien sabido, el islam se considera heredero de la fe de Abraham. La tradición musulmana ve en la religión de Abraham (*millat Ibrahim*) la religión monoteísta original, a la que en último término se remite. El siguiente pasaje del Corán lo confirma: "¿Quién sino el necio de espíritu puede sentir aversión a la religión de Abraham? Le elegimos en la vida de acá y en la otra vida es, ciertamente, de los justos" (sura II, 130).

De hecho, para Lauth la principal finalidad del Corán es la conversión de los árabes del politeísmo a la fe en la Torá, la cual, a diferencia de la concepción judía, el islam considera que posee alcance universal [21]. Según el Corán, tanto los judíos como después los cristianos se habrían apartado de la verdadera fe en la Torá, al adulterarla (cfr. sura II, 89). Por ello, Dios habría transmitido la promesa a Ismael y sus descendientes, promesa que trasciende la pura descendencia carnal, por lo que tendría alcance universal [22].

Debido a las ya mencionadas raíces abrahámicas del islam, es lógico que el episodio del sacrificio de Abraham tenga un lugar relevante en el Corán. Dicho sacrificio es conmemorado por el islam en la peregrinación a la Caaba,

(17) Cito el Corán por la edición de Julio Cortés, Herder, Barcelona, 2005.
(18) Cfr. p. 315.
(19) P. 316.
(20) Cfr. p. 177. Cfr. también el comentario de Alberto Ciria en el epílogo (cfr. p. 574).
(21) Cfr. p. 70.
(22) Cfr. p. 74.

en la Meca: Abraham habría edificado allí un altar y con ello habría consagrado el lugar para todos los tiempos. En el siguiente pasaje del Corán se halla descrito el rito que cumplen los musulmanes en su peregrinación a la Meca: "Y cuando hicimos de la Casa (Caaba) lugar de reunión y de refugio para los hombres. Y: '¡Haced del lugar de Abraham un oratorio!'. Y acordamos con Abraham e Ismael que purificaran Mi Casa para los que dieran las vueltas, para los que acudieran a hacer un retiro, a inclinarse y a prosternarse" (sura II, 127).

De todos modos, en el Corán no se encuentra ninguna alusión a la eventual perfección del sacrificio de Abraham. Por esto, a efectos de analizar la relación entre sacrificio y ley en la línea que venimos desarrollando, el sacrificio al que alude la sura II, 67-73 proporciona más luces. Ahí se relata que Moisés transmitió al pueblo la orden de Dios de sacrificar una vaca (precisamente esta sura, la más larga del Corán, lleva como título "la vaca"). En el diálogo con el pueblo surge la exigencia que se ha de tratar de un animal perfecto, sin tacha, *musillamat* (23), que se corresponda con las dimensiones del pecado: sólo entonces el sacrificio será perfecto, y la visión del animal sacrificial descuartizado purifica a quienes han sacrificado, o aquellos para los que se ha hecho el sacrificio (24).

A la vista de este relato, Lauth se pregunta, sin hallar respuesta, si detrás de esta descripción y explicación del sacrificio va implícita la exigencia de la institución de un acto sacrificial renovado, que se habría de cumplir en la Caaba, lo que implicaría una conexión estrecha con el sacrificio realizado en la Meca como recuerdo del sacrificio de Abraham, mencionado poco más arriba. Desde luego, se trata de una pregunta que no posee una respuesta fácil. En cualquier caso, lo que para Lauth resulta evidente es que el sacrificio mencionado, tal como está descrito en la sura II, dista de ser un sacrificio verdaderamente perfecto, puesto que no hay una verdadera expiación, sino más bien se trata de un acto que sirve como restitución y compensación por el pecado. Y lo argumenta del siguiente modo:

> Es significativo que en el único lugar donde el Corán nombra la Caaba por su nombre, hable de una ofensa por una injusticia cometida, y de su restitución y compensación por el pecado (sura V, 95). De este lugar, así como de todos los demás lugares del Corán donde se tematiza el sacrificio, se desprende claramente que el autor no entendió el verdadero significado del sacrificio (de expiación), pero tampoco puede decirse por ello que rechace el sacrificio en este sentido (que no conoce en absoluto). El perdón

(23) Es evidente la relación con la palabra *musallima*, que significa estar sano, no tener defecto.
(24) Cfr. p. 95.

> de Dios de los pecados lo entiende también como un mero borrar la vulneración de los mandamientos [25].

4. LA DEGENERACIÓN DE LA LEY: EL LEGALISMO

Tanto en el ejercicio de la ley como en la práctica del sacrificio puede darse un proceso de degeneración. La ley puede degenerar en legalismo cuando se cumple como un mero requisito formal; y de modo similar, el sacrificio puede degenerar en ritualismo. El legalismo y el ritualismo son tendencias a la que cualquier persona es proclive, pues no pocas veces el cumplimiento de unas leyes o ritos degenera en rutina. Desde la perspectiva en la que nos encontramos, interesa analizar estas realidades en la medida en que afecten a un porcentaje mayoritario de personas que viven según una determinada religión. Y, desde luego, siempre es posible que se den con el paso del tiempo determinados cambios que lleven a una práctica más auténtica de una determinada religión. Con especial referencia al judaísmo, Lauth afirma:

> Es casi forzoso que el legalismo tuviera como consecuencia que el sacrificio del acto vital inmediato degenerara en una acción de deber formalmente religiosa, y que con ello desviara incluso a quienes ejecutaban el sacrificio del sentido de éste. Así se entiende la exigencia de Dios en boca del profeta: "Yo quiero la misericordia y no el holocausto" (Os 6, 6; Mt 9, 13). Con la fijación legal del sacrificio se unió luego un legalismo en la moral, que (…) condujo a un formalismo creciente [26].

En lo que respecta al islam, Lauth considera que la tendencia al legalismo es menor, puesto que el musulmán vive ante todo un mandamiento único, "sé perfecto ante Mí" que determina dominantemente todas las demás leyes; por el contrario, el fariseísmo hizo de la "ley" un sustituto para Dios [27]. Sin embargo, en el islam, según Lauth, sí nos encontramos con una práctica ritualista del sacrificio, en la línea de lo considerado en el apartado anterior, lo cual se debe no tanto a un legalismo previo, sino que está determinado por el mismo concepto de sacrificio. De hecho, los peregrinos que van a la Meca ofrecen cada año cientos de miles de "sacrificios", pero no los realizan sobre

(25) P. 237.
(26) P. 85.
(27) Cfr. p. 491. Otra cosa es la constatación de que en los regímenes islámicos existen numerosas leyes que descienden a detalles, como sucede con la sharía, lo que puede llevar a dudar de esta apreciación de Lauth. En este sentido, cabe formularse la siguiente pregunta, cuya respuesta va más allá de la temática aquí tratada: ¿el origen de esas leyes es de la misma religión, o de la cultura que la rodea y en la que se desarrolla?

un altar [28], con lo que falta el sentido sacrificial. Así, esos descuartizamientos en los lugares santos (también en Medina), como pone de manifiesto el Corán (cfr. sura XXII, 28) tienen sólo el propósito de un don bendecido para parientes, necesitados y pobres [29].

Por último, en cuanto al cristianismo, Lauth se remite ante todo al sacrificio de Cristo al morir en la cruz, que se actualiza en la Eucaristía [30]. Por lo tanto, en la medida en que se participe en ella con ese espíritu de unión al sacrificio de Cristo, se estará lejos de caer en el legalismo y el ritualismo. Éste es el sacrificio perfecto, puesto que el sacrificio de un animal,

> aun suponiendo que (...) sea ofrecido por quien lo realiza con el propósito abnegado de servir puramente a Dios, no puede pese a todo alcanzar el sacrificio de Cristo: a pesar de que la sangre se derrama en beneficio de la vida que se quiere conservar o incrementar, la culpa permanece. La culpa sólo es verdaderamente expiada por medio del sacrificio de Cristo, porque él se sacrifica voluntariamente a sí mismo. Sólo entonces no permanece culpa por ninguna sangre ajena derramada [31].

Lauth afirma que la perfección del sacrificio de Cristo está en que ofrece su misma vida. A mi juicio, se trata de una razón poderosa, pero no suficiente, pues cabe preguntarse cómo obtiene este sacrificio el perdón de las culpas ajenas a Él. Para fundamentar su eficacia a este respecto habría que aludir a nuestra íntima solidaridad con Cristo. El tema excede con creces a las dimensiones de este trabajo, y nos llevaría muy lejos profundizar en la cuestión del sacrificio perfecto de Cristo. Lauth se detiene principalmente en lo que se refiere al cumplimiento en Cristo de los sacrificios de la Antigua Ley, con especial énfasis en el sacrificio de Abraham, como se pone de relieve en el siguiente texto:

> Cuando [Jesús] alienta a los discípulos a que entiendan lo que él dice (...), añade: 'Os aseguro que muchos profetas y gente buena desearon ver lo que vosotros veis (...)' (Mt 13, 17). Pero en una diferencia esencial entre éstos y Abraham les dice a los judíos 'Abraham, vuestro antepasado, se alegró porque iba a ver mi día: y lo vio y se llenó de gozo' (Jn 8, 56). Antes les había dicho: 'Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, reconoceréis que yo soy' (Jn 8, 28). Es decir, en la muerte sacrificial expiatoria Él se hace visible. Abraham es el único padre que ha ofrecido en Isaac un sacri-

(28) Cfr. p. 100.
(29) Cfr. p. 172.
(30) No obstante, como es bien sabido, los protestantes niegan esto, lo que lleva a Lauth a afirmar que el sacrificio tampoco está presente en el protestantismo. (cfr. p. 50).
(31) P. 50.

ficio completo. Él, y sólo él en la antigua alianza, pudo ver a Dios tal como Él es concreta y realmente [32].

La conclusión a la que llega Lauth después de todo este recorrido es que en las tres religiones se alcanza la convicción de que el valor del sacrificio, para que sea perfecto, tiene que corresponderse con las dimensiones del pecado, lo cual es imposible en los sacrificios de animales [33]. Por ello, se explica que éstos degeneren en meros ritos, proceso unido con frecuencia al legalismo. Sólo en el cristianismo se considera la existencia de un sacrificio perfecto: el de Cristo, que se ofrece plenamente Él mismo, lo cual lleva consigo la desaparición de los demás ritos sacrificiales. Esta perfección queda adecuadamente reflejada, según Lauth en las últimas palabras pronunciadas por Jesús en la cruz, tal como las transmite el Evangelio de San Juan, "está consumado", en griego *tetelestai*, se contiene la misma idea de perfección de la exhortación de Dios a Abraham antes referida, que Lauth enlaza con la idea de paz que aparece en el Corán. Y para corroborar esto, a su vez alude a la primera palabra que los Evangelios recogen en boca de Jesús resucitado al dirigirse a los apóstoles, que es precisamente *shalom* [34].

(32) P. 187.

(33) Cfr. p. 95, donde se afirma esto para el caso del islam; en lo que se refiere al judaísmo y al cristianismo, es más evidente.

(34) Cfr. p. 94.

Republicanismo y libertad religiosa

Javier GARCÍA MEDINA
Universidad de Valladolid

INTRODUCCIÓN

El libre ejercicio de la religión en el espacio social, político y jurídico dentro de unas sociedades complejas y cada vez más pluralistas, requiere una permanente consideración. Buena parte de los conflictos políticos actuales obedecen a la necesidad de organizar y gestionar políticamente un abanico diverso de sentimientos de pertenencia, de formas diferentes de vida, de visiones del mundo a menudo contrapuestas y de discutir el lugar que en el espacio público le corresponde a la religión. El fenómeno religioso, de diversas formas, aparece vinculado a tensiones de orden identitario y cultural, siendo las corrientes migratorias un ejemplo de la compleja articulación de la convivencia entre comunidades que albergan formas múltiples de identidad y en ésta un lugar relevante lo ocupa la religión. Las religiones y sus correlativas morales, interrogan de forma constante al derecho y a la estructuración básica de la sociedad. En la búsqueda de soluciones a esta situación cabe reflexionar sobre la posible propuesta republicana. La crítica que habitualmente se vierte sobre el republicanismo es su dificultad de aplicación en las complejas sociedades modernas, lo cual no ha impedido a los principales pensadores políticos contemporáneos recuperar algunos de sus postulados y utilizarlos para sus propuestas de renovación de los sistemas políticos actuales.

ROUSSEAU, REPUBLICANISMO Y RELIGIÓN

Una vertebración teórica republicana del ámbito de la religión, y por tanto de lo que podría ser la libertad religiosa, se puede encontrar dentro del

pensamiento político de Rousseau, quien junto a una ordenación de la comunidad política, originada por el contrato social, dirigida por la voluntad general e inspirada en los valores republicanos, coloca el principio de tolerancia, en el cual la libertad religiosa se inscribe, como uno de las claves para el correcto orden social. Cuando Rousseau habla de la figura del Legislador, en el marco de las instituciones, señala que éste no forma parte de la constitución del Estado; no tiene autoridad legal, el legislador es, en todos sus aspectos, un hombre extraordinario en el Estado. "Si ha de serlo por su genio, no lo es menos por su función. Esta no es de magistratura, no es de soberanía. La establece la república, pero no entra en su constitución, es una función particular y superior que no tiene nada en común con el imperio humano" (CS, II, 7) [(1)]. Se advierte la paradoja según la cual al pueblo le corresponde legislar pero esa es una tarea que excede la propia capacidad humana y además se atribuye la legislación a quien no tiene autoridad para imponerla, pero además, el pueblo en uso de su autónoma soberanía popular crea sus leyes que para ser buenas leyes han de fundarse en sólidas opiniones morales cuyo origen está en las propias leyes, "sería preciso que el efecto pudiera transformarse en causa, que el espíritu social, que debe ser obra de la institución, presidiera la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser mediante ellas" (CS, II, 7). La cuestión es cómo resolver todos estos problemas. Rousseau señala que puesto que el legislador no puede emplear ni la fuerza ni el razonamiento, le es necesario recurrir a una autoridad de orden distinto, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer" (CS, II,7), la cual sólo puede ser la religión. Los Estados surgen, según Rousseau, no como fruto de la razón filosófica ni del juego de intereses egoístas sino de la presentación ante un pueblo poco sabio de la creencia que las leyes que el legislador propone cuentan con la confianza de un ser superior, de modo que se persuade al pueblo ganándose su confianza y haciéndole creer una comunicación constante con los dioses. La religión, por tanto, tiene un uso político indudable, cuando se trata, sobre todo, de fundar algo de modo duradero.

En la sociedad que surge con el contrato social, dirigida por la voluntad general, qué papel le corresponde a la religión. Rousseau tras estudiar el rol político de la religión pagana pone de relieve las consecuencias del surgimiento del Cristianismo, pasando después a plantearse las propiedades políticas de la religión en general, valorando desde esa perspectiva al propio Cristianismo. La teocracia era el modelo propio de los gobiernos originarios. Al tener cada Estado sus propios dioses se produjo una fisura radical entre ellos sin

(1) ROUSSEAU (1964).

que eso supusiera intolerancia o intentos de conversión forzosa de unos a otros. La aparición del Judaísmo y después del Cristianismo que niegan reconocimiento a otros dioses provoca un alejamiento progresivo entre la autoridad política y la autoridad religiosa. La persecución de ambas, dice Rousseau, se produce al entender los defensores de la unión entre lo político y lo religioso, que ejercían un acto de rebelión política. Para Rousseau la cultura cristiana se reveló incapaz de aunar autoridad política y religiosa, pues "en esta religión santa, sublime, verdadera, los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos como hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni siquiera con la muerte. Pero al no tener esta religión ninguna relación con el cuerpo deja que las leyes saquen la fuerza de sí mismas, sin añadirle ninguna otra, y de ahí que quede sin efecto uno de los grandes lazos de la sociedad particular. Más aún: lejos de unir los corazones de los ciudadanos al Estado, los separa de él como de todas las cosas de la tierra. No conozco nada más contrario al espíritu social" (CS, IV, 8).

Rousseau propone el análisis de las repercusiones sociales y políticas de tres tipos de religión. En primer lugar, la denominada religión del hombre, que puede asimilarse al Cristianismo evangélico primitivo o a la religión natural del momento, cuyas exigencias religiosas y morales se encuentran en el Nuevo Testamento, con posibilidad de acceso racional y no revelado. En segundo lugar, el paganismo inicial mezcla de cultos a un conjunto de dioses en el ámbito de una nación o pueblo. Un tercer tipo en el que los hombres están sometidos a un derecho mixto y en competencia tanto de la autoridad religiosa como la estatal, da a los hombres "dos legislaciones, dos jefes, dos patrias" sometiendo a los hombres a deberes contradictorios. Partiendo de la tercera considera que es mala y destructiva porque no mantiene la unidad social, al generar instituciones que enfrentan al hombre consigo mismo. Mejor valoración supone la segunda al reunir la fe religiosa y el amor a la ley de modo que el servicio al Estado se convierte en la mejor forma de servir a los dioses, el martirio es la muerte por la patria, el único pontífice es el príncipe. Su defecto es que para mantenerse necesita del engaño y de la mentira hacia los hombres, convirtiéndoles en crédulos y supersticiosos, generando un pueblo de sanguinarios e intolerantes, cuya actitud hacia otros pueblos puede ser de agresión e imposición. La primera, la religión del hombre, siendo verdadera es la más perjudicial desde la perspectiva política porque al propugnar que "la patria del cristiano no es de este mundo" promueve el desinterés por el Estado, la indiferencia por sus victorias militares o su tiranización.

Se observa, por tanto, que las creencias de los súbditos influyen sobre la comunidad, pero el soberano puede intervenir en tales asuntos con el límite de la utilidad pública que el contrato social marca, haciéndose necesario determinar dentro de la religión qué puede ser objeto de regulación

jurídica y que no. Al soberano le interesa que los súbditos sean buenos ciudadanos y no qué les pueda ocurrir en una vida futura. Pero la creencia en una religión contribuye a forjar buenos ciudadanos porque si la vida en común se asienta en una moralidad de virtud y de opinión, ésta sólo es posible a partir de la fe religiosa y de la confianza en un mundo futuro. La sociedad no puede fundarse en ateos. Al Estado no le debe importar los contenidos de los dogmas religiosos, ni de las creencias confesionales, afirmándose, por tanto, como tolerante con todas aquellas religiones compatibles con los deberes de ciudadanía. Tolerancia civil y tolerancia religiosa son la misma cosa, porque,

> "no se puede vivir en paz con personas de quienes se cree que están condenadas: amarlas sería odiar al Dios, que las castiga; es absolutamente necesario convertirlas o atormentarlas. En todas partes donde se admita la intolerancia teológica es imposible que no tenga algún efecto civil, y en cuanto lo tiene, el soberano ya no es soberano, ni siquiera en lo temporal; desde ese momento, los sacerdotes son los auténticos amos; los reyes no son más que sus oficiales" (CS, IV, 8).

La tolerancia no elimina la posibilidad de que el Estado pueda exigir el cumplimiento de una "religión civil", ajena totalmente a la religión privada, cuyos postulados básicos sean una fe en la existencia de una divinidad todopoderosa, inteligente, bienhechora, providente y previsora, y en una vida futura, en la bienaventuranza de los justos y el castigo de los injustos, la santidad del contrato social y de las leyes. Pero más que principios dogmáticos se trata de sentimientos sociales necesarios para convertir a los hombres en buenos ciudadanos o fieles súbditos. Dada la importancia que Rousseau concede a la religión su problema residirá en fijar el límite que el Estado no deberá sobrepasar para no incurrir en intolerancia.

NEO-REPUBLICANISMO

Lo expuesto sobre Rousseau, permite una caracterización del republicanismo [2] actual, a partir de la propuesta republicana de la que P.Pettit repre-

(2) La tradición republicana constituye un pensamiento heterogéneo tanto en lo que podemos considerar sus manifestaciones históricas como en los autores que se encuadrarían en tal tradición, la cual se nutre de las construcciones históricas de la Roma republicana; de las ciudades renacentistas del norte de Italia (República de Venecia y de Florencia); de las provincias holandesas; del republicanismo inglés del siglo XVII, culminando en el período revolucionario americano y francés, mientras que la aportación doctrinal corresponde, entre otros, a: Polibio, Cicerón, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Harrington, Madison, Hamilton, Rousseau.

senta su versión más sistemática [3], sin, curiosamente, referirse con mayor profundidad a Rousseau:

1. El republicanismo actual pretende colocarse en el punto medio entre la concepción liberal y la comunitarista, propugnando un equitativo orden normativo conjugado con una serie de instituciones políticas que requieren el ejercicio de ciertas virtudes cívicas y la participación ciudadana. Todo ello no supondría la persecución de un bien objetivo ni la imposición de un modelo de vida buena, con la consiguiente supresión de los planes individuales sino un respeto a las exigencias de autonomía y pluralismo. La propuesta republicana, para Pettit, no puede ser vista como un plan de actuación cerrado, al contrario, "el republicanismo es un programa de investigación para la toma de decisiones políticas" [4]. Desde la perspectiva republicana, y también comunitarista, las sociedades articuladas de acuerdo con la democracia liberal, dado el atomismo individualista que provoca, proclaman una serie de derechos individuales que operan como barreras alrededor de los sujetos de modo tal que el disfrute de tales derechos parece que se viera amenazado cuando se llama a la participación y al compromiso con lo común.
2. Podría considerarse como seña de identidad de la denominada tradición republicana [5] —a pesar del dilatado espacio temporal en el que puede ser considerada y de sus diversos autores— la preocupación por la libertad como ausencia de dominio o si se prefiere la libertad como no-dominación [6], esto es, no estar sometido a la intervención discrecional y arbitraria de otro, no siendo suficiente la simple no-interferencia. En definitiva se puede estar dominado sin ser interferido, e interferido sin ser dominado, siempre que la interferencia proceda de un derecho y de una forma correcta de gobierno, garantes ambos de la no-dominación. Siguiendo a Pettit se puede decir que "alguien

(3) Larmore (2004), 107.
(4) Pettit (1999), 356.
(5) Viroli (1999), 29 y ss.
(6) Este concepto de libertad como no-dominación se puede presentar como una mediación en el escenario descrito por Constant y Berlin polarizado por la libertad negativa (libertad de los modernos) y la libertad positiva (libertad de los antiguos). En el cual la libertad negativa sería aquella situación caracterizada por la ausencia de interferencia, en la que se tiene una capacidad de elección sin impedimento ni coerción, sin obstáculos externos en la elección individual, concepción que Berlin presenta como ideal propiamente moderno y liberal; mientras que la libertad positiva requeriría el control y dominio de uno mismo, el autodominio, de manera que el hombre se afirma en libertad cuando "construye su existencia en función de una idea de lo que se debe hacer", Berlin vincula este concepto a tiempos pasados presentándolo como un ideal populista que se manifiesta en una voluntad pública articulada democráticamente para alcanzar el interés común, pero que tiene el peligro de suprimir la voluntad individual. Constant (1986). Berlin (1988). Pettit (1999) 39. Spitz (1995) 125.

tiene poder de dominación sobre otro, en la medida en que: 1. tiene capacidad para interferir, 2. de un modo arbitrario, 3. en determinadas elecciones que el otro pueda realizar". La arbitrariedad de la interferencia proviene de ser un acto cuya ejecución se realiza sólo por la decisión, el juicio o el control del agente, independientemente de sus concretas consecuencias. Se ha de considerar, asímismo, el grado de intensidad y extensión de la interferencia, ya que se puede estar dominado en pocas esferas muy intensamente o en muchas pero con menor intensidad. Pero la preocupación republicana es más por la intensidad, pues si "partimos del mal de la dominación, como todos los republicanos, y describimos la libertad como ausencia de esa dominación. Resulta entonces de lo más natural que tratemos, en primer lugar, de reducir la dominación real —es decir, de incrementar la intensidad de la no-dominación en los ámbitos presentemente amenazados—, para tratar luego, en segundo lugar, de maximizar el abanico de opciones —y la facilidad de las mismas (a menudo: de las opciones más o menos nuevas)— en el que la gente pueda disfrutar de esa no-dominación" (7).

3. El neo-republicanismo va más allá de ofrecer una interpretación propia de la libertad sino que atribuye a "la libertad como no-dominación el papel de valor político supremo", de manera que, el fin primordial del Estado es la promoción de la libertad (8). Para la tradición republicana el ideal de no-dominación es la "única vara con que medir y juzgar la constitución social y política de una comunidad" (9). En este sentido señala Pettit, "ser inmunes a interferencias arbitrarias, disfrutar de no-dominación, es tener inhibidores presentes en nuestra sociedad —tal vez éstos, tal vez éstos otros— que previenen las interferencias arbitrarias en nuestras vidas y en nuestros asuntos" (10).
4. La concepción republicana de la ciudadanía está ligada a la participación en el ámbito público. De este modo, se afirma la idea de autogobierno o autonomía política de los ciudadanos, vinculada a la idea del gobierno de las leyes a cuya configuración han contribuido los ciudadanos, soberanos y destinatarios de las mismas. Para ello se necesita reactivar el proceso democrático mediante el despliegue de una serie de virtudes cívicas reflejo del compromiso con lo público.

La cuestión es cómo articular la organización política para cumplir con el principio de no-dominación. Habría que construir un marco legal en el que los

(7) PETTIT (1999), 40 y ss., 99, 78-86, 145, (2004) 77.
(8) PETTIT (1999), 136.
(9) PETTIT (1999), 113.
(10) PETTIT (1999), 147.

sujetos dispusiesen de una posición jurídica que les otorgara un ámbito de actuación al margen de otros particulares y del Estado, esto es, de libertad. En esto estarían de acuerdo liberales y republicanos, pero en lo que ya no se ponen de acuerdo es en que para un republicano sólo se puede ser plenamente libre al amparo de las instituciones sociales, con la presencia de otros pero sin su interferencia arbitraria. Para un republicano no cabe la libertad fuera de la ley, sólo se puede ser libre en cuanto miembro de una sociedad, en último término, "la libertad es el disfrute del status de ciudadano (11) en una sociedad de forma republicana" (12), semejante para cada uno de los ciudadanos no pudiéndose hablar de libertad cuando un sujeto disfruta mejor y de mayores derechos que otro, en definitiva libertad e igualdad se implican. Idea que un liberal no compartiría pues entiende que la ley y la capacidad coactiva del Estado no son más que una restricción de la libertad (13). Una ley y una organización política serán menos propensas a la dominación cuantas menos posibilidades haya de que los sujetos se sometan al arbitrio de otro (14).

Hasta aquí la exposición sintética de las líneas esenciales de liberalismo y republicanismo a partir de la reconstrucción que de esas líneas realizan los propios autores neo-republicanos. Reconstrucción no exenta de críticas. Citar simplemente que, como indica Charles Larmore, el liberalismo no es un pensamiento monolítico y que defienda únicamente un concepto de libertad en términos de no-interferencia. Es evidente que ambas corrientes han ido confluyendo a lo largo del tiempo, de manera que más que como dos fórmulas alternativas, se ha de ver el republicanismo como una llamada a corregir graves defectos de la democracia liberal actual. En este sentido el republicanismo adoptaría un sentido liberal. Pero los modelos republicano y liberal presentados, más definidos y cerrados, pueden ser útiles a efectos de exposición.

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL MARCO LIBERAL Y REPUBLICANO

La libertad religiosa (15), especie del género de la libertad de conciencia, como derecho subjetivo se afirma como el "derecho a tener unas u otras cre-

(11) Oldfield (1990), 5: "Within civic republicanism, citizenship is an activity or a practice, and not simply a status, so that not to engage in the practice is, in important senses, not to be a citizen".

(12) Spitz (1995), 187.

(13) Pettit (1999), 118.

(14) Pettit (1999), 92.

(15) Regulada en el artículo 16 de la Constitución, cuyos apartados señalan lo siguiente: 1. "Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público prote-

encias, unas u otras ideas, unas u otras opiniones, así como a expresarlas, a comportarse de acuerdo con ellas y a no ser obligado a comportarse en contradicción con ellas" (16). La libertad religiosa, vinculada a las ideas de libertad de conciencia y tolerancia, se puede definir por la existencia en cada sujeto de la posibilidad de sostener sus creencias o no creencias sin que pueda existir interferencia alguna en su disfrute ni por parte del Estado ni por el resto de sujetos. Se trata, por tanto, de un espacio de exclusión, que recuerda a la llamada libertad negativa o libertad como no-interferencia. Este es el concepto de libertad de conciencia vinculado a la tradición liberal que inspira nuestra ética pública. La crítica liberal al republicanismo pone de relieve que en las condiciones de vida republicana se dejarían los derechos individuales al arbitrio de decisiones mayoritarias que podrían vulnerarlos. El peligro que, desde una perspectiva liberal, correría la libertad religiosa como tal derecho en un marco republicano, es su posible invasión, al no percibirse una clara separación de lo público y de lo privado.

La teoría republicana, por su parte, considera que los derechos de los individuos no se defienden mejor atribuyéndoles un carácter natural, como sostiene el liberalismo, sino que cuando adquieren una absoluta inatacabilidad es cuando se ha interiorizado por todos la idea de la propia seguridad y existe la garantía de que el Estado no va a romper el principio de no-dominación bien vulnerando derechos o interfiriendo en ellos, yendo en contra de su labor de promoción de la libertad individual. La virtualidad de esta concepción de los derechos individuales se observa si se les presenta como barreras infranqueables frente al poder, que en un Estado republicano ha de ejercitarse con igualdad (17), sustrayéndose, en suma, el privilegio y la exclusión. Pero es que incluso la eficacia de esos derechos entre particulares (18) se haría mas patente pues todo el mundo entendería que el disfrute de los derechos se fundamenta en una mutua reciprocidad. Desde esta óptica los derechos serían consustanciales al proceso democrático. Una ley igual para todos y a la que todos contribuyen a elaborar en el ejercicio de una soberanía de la que todo el cuerpo político es titular es una garantía de no-dominación. De ahí la actitud antitiránica del republicanismo (19). Porque donde no hay li-

---

gido por la ley"; 2. "Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias"; 3. "Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones". V. tb. la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, en cuyo artículo 2 se recoge el alcance de dicho derecho.

(16) LLAMAZARES (1997), 14 y ss.

(17) PETTIT (1999), 160.

(18) SPITZ (1995), 219.

(19) PETTIT (1999), 227

bertad sólo existe la sumisión, dependencia del arbitrio y la discrecionalidad de otro [20], sin posibilidad de amparo legal y aunque no se materialice en interferencia [21]. En conclusión, el republicanismo exige tolerancia y en ésta se integra la libertad religiosa, de manera que si bien esta libertad se suele incluir en el catálogo de libertades liberales, sin embargo, en un Estado constituido a modo neo-republicano también cabría un derecho en ese sentido.

Referencias bibliográficas

Berlin, I. (1988), "Dos conceptos de libertad", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.

Constant, H.B. (1986), "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", Discours prononcé à l'Athénée Royal de París, fevrier 1819, en De l'esprit de conquête et de la usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européene, París, Centre des Lettres, GF Flammarion.

Gargarella, R. (1999), *Las Teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós.

Larmore, CH. (2004), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London-Portland.OR, Frank Cass.

Llamazares, D. (1997), Derecho de la libertad de conciencia I, Libertad de conciencia y laicidad. Madrid Civitas.

Oldfield, A. (1990), *Citizenship and community*, London, Routledge.

Pettit, P. (1999), *Republicanismo*, Barcelona, Paidós.

— (2004), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London-Portland.OR, Frank Cass.

Rousseau, J.J. (1964), Oeuvres complètes, III, Gallimard,

Spitz, J.F. (1995), *La liberté Politique*, París, PUF.

Suárez Pertierra, G. (2002), La cuestión religiosa: vigencia de la Constitución, 25 años después, Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol, núm. 40, Valencia.

Viroli, M. (1999), *Republicanessimo*, Bari, Laterza.

(20) Spitz (1995), 183: "Etre libre signifie donc cesser d'être vulnérable par rapport à autrui, ne dépendre que de soi-même pour agir, n'avoir à craindre ni les réactions ni les changements de motivation de quiconque".

(21) Se puede estar dominado sin ser interferido e interferido sin ser dominado. Para aclarar estos conceptos v. Pettit (1999), 92-93, (2004), 76-80.

Religión y derecho: visión del derecho a la vida desde el catolicismo actual

María José PAREJO GUZMÁN

Profesora de Derecho Eclesiástico del Estado
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

En la actualidad, resulta imprescindible referirse, en cualquier estudio del fenómeno religioso que se precie, a una categoría histórica relativamente nueva cual es el derecho fundamental de libertad religiosa, paradigmático para el análisis de la identidad cultural de los Estados (1).

En este sentido, cabe destacar que una vez admitidos los ideales pluralistas es cuando hemos aprendido a respetar, cuando no justificar, estándares éticos y morales distintos a los nuestros y que la religión añade una dimensión más a esta diversidad de moralidades (2): cada religión tiene su propia particularidad, así como sus variedades sectarias y la diversidad de las religiones del mundo constituye un factor predominante para la diversidad, al igual que para la relatividad de cada moral. Lo interesante de la religión es que es capaz de penetrar, elevar, dignificar y fecundar todos los niveles de la vida personal y social (3). Arraigada en las profundidades del sentimiento, la actitud religiosa

---

(1) Vid. Fernández Llebrez, Fernando (2001), pp. 3-27: *"El estudio del multiculturalismo versa sobre el reconocimiento de la diversidad cultural y social como elemento constitutivo de nuestras democracias occidentales"*.

(2) Cfr. Matilal, Bimal K. (2001), pp. 151- 172: *"Toda religión consiste en determinada creencia en el origen suprahumano, tanto de cierta doctrina, que abarca normas y objetivos finales, como del grupo humano que mantiene dicha creencia y se obliga al cumplimiento de tales normas como, por ejemplo, cierta forma de vivir y de comportarse con los demás"*. Vid., también Quintana Cabanas, José María (2001), en que puede leerse a este respecto que: "*La religión es la práctica por la cual la persona humana y los grupos sociales, individual o colectivamente, entran en contacto con lo religioso, por su iniciativa individual o a través de los medios que les ofrece la institución religiosa. La religión es un fenómeno tanto individual como social; responde a una necesidad íntima de las personas y, por esto, es tan antigua como el hombre, constituyendo una de las manifestaciones típicas de la cultura*".

(3) El hecho de que una persona sea religiosa, o no lo sea, supone en ella un cierto tipo de cosmovisión. Por otra parte, una religión determinada incluye ya una cosmovisión, que da razón de tal

se muestra también en las cimas del pensamiento intelectual (4). Ciertamente, durante siglos las Iglesias han formado parte del poder en Europa y esto es algo que resulta evidente al observar las continuas menciones a la Iglesia contenidas en los textos normativos de cada país. Los ordenamientos vigentes no han abandonado del todo esta orientación, como se deduce del modo en que algunos textos constitucionales vigentes en Europa hacen referencia a las distintas Iglesias: dos países comunitarios comienzan sus Constituciones con la afirmación de que el constituyente declara en nombre de la Santísima Trinidad (5) y al menos cuatro Constituciones de países comunitarios mencionan expresamente una Iglesia (6). La cuestión es que en estos supuestos no

---

religión. Tanto por un lado como por otro, religión y concepción del mundo van íntimamente unidas. La religión, en cuanto que supone todo un esquema de ideas y le sirven de soporte, es un elemento teórico de la cosmovisión (Cfr. que señala FREUD, S. (1968), p. 955, que la religión cumple con los hombres tres funciones cosmovisionales, pues "*les explica el origen y la génesis del universo, les asegura protección y dicha final en las vicisitudes de la vida y orienta sus opiniones y sus actos con prescripciones que apoya con toda su autoridad*") y en tanto que ésta se proyecta en una serie de actitudes prácticas de una persona, halla en la religión una de sus posibles expresiones vivenciales. Es sobre todo a través de la religión que las creencias de una persona pasan a formar parte de su vida. La determinación de la esencia del hecho religioso ha sido objeto de estudio sobre todo a partir del siglo XIX, y constituye hoy día una ciencia que cuenta con un notable desarrollo (así, por ejemplo, QUINTANA CABANAS, José María (2001), nos muestra que "*cabe señalar tres grupos o tipos diferentes de religión: a) Las religiones proféticas. Son de origen semítico y parten de una relación personal entre hombre y Dios, evidenciando una confrontación religiosa. Son el judaísmo, el cristianismo y el islamismo; b) Las religiones místicas. Proceden de la India y tienden a la unidad; signo característico suyo es la intercomunicación. Son el brahmanismo, el budismo y el hinduismo; c) Las religiones sapienciales. Son de tradición china y se caracterizan por la armonía. Las principales son el confucianismo y el taoísmo*"). El tema es bastante complejo, pues lo que hay no es la religión, sino toda una serie de religiones distintas, y tan diversas entre sí que, si el método para determinar lo religioso ha de ser descriptivo e inductivo, surgen notables zozobras y dificultades.

(4) En opinión de DE LA PIENDA, J.A. (1994), p. 85, el valor máximo es el valor religioso: "*Los valores religiosos son los referidos a la relación (religación) de la persona con el Valor Absoluto. Esa relación constituye el fundamento último (el criterio último) de todos los valores morales. Los valores religiosos, por tanto, constituyen el orden superior en la jerarquía de todos los valores. De ahí la enorme importancia de la educación religiosa de las personas y los pueblos*".

(5) Se trata de Grecia (Preámbulo de la Constitución Griega: "*En el nombre de la Santa Trinidad, Consustancial e Indivisible […]*") y de la República de Irlanda (Preámbulo de la Constitución irlandesa: "*En el nombre de la Santísima Trinidad, de la que toma origen toda autoridad y en la que se deben inspirar, para nuestro fin último, todos los actos de los hombres y de los Estados […]*", supuesto en el que seguidamente, incluso, se invoca a Jesucristo).

(6) Grecia (artículo 3 de la Constitución greca: "*1. La religión predominante en Grecia es la de la Iglesia oriental ortodoxa cristiana. La Iglesia greco-ortodoxa, reconociendo como señor nuestro a Jesucristo, está indisolublemente unida, en lo que al dogma se refiere, a la Gran Iglesia de Constantinopla y a todas las otras Iglesias cristianas ortodoxas […]. 2. El régimen eclesiástico establecido en determinadas regiones del Estado no debe ser considerado contrario a las disposiciones del párrafo anterior. 3. El texto de las Santas Escrituras será mantenido inalterado. Su traducción oficial en otra lengua, sin el consentimiento previo de la Iglesia Griega y de la Gran Iglesia de Cristo de Constantinopla, está prohibida*"); Italia (artículo 7 de la Constitución italiana: "*El Estado y la Iglesia católica son, cada uno en su propio orden, independientes y soberanas […]*"); España (artículo 16.3 de la Constitución española: *"Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones*

se observan en las Constituciones referencias genéricas a las confesiones religiosas, que hubiera sido lo más deseable para concienciar del derecho fundamental de libertad religiosa. En otros países comunitarios, sin embargo, sí se utiliza en los textos constitucionales la categoría confesión religiosa u otra análoga: es el caso de la expresión "culto" de la Constitución de Luxemburgo y de la de Bélgica [7], o del uso de las palabras "Iglesias o comunidades religiosas" en la Constitución portuguesa [8] y "sociedades religiosas" y "creencias religiosas" en las Constituciones alemana y de los Países Bajos [9]. Cabe concluir, por tanto, que, mientras que hay una parte del derecho constitucional eclesiástico que gira entorno al concepto de libertad religiosa, existe otra ideología que sigue centrada en el término "grupo religioso" entendido como "Iglesia". No obstante, resulta de gran interés que, incluso en las Constituciones en las que se menciona una específica Iglesia, se prevé una segunda categoría que reúne a los otros grupos religiosos [10]. Esto último demuestra que, en contra de lo que puede pensarse, las Constituciones Europeas van tendiendo poco a poco a atribuir relevancia a la categoría "confesiones religiosas" o a otras análogas.

El hecho de que "la Iglesia católica" es la confesión religiosa con mayor difusión en Europa resulta incontrovertible. También está claro, incluso, que la Iglesia católica adquiere el primer puesto en el ámbito del Derecho internacional. Esta existencia comentada de una "Iglesia dominante o privilegiada" (la Iglesia católica) tiene una relevancia jurídica importante. En el caso de Es-

---

de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones"); y Dinamarca (artículo 4 de la Constitución danesa: "*La Iglesia evangélica luterana es la Iglesia nacional danesa y como tal será subvencionada por el Estado*").

(7) Artículo 20 de la Constitución de Luxemburgo: "*Nadie puede ser obligado a participar en modo alguno en las ceremonias de un culto (...)*" y artículo 20 de la Constitución de Bélgica: "*Nadie puede ser obligado a participar de ninguna manera en los actos o ceremonias de un culto ni puede ser obligado a observar los días de descanso*".

(8) Artículo 41.3 de la Constitución portuguesa: "*Las Iglesias y las otras confesiones religiosas están separadas del Estado y son libres en su organización, y en el ejercicio de sus funciones o del culto*".

(9) Artículo 137.3 de la Constitución de Weimar (artículo 140 *Grundgesetz*): "*Cada asociación religiosa disciplina y gestiona en modo autónomo sus propios intereses, en los límites de las leyes generales"* y artículo adicional IV de la Constitución holandesa: *"Los estipendios, las pensiones y las otras formas de entrada recibidas de las distintas confesiones religiosas (...)*".

(10) Artículo 67 de la Constitución danesa: "*Los ciudadanos tienen derecho a reunirse en asociaciones para prestar culto a Dios según sus convicciones*"; artículo 8 de la Constitución italiana: *"Todas las confesiones religiosas son igualmente libres ante la ley. Las confesiones religiosas distintas de la católica tienen derecho a organizarse según sus propios estatutos en cuanto no sean contrarios al ordenamiento jurídico italiano*"; artículo 13.2 de la Constitución *griega: "Todas las religiones reconocidas son libres; las prácticas del propio culto se ejercitan sin eliminar la protección de las leyes*"; artículo 16.3 de la Constitución española: "*Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones*".

paña, que es además en el que nos centraremos para evitar pecar de generalistas e imprecisos, las cosas, en la práctica, funcionan, como es sabido, así: en España, la Iglesia católica ocupa una posición de privilegio, que se observa por el hecho que menciona la Constitución de relaciones de tipo concordatario con el Estado; pero se intenta, no obstante, que alguna otra confesión religiosa alcance un análogo régimen de privilegio, para lo que se suscriben acuerdos con tres bloques de confesiones (Evangelistas, Israelitas e Islámicos); naturalmente mucho —no quizás por el número de creyentes, sino de confesiones— se queda fuera: a los grupos religiosos que quedan se ofrece un tratamiento relativamente favorable aplicándoles una ley específica (la Ley orgánica de Libertad religiosa) previa inscripción en un registro estatal; no obstante, por diversas razones algunos grupos religiosos no acceden a este específico régimen de tutela y su situación viene siendo regulada por el derecho común de las asociaciones. Todo esto se traduce en una generalización de las desigualdades, es decir, los Estados (como el español) no son realmente neutrales en materia religiosa y, en consecuencia, se genera un sistema de desigualdad, no de todas las religiones respecto de una, sino a distintos niveles.

Expuesta, aunque sea de forma sucinta, la posición que ocupan los distintos grupos religiosos en el ordenamiento de los Estados europeos y principalmente en el caso del Estado español, pasaremos a centrarnos en éste que hemos señalado que es el grupo religioso mayoritario en el Estado español y en el ámbito europeo e internacional: "el catolicismo actual", para así analizar su visión del "derecho a la vida", que es, por otra parte, lo que en este estudio nos compete.

El catolicismo (del griego καθολικός 'universal, que comprende todo') es la rama del cristianismo con mayor número de fieles, seguido por el protestantismo. Se dividió en cismas respectivos, los principales: la Iglesia Romana, la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Anglicana. Existen entonces varias denominaciones cristianas que se declaran católicas. La más numerosa es la Iglesia Católica Romana, que abarca el conjunto de iglesias que se declaran en comunión con la autoridad del obispo de Roma, el Papa. Existen, además, denominaciones católicas independientes de Roma, como es la Iglesia Ortodoxa, que depende de los distintos Patriarcados, habiendo uno que es *primus inter pares* entre los patriarcas. El caso de la Iglesia Anglicana, que se forma por el cisma de la reforma (incluso mucho más tarde), mantuvo por mucho tiempo el mismo dogma y doctrina de la iglesia romana, pero hoy tiene diferencias, producto de la evolución de cada una. La Comunión Anglicana abarca a todas las iglesias que siguen dicha comunión, y que se sienten en directa relación con el Arzobispo de Canterbury, quién es la cabeza de la iglesia por concesión del Monarca británico. La Iglesia Católica Apostólica Romana, que decíamos es la más numerosa y la que es objeto de estudio en este trabajo,

se extiende principalmente en países de Europa del sur-oeste, Europa central y de América Latina y en Filipinas. Es la iglesia cristiana con mayor extensión y de la cual se derivan otras iglesias autodenominadas católicas. Su centro actual es el Vaticano, en Roma (Italia), donde reside el Papa, quien es considerado por los católicos romanos como cabeza del Colegio de los Obispos, en tanto que sucesor de San Pedro, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia. La sede papal residió en Aviñón, Francia, en un breve período de tiempo de la Baja Edad Media.

Decir más de qué es el catolicismo y cuál es la Iglesia Católica Apostólica Romana es sin duda innecesario, por lo que, tras esta brevísima aproximación a la misma, toca pasar a analizar ya cuál es la posición o la visión que mantiene dicha Iglesia respecto del Derecho fundamental a la vida.

Las religiones tienen en la actualidad mucho poder en lo que se refiere a las decisiones de sus fieles acerca de la vida y la muerte. En este marco destaca una cuestión interesante, cual es la del estudio de los posibles límites que podrían encontrarse en el Derecho a la vida del artículo 15 de la CE (la religión católica, lógicamente, ocupando la posición que ocupa en la actualidad, como ya hemos señalado anteriormente, no podía ser menos y mucho tiene que decir sobre este tema). Se observan, en este contexto, dos posiciones doctrinales claramente diferenciables: una primera, que afirma que este Derecho fundamental a la vida reviste un carácter absoluto, de forma que, por ejemplo, niegan la legitimidad de la eutanasia, fundamentando su postura en la intangibilidad e indisponibilidad de la propia vida humana; y una segunda que, por el contrario, viene argumentando a favor de la eutanasia, señalando que es preferible morir a continuar viviendo en las circunstancias en las que se hallan ciertos enfermos terminales, negándole al Derecho a la vida el carácter de derecho fundamental absoluto.

La exaltación moderna del hombre se ha traducido, en el ámbito político, en una reivindicación de los *derechos humanos* que se ha impuesto paulatinamente en la mayoría de los ordenamientos jurídicos, hasta constituirlos de modo preciso en derechos fundamentales, esto es, en los pilares básicos del edificio de la comunidad política, fin y fundamento a la vez de la estructura del Estado. Desde que estos derechos humanos surgen como concepto histórico, la vida ocupa un lugar destacado entre ellos [11]. Hasta no hace muchos años, *el derecho a la vida* aparecía prácticamente como incuestionable y era poco verosímil la existencia de debates a su respecto. En nuestros días, sin embargo, esta incuestionabilidad ha desaparecido y no sólo debemos enfrentarnos a violaciones concretas del derecho a la vida, sino también a ne-

(11) Serna, P. (1998), pp. 23-79.

gaciones o subalteraciones teóricas de ese derecho. Dicho de otra forma, en la sociedad moderna pueden detectarse fuertes amenazas contra la vida humana, que producen una situación de perplejidad ante lo que no puede verse sino como una contradicción profunda. Entre ellas pueden mencionarse el aborto, las amenazas derivadas de la mentalidad anticonceptiva, de las técnicas de reproducción artificial y del diagnóstico prenatal empleado al servicio del aborto, ciertas formas de infanticidio, la eutanasia, y las políticas demográficas antinatalistas (12). En este contexto, no puede dejar de resaltarse, como acabamos de señalar, la contradicción que existe entre la reivindicación de la libertad, de la democracia y de los derechos humanos, por una parte, y las violaciones y amenazas contra la vida, por otra (13).

Podría partirse en este análisis de dos principales premisas, a saber, por una parte, que el sentido y la visión de la muerte y, por ende, de la vida son harto diferentes para los distintos grupos religiosos que parecen contemplarse en el ordenamiento del Estado español y en el de los restantes Estados europeos (14) y, por otra, que también el sentido de la vida, en tanto que derecho individual, varía de un individuo a otro de forma que cada persona, en sí misma y con independencia del grupo religioso al que pertenezca o en el que se le encuadre, tiene, en relación a este derecho fundamental de la vida

---

(12) En SERNA, P. (1998), pp. 23-79, puede leerse a este respecto que, además, "*Entre las causas de la crisis social del derecho a la vida se encuentra el ocultamiento de la presencia cultural de lo absoluto, lo divino y, subsiguientemente, lo sagrado. Es éste un efecto propio del proceso de secularización y de triunfo del cientificismo que caracterizan a la Modernidad* (recordar, a este respecto, las clásicas páginas de Max WEBER acerca de las consecuencias del desarrollo de la ciencia moderna y contemporánea sobre la imagen del mundo, el sentido de la vida y la idea de Dios en *La ciencia como vocación*. Cfr. *El político y el científico,* ed. cast. de F. RUBIO LLORENTE, Madrid, Alianza, 1993, pp. 199-211). *Al desaparecer la conexión con lo absoluto, la vida humana deja de ser sagrada. La exclusión de la referencia a Dios marca una impronta sobre el sentido de las cosas, tanto de la naturaleza, que puede resultar tanto divinizada como convertida en simple material disponible para cualquier manipulación, como del propio hombre*".

(13) Vid. en SERNA, P. (1998), pp. 23-79: "*Los países desarrollados, que ostentan el liderazgo mundial en este fin de siglo, tienen ante sí la tarea de hacer compatibles el progreso material, la libertad, el estado de Derecho y los derechos humanos. El éxito del modelo que representan depende de que sean capaces de lograr su objetivo sin excluir a nadie del disfrute de estos bienes. Esto vale no sólo para los hombres y mujeres que viven en Occidente, sino también para los habitantes del llamado Tercer Mundo*".

(14) Según puede leerse en QUINTANA CABANAS, José María (2001): *"(...) las situaciones límite nos abocan violentamente a cuestionarnos el sentido de la vida; nos llevan a tener que decidir si para nosotros el mundo tiene o no tiene sentido y, en caso de tenerlo, si ese sentido se encuentra en lo inmanente o en lo trascendente. En lo inmanente quiere decir en la existencia misma, en lo que es empíricamente. La vida humana sería algo así como una llama de una vela que, durante un rato, arde, ilumina y da calor, sin que haya nada antes ni después. Es ver en la vida un `aquí y ahora y con esto basta. Es la única solución posible en el caso del ateísmo* (ateísmo en el que podemos encuadrar a los filósofos existencialistas HEIDEGGER y SARTRE). *Pero dado que existen quienes le piden más a la vida, nos encontramos con la solución trascendente, que busca el sentido de la vida más allá de ella. Esta solución trascendente puede adoptar varias formas (...)*".

y en relación con su propia muerte, una concreta visión y una perspectiva o una postura que le gustaría adoptar [15].

Por lo que se refiere al concepto "vida humana", destacan dos teorías en relación al alcance o la importancia que puede tener ésta:

A) El principio de sacralidad o santidad de la "vida humana" se encuentra ya en las antiquísimas culturas orientales, si bien, centraremos este estudio en la tradición occidental, de la que somos directos herederos y deudores, y que está formada por la influencia judía y cristiana, las cuales concuerdan en la afirmación principal de que el ser humano ocupa un lugar central en la creación, que les lleva a propugnar el principio de inviolabilidad de la "vida humana". Los primeros escritores cristianos, los Padres de la Iglesia, reafirmaron la doctrina, siguiendo una larga tradición anterior, de que, salvo muy contadas excepciones, matar a un ser humano era siempre inmoral y condenaron radicalmente el suicidio, acogiéndose al principio de que la vida es un don de Dios y sólo Él tiene el derecho de tomarla o dejarla. No obstante, en la doctrina moral de la Iglesia Católica se fueron introduciendo paulatinamente varias excepciones a ese principio general y el deber de respeto de la "vida humana" pronto perdió su carácter absoluto. A pesar de estos posicionamientos, la realidad es que la doctrina general, de que la vida es propiedad de Dios y de que, por tanto, Él es el único que puede quitárnosla, siendo el hombre un simple usufructuario, siguió siendo defendida con reiterada constancia.

B) El punto de vista de aquellos que atribuyen a la "vida humana" una primacía ético-jurídica meramente relativa, con sus variantes y matices, lógicamente, se asienta sobre el presupuesto básico de que la "vida humana" es un valor relativo y de que el respeto que merece deberá ponderarse con el respeto debido a otros bienes o valores con los que pudiera entrar en conflicto. Llegan así a la conclusión de que "la vida" sólo será valiosa en la medida en que presente un cierto grado de "ca-

---

(15) A este respecto puede leerse en Ruiz de la Cuesta, Antonio (1999), pp. 123-151 que"*(...) el valor 'vida humana digna' posee también una ineludible proyección subjetiva; porque, junto a los parámetros desde los que es posible diseñar consensualmente en cada momento histórico los mínimos requisitos imprescindibles para que todos y cada uno de los seres humanos disfruten de una existencia que pueda calificarse como verdaderamente digna, no deben olvidarse aquellos otros juicios valorativos que cada cual, desde su intransferible atalaya personal, proyecta sobre su propia vida —y, por ende, sobre su muerte— considerando si es o no indigna de vivirse. En este sentido, opinaba Sotelo, Ignacio* (Sotelo, Ignacio, "La buena muerte", *El País*, 27/ 3/ 98, p. 13) *que, 'por terrible que sea la situación en la que nos haya colocado la vida, únicamente cada cual puede juzgar por sí mismo si vale la pena vivirla'*".

lidad" (16), asumiendo una noción de la "vida humana" que se basa en la exigencia de una serie de condiciones mínimas para que esa vida se considere algo digno de protección normativa (17). Al apostar este planteamiento por el principio de la "calidad de vida", y dado que el alcance y significado de esta expresión ha sido, y es aún todavía, ampliamente debatido en los más diversos foros, sin existir un concepto unívoco de lo que significa la denominada "calidad de vida", resulta imprescindible, para la solución del problema ético-jurídico de la eutanasia, conocer qué es lo que se entiende, al menos actualmente, por "calidad de vida", como criterio corrector, en gran medida, de la protección de la "vida humana" como un valor absoluto. Habría que insistir en que existe, a este respecto, gran ambigüedad y poco acuerdo acerca de lo que es o no es "calidad de vida" y acerca de su definición.

Teniendo en cuenta estos planteamientos optaremos por atribuir a la "vida humana" un alcance o importancia en que convivan pacíficamente estas dos teorías analizadas. Consideramos lo más acertado, acoger, en la práctica, el criterio de la "calidad de vida", pero junto con las exigencias de la santidad de vida, es decir, acoger ambos principios de forma que alcancen una óptima concordancia (18). A nuestro entender, el camino de futuro debe consistir en entender la "calidad de vida" como condicionante de la normatividad jurídica, en lo que a la protección de la "vida humana" se refiere, ayudando a resolver situaciones límite frente a las cuales se ve impotente una estricta concepción sacralizada de la vida (19).

---

(16) ROMEO CASABONA, Carlos María (1994), p. 41, explica esta teoría señalando: "*Por su parte, el principio de la calidad de la vida, aunque presenta igualmente abundantes variantes y matices, podemos decir en síntesis que parte de que aquélla es un valor relativo (aunque susceptible de objetivación), y como tal sólo existe mientras se mantenga en la persona un cierto nivel de 'calidad', o no excluida a priori de toda ponderación de intereses, centrados en la capacidad del individuo de sostener autoexperiencia y relación o comunicación con los demás, o de asumir los propios actos. Por tanto, el principio de calidad de vida no ha de entenderse, conforme a este principio, en el sentido de que existan vidas humanas de diferente valor o 'calidad', pues se considera que todas ellas son iguales. Acepta una noción personal de la vida humana, basada precisamente en esa capacidad de experiencia y comunicación, pero no una visión acrítica de la vida como mera realidad físico-biológica*".

(17) SÁNCHEZ JIMÉNEZ, Enrique (1999), p. 17, señala en este sentido: "*(…), debemos indicar también que la vida, aunque es un valor primario, no es un valor absoluto que exista en sí y para sí, sino que existe en relación con otros valores, a los que el ser humano puede darles mayor importancia o prioridad, como puede ser la libertad, también valor primario y tampoco absoluto. La vida tiene que merecer la pena ser vivida. La vida humana no es pura inercia vegetativa. Se necesitan condiciones objetivas de diversa naturaleza y la esperanza de que determinados proyectos pueden ser cumplidos para que la vida pueda ser tenida como un valor digno de ser conservado, por lo menos para un sujeto que es racional, autoconsciente y libre*".

(18) MARCOS DEL CANO, Ana M.ª (1999), p. 107.

(19) ROMEO CASABONA, Carlos María (1994), pp. 41-42, señala, en este sentido: "*Ambas concepciones, que en sus versiones extremas respectivas parecen irreconciliables, poseen un interés tras-*

Pues bien, hecho este inciso acerca del concepto "vida humana", volvemos sobre la postura de la Iglesia Católica actual en este tema. A este respecto podríamos señalar a) que "*la moral católica considera que el suicidio y la eutanasia son inaceptables en base a que la vida es un don divino del cual no se puede disponer*. (...) b) y que *La Iglesia Católica ha defendido a ultranza el hecho de que la vida es un don divino, y por tanto indisponible e inviolable, rechazando por consiguiente la eutanasia, de modo genérico aunque con matizaciones, especialmente la activa y voluntaria*" [20]. En este sentido también puede afirmarse c) que "*Ha sido la Iglesia Católica una defensora a ultranza de que la vida es un don sobrenatural y, en consecuencia, inviolable. Por ello, la eutanasia activa directa y voluntaria no tiene cabida en sus supuestos: Declaraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe; Encíclica 'Evangelium vitae', 1995*" [21]. No obstante lo dicho, se hace necesario aclarar desde este preciso momento que, aunque pudiera pensarse lo contrario, en nuestra opinión (y coincidimos en ello con autores como Fernández García, Eusebio [22]), si bien es muy cierto que entre las objeciones más fuertes a la eutanasia se hallan en lugar muy destacado las objeciones de tipo religioso católico, concluir de ahí que el enfrentamiento a la eutanasia es por razones de índole religiosa católica y que, en cambio, las razones morales independientes de dicha religión nos llevarían a estar a su favor, es tomar una parte del problema por el todo y totalmente erróneo y equivocado.

Vistas las declaraciones y consideraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, como representante de la concepción que considera la vida como un bien sagrado (indisponible por parte del hombre), también debemos referirnos a la relativamente reciente Encíclica de Juan Pablo II, firmada el 25

---

cendental en relación con situaciones tan complejas como la adopción de la decisión de continuar o iniciar un tratamiento en enfermos terminales, recién nacidos con graves taras, en suma con la valoración moral de la eutanasia y del suicidio. Y, claro está, no hay que desconocer su posible incidencia en el Derecho, a través principalmente del legislador y de las decisiones judiciales. (…). En la actualidad se suele aceptar la necesidad de una aproximación entre ambas tendencias o concepciones, partiendo de la importancia que reviste para una eficaz protección jurídica de la vida seguir tomando como referencia básica el principio de la santidad de la vida, es decir, de su intangibilidad, evitando así abrir brechas en dicha protección que podrían propiciar una paulatina degradación en su valoración si se fuera apartando de tal referencia objetiva. Sin embargo, el principio de la calidad de la vida puede ayudar a resolver situaciones límite frente a las cuales se ve impotente una rigurosa concepción sacralizada de la vida, siempre que se le despoje, como ya intentan sus partidarios, de las peligrosas connotaciones extremas de utilidad, relativismo y subjetivismo, y en la medida en que sea compatible con el principio de autodeterminación individual o de autonomía (es decir, que no decidan terceros lo que es mejor para uno mismo, aunque esta concepción pretende precisamente asegurar también esa autonomía), sin olvidar la función que puede desempeñar el respeto a la dignidad de la persona como punto de encuentro de ambas concepciones".

(20) Nuñez Paz, Miguel Ángel (1999), p. 37.

(21) Urraca, S. (1996), p. 65.

(22) Fernández García, Eusebio (1999), pp. 27-45.

de marzo de 1995, según la cual *"por eutanasia en sentido verdadero y propio se debe entender una acción o una omisión que, por su naturaleza y en la intención, causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor"* [23] y "*La eutanasia, aunque no esté motivada por el rechazo egoísta de hacerse cargo de la existencia del que sufre, debe considerarse como una falsa piedad, más aún, como una preocupante perversión de la misma*" [24]. No obstante esto, no queríamos dejar de señalar la cuestión de que la Iglesia Católica sí admite como válida y permite, por ejemplo, el caso de la llamada "eutanasia indirecta": desde el punto de vista jurídico, por lo general la doctrina coincide en que, aunque los casos de "eutanasia indirecta" tengan como efecto secundario un acortamiento no significativo de la vida del paciente, son impunes si los medios paliativos correspondientes se aplicaron con arreglo a la Lex artis [25]; dentro de esta misma línea de opinión cabe incluir el posicionamiento de la Iglesia Católica, la cual desde los tiempos del Papa Pío XII [26], en que éste preveía ya algunos casos en los que la administración de ciertos medicamentos podía, ciertamente, aliviar los dolores del enfermo aunque, al mismo tiempo, acortaría la duración de su vida. Señala que este acortamiento sería un efecto no deseado - aunque previsto - de una acción moralmente buena, cual es el intento de hacer soportables los padecimientos del enfermo [27].

---

(23) Encíclica *Evangelium vitae (65)*, 1995, que trata ampliamente estas cuestiones.

(24) Encíclica *Evangelium vitae (66)*, 1995.

(25) Cfr. NUÑEZ PAZ, Miguel Ángel (1999), pp. 143 y 151, en que nos aclara su postura diciendo: "*Pienso que el tratamiento del dolor es función propia del ejercicio de la medicina; la administración de fármacos o aplicación de aparatos para combatir o mitigar el dolor en enfermos terminales, si se mantiene dentro de los cauces prudenciales, no implica infracción del cuidado debido. Y, por otra parte, aunque hipotéticamente cumpliese la parte objetiva del tipo, si el resultado —aunque previsible— se ha ajustado a la Lex artis, no habría superado el riesgo permitido que pudiera conllevar el tratamiento*"; TORÍO LÓPEZ, Ángel (1987), pp. 231-232. También en este sentido FLECHA ANDRÉS, J.R. (1988), pp. 155-208, señala que en virtud de la aplicación del principio del doble efecto empleado en la teología para resolver situaciones en las que entran en conflicto dos o más deberes ineludibles, la medicación peligrosa estaría permitida puesto que no se pretende suprimir o acotar la vida del paciente, sino únicamente aliviarle los dolores, aunque le siga el efecto negativo del acortamiento de la vida. Por otra parte, GAFO FERNÁNDEZ, J. (1984), p. 12, también señala que es preferible, en su opinión, que el enfermo pueda vivir de modo humano en sus últimos días, que el alargamiento de los sufrimientos que se requiere como condición para conseguir alargar la vida.

(26) PIO XII, (1957): "*Si no existe otro medio y si no va en contra de otros deberes morales y religiosos, se pueden usar narcóticos que, al suprimir el dolor, suprimen igual la vida*".

(27) Se observa así la *Dichiarazione sull eutanasia* emitida el 5 de mayo de 1980 por *La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe,* que afirma la licitud del suministro de analgésicos aunque de ello se derive una aceleración de la muerte. En este caso es, en efecto, claro que la muerte no es querida o buscada de alguna forma, aunque se corra el riesgo por una causa razonable cual es aliviar el dolor de manera eficaz usando como objeto aquellos analgésicos de los que dispone la medicina. Asimismo, *El Catecismo de la Iglesia Católica* establece que el uso de analgésicos para aliviar el sufrimiento del moribundo, incluso con el riesgo de abreviar sus días, puede ser moralmente conforme con la dignidad humana si la muerte no es querida ni como fin ni como medio, sino solamente prevista y tolerada como inevitable *(& 2278*).

Alcanzado este punto, en que se han expuesto ya las cuestiones más importantes referentes al Derecho a la vida, al catolicismo actual..., todo centrándonos en el Estado de Derecho español, llega el momento de concluir que, en nuestra opinión, el juzgador debería tener presente, entre otros, los dos importantes criterios de la aplicación del principio de concordancia práctica y el carácter personalista de los derechos fundamentales que puede prevalecer, incluso, sobre la concepción que de los mismos defiendan determinados grupos religiosos o ideológicos (recordemos que ya aludíamos a algo de esto anteriormente cuando hablábamos en nuestro estudio de dos premisas fundamentales de las que debíamos partir en nuestro análisis). De entre éstos destaca en nuestra opinión el segundo de los criterios: el del carácter prevalerte de las concepciones personalistas de los derechos fundamentales sobre las visiones confesionales o ideológicas. En nuestra opinión, la aplicación de este criterio es de sumo interés en los supuestos de colisión entre cualquier derecho fundamental y el derecho a la vida. Sin perder de vista la idea de que el derecho a la vida, como todos los derechos fundamentales, ha de ser interpretado a la luz del principio de libertad, como valor superior del ordenamiento jurídico, opinamos que en los supuestos de conflicto entre derechos fundamentales se debería tener en consideración su acusado sesgo personalista, lo que, al menos en algunos casos, implicaría otorgar a la concepción personalista de ciertos derechos fundamentales, modulada por el ejercicio de la libertad, un carácter jurídicamente prevalente frente a las concepciones religiosas o ideológicas de esos mismos derechos.

Referencias bibliográficas

De la Pienda, J.A. (1994), *Educación, axiología y utopía*. Universidad de Oviedo.

Fernández García, Eusebio (1999), "Dignidad humana y eutanasia", en Ansuátegui Roig, Francisco Javier (coord.), *Problemas de la eutanasia*, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson.

Fernández Llebrez, Fernando (2001), "El multiculturalismo y sus problemas: retos e interrogantes", *Desde el sur. Cuadernos de economía y sociedad*, núm. 8, 1.er trimestre, 2001, Mergablum edición y comunicación.

Flecha Andrés, J.R. (1988), "Eutanasia y muerte digna. Propuestas legales y juicios éticos", *Revista española de Derecho Canónico,* núm. 124, vol. 45, enero-junio, 1988.

Freud, S. (1968), *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, vol. II.

Gafo Fernández, J. (1984), *La eutanasia*, Biblioteca de Autores Cristianos de Editorial Católica, S.A., Madrid.

Marcos Del Cano, Ana M.ª (1999), *La eutanasia, estudio filosófico-jurídico*, Editorial Marcial Pons, Madrid/Barcelona.

MATILAL, Bimal K. (2001), "Pluralismo, relativismo e interacción entre culturas", *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente,* Edición a cargo de Eliot Deutsch, traducción del inglés de David Sempau, Editorial Kairós, Barcelona, marzo, 2001.

NUÑEZ PAZ, Miguel Ángel (1999), *Homicidio consentido, eutanasia y derecho a morir con dignidad. Problemática jurídica a la luz del Código penal de 1995*, Editorial Tecnos, Madrid.

PIO XII, "Discorso ai partecipandi al Simposio internacionales su 'Anestesia e persona umana'", *Acta Apostolicae Sedis*, 24 febbraio 1957 ("Discurso al IX Congreso Nacional de la Sociedad Italiana de Anestesiología del 24 de febrero de 1957": *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios I*, Madrid, 1967, pp. 1806-1817).

QUINTANA CABANAS, José María (2001), *Las creencias y la educación. Pedagogía cosmovisional*, Herder, Barcelona.

ROMEO CASABONA, Carlos María (1994), *El Derecho y la Bioética ante los límites de la vida humana*, Editorial Centro de estudios Ramón Areces, S.A., Madrid.

RUIZ DE LA CUESTA, Antonio (1999), "Reflexiones sobre el derecho a vivir y a morir dignamente: su prescriptividad ética y jurídica", *Problemas de la eutanasia*, (coord. ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier), editorial Dykinson, Universidad Carlos III de Madrid.

SÁNCHEZ JIMÉNEZ, Enrique (1999), *La eutanasia ante la moral y el derecho*, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, Sevilla.

SERNA, P. (1998), "El derecho a la vida en el horizonte cultural europeo de fin de siglo" en MASSINI C.I. y SERNA, P. (eds.), *El derecho a la vida,* Eunsa, Navarra.

TORÍO LÓPEZ, Ángel (1987), "¿Tipificación de la eutanasia en el Código penal? Indicaciones provisionales", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada. Homenaje al Profesor José Antonio Sainz Cantero (II),* núm. 13, 1987-2.º cuatrimestre, publicado en 1989.

URRACA, S. (1996), "Eutanasia, concepto y contexto", en AA.VV., *Eutanasia hoy. Un debate abierto* (Urraca Martínez, Salvador [ed.]; Prólogo de Pedro LAÍN ENTRALGO), Editorial Noesis. Colección Humanidades médicas, Madrid.

La dimensión religiosa de la obra de arte como constitutivo esencial de su naturaleza jurídica: las *'res divini iuris'* y su proyección en el ordenamiento estatal

Arturo CALVO ESPIGA

Abogado del Tribunal de la Rota de Roma
Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado
Universidad de Málaga

La razón de fondo que ha motivado esta reflexión, además de con el estribillo temático de este Congreso: *religión* y *derecho*, tiene que ver con una pregunta que con cierta frecuencia surge en los medios académicos en que desarrollo mi actividad universitaria: ante una obra arquitectónica, escultórica, pictórica o de orfebrería de carácter religioso, pero que por su antigüedad o belleza es considerada como histórica o artística, ¿qué ha de prevalecer social y jurídicamente su dimensión religiosa o su connotación "cultural", en cuanto realidad histórica o artística?

Edificios, tallas, pinturas, piezas de orfebrería que en sus orígenes y durante mucho siglos fueron única y exclusivamente, pues para ello habían sido construidos o creados, objetos de culto, devoción o identidad religiosa han pasado, sobre todo a partir de las primeras décadas del siglo XX, a ser considerados también como obras de arte, como elementos integrantes de los de distintas formas denominados Patrimonios Artísticos, Históricos o Culturales. Nada, en principio, cabe objetar a tendencia de estas características que dota a la obra religiosa de un a todas luces positivo valor cultural. El problema se plantea en aquellos supuestos en que, de algún modo, se hipertrofia aquella haciendo prevalecer el sobrevenido valor cultural sobre su inicial carácter, dimensión y sentido religiosos, hasta el extremo que no faltan autores que, al referirse a las obras religiosas con valor artístico, hablan de su *dimensión cultual y religiosa como algo* añadido *a su valor cultural*!!!

Esta es la encrucijada desde la que hilvanamos nuestra reflexión. Y lo vamos a hacer, fieles a la hermenéutica jurídica, intentando un acercamiento a la naturaleza jurídica de la obra religiosa, en el sentido más amplio y comprensivo que hoy podamos dar a creaciones de esta clase, desde la arqui-

tectura hasta las más delicadas miniaturas. Si hace un momento nos preguntábamos si en la obra religiosa ha de prevalecer su carácter cultural sobre su dimensión religiosa, cabe ahora señalar que la posible respuesta viene necesariamente determinada por otra pregunta, que afecta más radicalmente al ser de la obra de arte religiosa: ¿*forma parte de la naturaleza jurídica de una obra de arte religiosa su dimensión religiosa, precisamente en cuanto religiosa*?

Al margen y más allá de otras cuestiones debatidas hoy en sede jurídica, el hilván y objeto orientadores de este análisis se contraen y limitan al contenido del referido interrogante. No vamos, pues, a prestar atención a la variedad de cuestiones relacionadas con la propiedad de los bienes religiosos de titularidad eclesiástica reconocidos, a su vez, como de interés cultural. Ni entraremos en la sugerente problemática que, a este respecto, plantea la confusa y mediocre, en cuanto a finura jurídica se refiere, Ley de Patrimonio Histórico Español (1). Intentamos, por encima de cualquier portazgo ideológico o político, plantear la relación **obra de arte-dimensión religiosa** desde unos parámetros estrictamente jurídicos: precisamente por ello, hemos acudido a un modelo o parámetro del bimilenario sistema jurídico romano.

Aunque no lo parezca, preguntarse por la naturaleza jurídica de una realidad religiosa o de un objeto de veneración y de culto no es algo nuevo en el ámbito de la ciencia jurídica: de hecho, fue uno de los grandes caballos de batalla/reflexión de los juristas romanos clásicos así como de los romanistas modernos. Para encuadrar adecuadamente esta reflexión, se ha de tener en cuenta un hecho importante e indiscutible: en todos los pueblos antiguos, y de manera especial en Roma, derecho y religión formaban, sobre todo en

(1) Consideramos obsoleta y fuera de lugar la polémica suscitada en torno a la propiedad de estos bienes. La discusión sobre la propiedad de los mismos sólo cabe desde unos planteamientos exclusivamente ideológicos, tendentes en todo caso a justificar o dar cobertura a una especie de simulada o disimulada nueva desamortización, en el peor de los casos, añadida a la irrecuperable desamortización que protagonizó el fuego entre 1933 y 1939. Lo único, pues, según la literalidad de la Ley 16/1985, de 25 de junio, de Patrimonio Histórico Español que queda claro en esta norma es que la *dimensión cultural* de la obra histórica o artística es un simple formalismo sobreañadido al objeto o edificio artístico y que, en consecuencia, en nada afecta, sustancial y esencialmente, a su naturaleza jurídica. En sinceridad y honestidad jurídica y atendiendo al conjunto del articulado de esta Ley habría que situarla con más razón y sentido en el ámbito del derecho mercantil que en el de la protección, garantía y respeto de la historia. Cuestión distinta es que, por mor de la norma, haya de admitirse que nos hallamos ante una especie de *patrimonio vinculado* en razón de la cualificación de histórico, artístico o cultural que le confiere la ley. No es, pues, de extrañar que en el párrafo 3 de su artículo 28 se establezca un interesante límite, sobre todo por su radicación histórica, al modo de adquirir la propiedad sobre ellos: "Los bienes a que se refiere este artículo serán imprescriptibles"; limitación ya presente en el derecho romano con relación a los bienes religiosos o de carácter público: "*Usucapionem recipiunt maxime res corporales, exceptis rebus sacris, sanctis, publicis populi Romani, et civitatium, ítem liberis hominibus*" (GAIUS, *Dig*. 41, 3.9 = *Inst*., 2. 48).

sus orígenes, un todo materialmente sin escisión alguna, aunque formalmente diferenciable, e íntimamente relacionado [2]. La esfera jurídica y la esfera religiosa rotan en el interior y vitalizan a la más amplia esfera de la sociedad que al tiempo que vive de la interacción de aquellas, las integra, coordina y da sentido. O dicho de otro modo: en la interrelación *divino*/*humano* o *fas*/*nefas* se manifestaba, y al mismo tiempo se sintetizaba, la más antigua y primigenia concepción del mundo por parte de los romanos [3].

Por ello no es posible comprender la importancia que la categoría jurídica *res divini iuris* tuvo en el derecho romano, si se prescinde de la referida relación existente entre derecho y religión. Los romanos, tanto en su vida pública como en sus relaciones privadas, estaban como obsesionados por mantener escrupulosamente la paz y las buenas relaciones con los dioses, procurando no "irritar" por ningún motivo a divinidad alguna, fuese mayor o menor, importante o no [4]. Dadas las creencias y la clase de sociedad en que vivían los romanos, se puede perfectamente afirmar que "cualquier obligación normativa de la conducta y toda manifestación del sentimiento jurídico encuentran forma y contenidos concretos en preceptos de carácter religioso. Las primeras cristalizaciones consuetudinarias del sentimiento jurídico, cuando surge la noción de norma, se actúan en preceptos que la conciencia popular considera intuitivamente conformes con la voluntad divina" [5]. Lo mismo, ya en el siglo XIX, ponía de relieve Auguste Bouché-Leclerq, sintetizando competencias y prerrogativas de los sacerdotes en la Roma primitiva:

> *"Separar con características bien definidas lo que pertenece a los hombres de lo que es propio de los Dioses; distinguir con un análisis lo más minucioso posible las distintas formas de propiedad divina; fijar y determinar todo esto a base de definiciones y ejemplos"* [6].

La naturaleza jurídica de las *res divini iuris*, en cuanto determinante de una especie o clase de *res* que no estaban sujetas a la libre disposición de los privados, nos obliga a hacer una breve referencia al contenido de una de las distinciones más importantes del derecho romano [7]. Nos referimos al binomio *ius divinum - ius humanum* [8]. En su origen, la distinción entre divino y

---

(2) Cf., a modo de ejemplo u orientación entre la abundante bibliografía existente, DELAPORTE (1936), 197-231 y 248-277; ROSE (1959), 65-91 y 197-235; SAPORETTI (1998).

(3) Cf. ORESTANO (1939), 194-285.

(4) Cf. *ibid.,* l.c.

(5) *Ibid.,* pp. 197-198.

(6) BOUCHE-LECLERCQ (1975) 21.

(7) Cf. *Dig*. 1. 8. 6. 2; 41. 2. 30. 1 y 45. 1. 83. 5.

(8) "La sapientia (teologica e giuridica) dei sacerdoti romani, mediante la definizione delle res divinae e delle res humanae, rivolgeva le sue prime e maggiori cautele ai rapporti tra uomini e divini-

humano *no connotaba referencia alguna a la fuente normativa de la que uno y otro procedían, sino que más bien hacía relación al objeto o contenido que implicaba o sobre el que versaba la norma*. De este modo, el *ius divinum* comprendería el conjunto de normas que regulaban y ordenaban las *res* que pertenecen a la esfera de lo divino, comprendiendo, por el contrario, el *ius humanum* el complejo normativo que regulaba materias que no se referían directamente al ámbito religioso [9]. Sólo en un segundo momento, *ius divinum* adquirió un sentido teocrático frente a la significación específicamente laica del *ius humanum*, como refiere, por ejemplo, Cicerón, aunque haya que esperar, sorprendentemente, a S. Isidoro de Sevilla para que la acepción teocrática de *ius divinum* y la laica de *ius humanum* oscureciera definitivamente aquella que inicialmente tuviera entre los juristas romanos [10].

Para el jurista romano, la expresión *res divini iuris* designaba uno de los dos extremos fundamentales de la *summa divisio rerum*: o dicho de otro modo, la distinción de las *res* en *divini* y *humani iuris* fue el medio ideal que tuvieron los romanos de mostrar en una visión global toda la realidad jurídica. Ahora bien, si atendemos a las fuentes del derecho romano, nos encontramos con que las *res divini iuris* aparecen siempre dotadas de una preeminencia especial sobre las que no se encuadran en esta categoría; así, por ejemplo, siempre aparecen enumeradas en primer lugar en la jerarquía de fuentes manejada por los juristas romanos. Y no se trataba de una cuestión relacionada con la mera superstición o el simple respeto a una realidad sobrenatural, sino que, por el contrario, era consecuencia de la mayor importancia social y jurídica que se les reconocía en relación con cualquier otra cuestión de la vida romana: las *res divini iuris* figuraban siempre las primeras en el orden de los asuntos que el cónsul podía presentar ante el Senado [11].

La más sentida aspiración de los romanos era ser verdaderamente doctos en las *res divinae* y en el *ius divinum*. Los ejemplos que nos ofrecen las fuen-

---

tà, al fine di evitare che una non perfetta conoscenza delle intrinseche qualità di uomini, cose materiali e Dèi, potesse compromettere la conservazione della pax deorum, sulla cui stabilità riposava per la teologia e per il diritto la stessa vita del Populus Romanus Quirites.

"Nelle antitesi 'divino/umano' e fas/nefas si manifestava 'la più antica concezione romana del mondo' (Orestano). Su tale concezione del mondo, frutto della cautela definitoria della scienza sacerdotale e della tensione universalistica della teologia pontificale, appaiano fondate sia la definizione ulpianea di iurisprudentia, accolta nei Digesta dell'imperatore Giustiniano, sia la summa divisio rerum della giurisprudenza romana. Ma, quasi sicuramente, anche il grande M. Terenzio Varrone aveva fatto riferimento a questa 'più antica concezione romana del mondo' nella strutturazione delle sue Antiquitates in humanae e divinae" (SINI [2002] 3).

(9) Cf. *ibid.,* passim. SINI (1942).

(10) Cf. CIC., *De Off.*, 3, 5, 23; S. ISID., *De origin.*, 5, 2, 2.

(11) "... docet... de rebus... divinis prius quam humanis ad senatum referendum esse" (GEL., *Noc. Att.* 14, 7, 9).

tes literarias son numerosísimos. Podemos destacar, al respecto, la alabanza que Tito Livio hace de Numa Pompilio por ser "*consultissimus vir… omnis divini atque humani iuris*". O la gran estima que San Justino manifiesta por Flavio Josefo, puesto que "*nihil… divini iuris humanique et incognitum videbatur*". Otro tanto puede decirse del gran elogio que Aulio Gelio dedica al ateniense Dracón por considerarle "*iuris divini et humani peritus*". Actitudes más que lógicas si tenemos en cuenta que, para los romanos, la jurisprudencia no era otra cosa que el perfecto conocimiento "*divinarum humanarumque rerum*" (12). Conceptualización que no era otra cosa que consecuencia o concreción de la propia concepción del mundo que tenían los romanos y que, como ya hemos señalado, se articulaba en torno a y desde la aporía divino/humano. Otro tanto cabe decir de la *summa divisio rerum* de la jurisprudencia romana (13) e incluso de la estructuración o división que M. Terencio Varrón realiza en sus *Antiquitates* entre humanas y divinas.

¿Qué eran, pues, para los romanos las *res divini iuris*? Es decir, ¿en qué consistía la naturaleza jurídica de las *res divini iuris*? La situación jurídica que determina el carácter propio de la *res divini iuris* no es, a pesar de que con frecuencia se incide en esta clase de equívoco, su no comerciabilidad (*res extra commercium*), que en realidad no constituiría más que una cualidad secundaria, derivada, de las mismas, sino el hecho positivo de ser o bien *res sacrae*, o *sanctae* o *religiosae*. Eran, por el contrario, la sacralidad, la santidad y la religiosidad lo que determinaba el régimen jurídico de su no comerciabilidad y no a la inversa. Más, si analizáramos atentamente las fuentes del derecho romano, iniciativa que excede los límites del género académico en que nos movemos, nos encontraríamos con que sólo las *res divini iuris* son descritas o definidas de forma positiva como *aquellas que son propias del derecho divino*, mientras que las *res humani iuris* lo son por la negatividad de no ser *divini iuris*. La *res divini iuris*, pues, se constituye en el derecho romano como *analogatum princeps* del propio concepto jurídico de *res*. En consecuencia, la traducción exacta de *res divini iuris* no es, como se suele creer con frecuencia, la de "*cosas* que por derecho divino se sustraen al comercio y al patrimonio personal", sino que debe ser "cosas de derecho divino" o "del derecho divino". Dado, pues, que el *ius divinum* no es más que el sistema de normas que se refieren a las *res divinae*, nuestra atención, en esta sede, ha de desplazarse del sistema normativo que conforma el *ius divinum* a la comprensión del carácter intrínseco o naturaleza de la *res divini*

(12) "Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia" (*Dig*. 1. 1. 10. 2).

(13) "Summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur: nam aliae sunt divini iuris, aliae humani" (*Dig*. 1. 8. 1 pr.).

iuris o *res divina* como, con frecuencia, también aparecen denominadas en las fuentes (14).

Se trata, pues, en este momento de determinar y precisar la naturaleza jurídica del concepto *res divina* así como su significado y consecuencias en el ámbito del ordenamiento romano. A dos se pueden reducir las corrientes doctrinales más importantes a la hora de definir y explicar este concepto (15). Para unos, el concepto *res divina* o *res divinae* tiene un contenido y sentido radicalmente positivos, ya se entienda por tal *todo aquello que pertenece a una divinidad determinada*, o bien *todo lo que*, aún no perteneciendo a divinidad alguna, *ha sido dedicado a cualquiera de ellas*, adquiriendo en ambos casos el carácter de *res nullius in bonis*. Un segundo grupo de autores considera que el topos *res divinae* o *res divini iuris* no va más allá de ser un concepto meramente negativo, comprensivo de una esfera extraña al mundo del derecho, cuya intervención o referencia respecto a ellas sería meramente negativa y se limitaría a sancionar que aquellas son, desde la perspectiva del ordenamiento, *res extra commercium*: fuera del alcance de los hombres.

Sin embargo, esta concepción negativa no se compadece en absoluto con el contenido de las fuentes que, incluso en época tardía cuando ya se aceptaba sin problema alguno tanto por la doctrina como en la práctica la oposición entre derecho teocrático y derecho laico, presentan un complejo y minucioso entramado normativo relativo a las *res divinae*. Más, en el ordenamiento romano, las *res divinae* gozaban de una doble protección: jurídica y religiosa; mientras que las *res humani iuris* sólo estaban protegidas jurídicamente (16).

Ahora bien, desde un análisis en que se tenga en cuenta la totalidad de las fuentes jurídicas y doctrinales del derecho romano, cabe afirmar que ambas corrientes doctrinales inciden en el mismo equívoco: el de intentar una explicación de la naturaleza de las *res divinae* considerando su cualidad de

---

(14) Sirva como muestra de los abundantes textos que se podrían aportar la siguiente referencia de Ulpiano que, hablando de los interdictos afirma: *"Et sciendum est interdicta aut de divinis rebus aut de humanis competere"* (D 43, 1, 1, pr.). Interesante también la observación que realiza Orestano: "In ciò appunto mi sembra scorgere il residuo dell' antica concezione, secondo la quale era la natura o destinazione della cosa che determinava la regolamentazione religioso-giuridica cui essa era soggetta e non già l' origine divina o umana della norma che determinava, religiosamente e giuridicamente, il carattere divino o umano della cosa" (ORESTANO [1939], 210-211).

(15) Para una profundización en esta problemática, puede verse, entre la abundante bibliografía existente al respecto, ALBANESE (1969), 205-243; BONA (1990), 119-132; BRANCA (1941), 242-271; BUSACCA (1977), 265-312; BUSACCA (1982); CATALANO (1978), 440-473; DIHLE (1987), col. 1-7; FABBRINI (1968), 510-565; FABBRINI (1970), 197-245; FANTETTI (1956), 94-121; GAUDEMET (1979), 489-502; LA PIRA (l935), 159-187; SESTON (1966), 1489-1512; STELLA MARANCA (1927), 6-34; TALAMANCA (1985), 46-84; VOCI (1953), 38-81.

(16) Cf. ORESTANO (1939), 209.

divinae como algo accidental, derivado, superpuesto, en lugar de valorarla como una característica originaria. No es, pues, el régimen jurídico el que condiciona la naturaleza jurídica de la *res divina*, sino que es la naturaleza jurídica de la cosa la que determina el régimen jurídico a que ha de adecuarse o someterse. Para los Romanos antiguos las *res divinae* no eran propiedad de nadie, ni siquiera de los dioses, *simplemente eran así: sagradas, santas o religiosas*. Sólo cuando posteriormente, desde los romanos clásicos modernos hasta nuestros días, el horror al vacío provocado por la ausencia de relación cosa-propietario se impuso en la evolución y desarrollo de los ordenamientos, aparece la noción de la propiedad divina sobre las denominadas *res divinae*, aun cuando ni social, ni jurídica, ni religiosamente incluso la propia *consecratio* connotaba, como tal, relación alguna a la posible propiedad de los dioses sobre el bien o los bienes consagrados.

De lo que no cabe, pues, la menor duda es del hecho de que para todas y cada una de las distintas teorías, explicaciones y corrientes que pretenden y han intentado descubrir y analizar la naturaleza jurídica de las *res divinae* o *divini iuris* constituye evidencia asumida e indiscutible la fundamental incidencia de su dimensión religiosa como constitutivo jurídico esencial de todo aquello, bienes muebles o inmuebles, naturales o fabricados por mano humana, que directa o indirectamente se relaciona con la vivencia religiosa de personas, comunidades o sociedades [17]. Tanto desde la técnica jurídica romanística como desde el propio contenido material de las normas de derecho romano, resulta evidente *que la dimensión religiosa trasciende, fundamenta y conforma la naturaleza jurídica del bien santo, sacro o religioso*. Puede, incluso, darse un paso más, si se tiene en cuenta que **la dimensión religiosa de la *res* no sólo integra su dimensión jurídica, sino que la constituye y conforma sustancialmente marcando, además, su exclusividad ante el ordenamiento y en el ámbito de las relaciones jurídicas**. Exclusividad jurídica determinada por su *teleologicidad religiosa* que ha sido tanto, en el derecho romano como en los derechos históricos nacionales hasta bien entrado el siglo XX, una constante que ha trascendido y condicionado a lo largo de siglos el lugar que en las distintas sociedades han ocupado las obras de carácter religioso, al margen de su cualificación o valor artístico.

¿Cabe, pues, a la luz del ordenamiento romano y desde un planteamiento estricta y honestamente jurídico, sacrificar la esencia religiosa, que se integra en su naturaleza jurídica como elemento constitutivo necesario, de cualquier obra de arte en aras de accidentales y jurídicamente sobrevenidos "aspectos culturales"?

---

(17) Cf. Gernet y Boulanger (s/f.), 161-199.

Más, incluso desde un estricto planteamiento "cultural", ¿puede entenderse la obra de arte religioso sin la necesaria e inevitable referencia religiosa que a la vez que la informa y en ella se refleja utiliza el lenguaje artístico como medio de transmisión de su mensaje estrictamente religioso?

Bibliografía

ALBANESE, B. (1969), "'Bidental, Mundus, Ostium orci' nella categoria delle res religiosae"*, Ius,* 20, 205-243.

BONA, F. (1990), Alla ricerca del 'de verborum, quae ad ius civile pertinent, significatione' di C. Elio Gallo. I. La struttura dell'opera, *BIDR* 90, 119-132.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1975), *Les Pontifes de l'ancienne Rome. Etude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Paris 1871 [Rist. an. New York 1975].

BRANCA, G. (1941), "Le 'res extra commercium humani iuris'"*, Annali dell'Università di Trieste*, 1941, 242-271.

BUSACCA, C. (1977), "'Ne quid in loco sacro religioso sancto fiat'?", *SDHI* 43, 265-312.

— (1982), *Studi sulla classificazione delle cose nelle istituzioni di Gaio*, Villa san Giovanni.

CATALANO, P. (1978), *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano.* Mundus*,* templum*,* urbs*,* ager*,* Latium*,* Italia, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, Berlin-New York, 440-473.

DELAPORTE, L. (1936), *Les Hittites*, Paris, 197-231 y 248-277.

DIHLE, A. (1987), *Heilig*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, 105, Stuttgart, col. 1-7.

FABBRINI, F. (1968), v. *"Res divini iuris"*, en *NDI*, XV, Torino, 510-565.

— (1970), "Dai 'Religiosa loca' alle 'Res religiosae'", *BIDR* 73, 197-245.

FANTETTI, E. (1956), "L'inquadramento classico delle «res sanctae»", *Labeo* 2, 94-121.

GAUDEMET, J. (1979), *"Res sacrae"*, en *Etudes de droit romain*, III, Napoli, 489-502.

GERNET, L. y BOULANGER, A. (s/f.), *El genio griego de la religión*, 2.ª ed., México, 161-199.

LA PIRA, G. (1935), *La genesi del sistema nella giurisprudenza romana classica I. Problemi generali*, in *Studi Virgili*, Firenze, 159-187.

ORESTANO, R. (1939), "Dal 'ius' al 'fas'. Rapporto fra diritto divino e umano in Roma dall' età primitiva all' età classica", *BIDR* 46, 194-285.

ROSE, H.J. (1959), *Religion in Grece and Rome*, Nueva York, 65-91 y 197-235.

SAPORETTI, Cl. (1998), *Antiche Leggi. I "Codici" del Vicino Oriente Antico*, Milán.

SESTON, W. (1966), *Les murs, les portes et les tours des enceintes urbaines et le problème des* res sanctae *en droit romain*, en *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à André Piganiol*, III, Paris, 1489-1512.

Sini, F. (2002), "Sanctitas: cose, Dèi, (uomini). Premesse per una ricerca sulla santità nel diritto romano", *Diritto@Storia*, n. 1, Mayo 2002.

— (1942), "Elemento divino ed elemento umano nel diritto di Roma", *RIFD* 21, separata.

Stella Maranca, F. (1927), "Ius pontjficium nelle opere dei giureconsulti e nei fasti di Ovidio", *Annali del Seminario Giuridico-Economico dell'Università di Bari* 1, 6-34.

Talamanca, M. (1985), *Trebazio Testa tra retorica e diritto*, en Archi, G.G. (ed.)*, Questioni di giurisprudenza tardo-repubblicana,* Milano, 46-84.

Voci, P. (1953), "Diritto sacro romano in età arcaica", *SDHI* 19, 38-81.

La dialéctica de *lo instituyente y lo instituido:* Un marco interpretativo del fenómeno religioso

Ángel Enrique CARRETERO PASIN

Universidad de Santiago de Compostela

I

Nuestra intención fundamental es mostrar cómo la peculiar dialéctica entre *lo instituyente* y *lo instituido*, como modelo global interpretativo de la dinámica social, estaría operando en el específico ámbito de lo religioso. Para ello, conviene primeramente formular la diferencia existente entre *religiosidad* y *religión*. La *religiosidad instituyente*, por una parte, se correspondería con un sentimiento religioso colectivo en su estado originario y emergente. La *religión instituida*, por otra parte, haría referencia a la forma oficializada y ya cristalizada adoptada por la religión. Ahora bien, el curso final y obligado de la *religiosidad instituyente* será su inequívoca transformación en *religión instituida.* Una vez consolidada ésta, reprimirá, paradójicamente, el brote de nuevas *religiosidades instituyentes*; lo que propiciaráa su vez, la efervescencia de una nueva *religiosidad instituyente* emanada espontáneamente de lo social, nacida ésta, además, en oposición a la *religión instituida.*

¿Cómo interpretar la tensión existente entre las *religiones oficiales* y las *religiosidades no-oficiales*, ¿qué tipo de relación se da entre ambas? Autores como Cornelius CASTORIADIS [1], Michel MAFFESOLI [2] o Michel DE CERTEAU [3] han desarrollado un marco teórico relativo a la relación entre *lo instituyente* y *lo instituido* que movilizaría toda vida social; el cual resultará especialmente

(1) CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad.* Barcelona, Tusquets, 2 vols., 1983-1989.

(2) MAFFESOLI, M., *La transfiguration du politique.* París, La Table Ronde, 2002.

(3) DE CERTEAU, M., *L'invention du quotidien 1. Arts de faire.* París, Gallimard, 1990.

fructífero para esclarecer la tensión anteriormente mencionada. Dicho marco podría ser sintetizado bajo tres formulaciones:

1.ª *Formulación. Lo instituyente sería la dimensión de lo social mediante la cual se gestarían distintas creaciones culturales. Lo imaginario instituyente* tendría que ver con una constante auto-creación y auto-institución de formas culturales nuevas albergada en toda sociedad. C. CASTORIADIS, por ejemplo, atribuye al *Imaginario social* esta facultad *instituyente* posibilitadora del surgimiento de toda novedad histórica, "la emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial" (4).

2.ª *Formulación. La tensión entre lo instituyente y lo instituido debiera ser considerada como la ley fundamental que gobierna toda vida social. Lo instituyente* posibilitaría una regeneración del cuerpo social que evite su esclerosis. Así, para M. MAFFESOLI (5), el dinamismo de *lo instituyente* albergado en la *potencia* acabaría por esclerotizarse bajo una fórmula instituida. Esto demandaría, a su vez, una nueva fuerza *instituyente* que trate de regenerar el cuerpo social, y así en un vaivén constante entre *lo instituyente* y *lo instituido* que se retroalimentaría permanentemente.

3.ª *Formulación. En la dialéctica instituyente/instituido se encuentra implicada la contraposición entre desorden y orden. Lo instituyente* inocula el *desorden* derivado de toda creación social en el *orden* de la sociedad *instituida*. No obstante, este *desorden instituyente* provocará un refortalecimiento del *orden instituido.* Este movimiento es análogo a lo que ocurre en los *sistemas auto-organizativos*, tal como han mostrado Henri ATLAN (6) o Jean-Pierre DUPUY (7).

La dialéctica entre *lo instituyente* y *lo instituido* será, pues, útil para desentrañar las claves tanto del surgimiento como de la institucionalización del fenómeno religioso. Para ello, debiéramos distinguir dos dimensiones en este fenómeno que ya Henri DESROCHE (8) había denominado en términos de *nivel de la innovación* y *nivel de la repetición*. El *nivel de innovación* haría referencia a iluminaciones, mesianismos o movimientos de reavivación de la fe, mientras el *nivel de la repetición* a una religión sujeta a reglas, normas y a una codifi-

(4) CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2 vols., 1989, p. 38.
(5) MAFFESOLI, M., *op. cit.*, p. 245.
(6) ATLAN, H., *Entre le cristal et las fumée.* París, Seuil, 1979, pp. 39-59.
(7) DUPUY, J.P., *Ordres et désordres*. París, Seuil, pp. 211-251.
(8) DESROCHE, H., *Sociología y religión.* Barcelona, Península, 1972, p. 90.

cación legal, en definitiva a un constreñimiento del *nivel de la innovación*. De acuerdo a lo anterior, podemos distinguir, por una parte, una *religiosidad* en estado puro, *desregulada*, *desinstitucionalizada*, emanada espontáneamente del sentir colectivo y a la que llamaremos *religiosidad instituyente*, y, por otra parte, una religión concebida como algo institucionalizado y a la que llamaremos *religión instituida*.

II

La *religiosidad instituyente* es la religión en su estado emergente, efervescente, *disruptivo*, en su condición de *statu nascendi*, de un movimiento religioso. Como contrapartida, su naturaleza, valga la metáfora, es todavía *líquida*. La *religiosidad instituyente* surge como una tentativa de respuesta alternativa frente a la impotencia de la *religión instituida* para responder a ciertas demandas del sentimiento colectivo en un determinado momento histórico. Ahora bien, el destino inevitable de esta *religiosidad instituyente* será su irremediable conversión en *religión instituida*. El transcurrir temporal provocará la disolución de ésta en la fijación *ritualizada* y *repetitiva* a una regla. De este modo, *la innovación*, el *desorden*, de la *religiosidad instituyente* da paso a *la repetición*, al *orden*, característico de la *religión instituida*. En este sentido, el ritualismo religioso, como ya ha señalado Mary DOUGLAS [9], favorecerá la victoria del orden, la regularidad y la estabilidad sobre el desorden, la irregularidad y la inestabilidad.

Los clásicos de la sociología se han percatado de la tensión entre *lo instituyente* y *lo instituido* que opera en el dominio de lo religioso. Los análisis de Max WEBER y Émile DURKHEIM, entre otros, son, a este respecto, aleccionadores.

1. *El análisis del carisma de M. WEBER* es una buena ilustración de ello. El *carisma* sería un *aura* extraordinaria atribuida a algunas personalidades poseídas de fuerzas sobrehumanas o sobrenaturales o a personalidades consideradas como enviados de Dios, cualidades inasequibles, por otra parte, al resto de los hombres. El vínculo de los adeptos con respecto a la figura *carismática* entraña una fuerte carga emotiva, propiamente *irracional*, en donde se entremezclan sentimientos de entrega, entusiasmo y esperanza. Su naturaleza está, más bien, asociada a un sentimiento de religioso de "misión" erigido en móvil con una *fuerza revolucionaria* [10]. Pues bien, señalará WEBER,

(9) DOUGLAS, M., *De la souillure*. París, La Découverte & Syros, 2001, pp. 80-85.
(10) WEBER, M., *Economía y sociedad*. México, FCE, 1993, pp. 196-197.

el decurso natural del *carisma* será la *rutinización*, su conversión en una expresión religiosa racionalizada (legal y tradicional). Así, del sentimiento de *misión* se pasaría, inevitablemente, a la constitución de un clero; participe éste del aura carismática ahora reglamentada bajo la tutela de un cuadro administrativo.

2. *El estudio de la génesis del fenómeno religioso llevado a cabo por E. DURKHEIM* conduce a una perspectiva análoga. DURKHEIM [11] señala cómo el origen de las primeras manifestaciones religiosas obedecía a una *efervescencia colectiva*, desatada en determinadas ceremonias colectivas, en donde se disolvería la individualidad para entrar en una sinergia con «fuerzas extraordinarias» que sirven de mediadoras con un ámbito de lo sagrado refractario a toda medida. Ahora bien, para DURKHEIM, esta fuerza de lo sagrado necesitará ser objetivada en un emblema totémico, ya simbólicamente institucionalizado y ritualizado, que permita la perduración del primigenio sentimiento de fusión colectiva. Para él, no hay religión sin Iglesia, dado que ésta última será la expresión ya definitivamente reglamentada e institucionalizada del originario sentimiento religioso. La Iglesia se convierte, en última instancia, en el elemento garantizador de la pervivencia de toda religión.

La transformación de *lo instituyente* en *instituida* de toda religión se encuentra, también, en *pensadores tales como Henri BERGSON, Georges BATAILLE o Victor TURNER*. H. BERGSON [12], con su distinción entre *religión estática* y *religión dinámica* apunta a la dialéctica entre *lo instituyente y* lo instituido cuando se pregunta a modo de síntesis: ¿Qué es la religión ya *hecha*, institucionalizada? Respondiendo del siguiente modo: una degradada cristalización religiosa, bajo una forma intelectualizada y generalizable, nacida de un originario y vivo sentimiento místico. H. BERGSON hallará en este sentimiento místico la auténtica fuerza instituyente de la religión, así como la autenticidad de ésta. Por su parte, G. BATAILLE [13] utiliza una nueva dicotomía, la de *heterogeneidad/homogeneidad*, conducente a una posición similar. Así, para él, La esencia más genuina de lo sagrado se caracterizaría por la *heterogeneidad* indiferenciada, es decir, por aquellos elementos imposibles de ser asimilados a una conmensurabilidad, por aquello que no se deja constreñir en una regla. El *gasto improductivo*, la violencia, la desmesura, el delirio o la locura —manifestaciones todas ellas en buena medida con una profunda afinidad antro-

(11) DURKHEIM, É. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, pp. 202-203.
(12) BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid, Tecnos, 1996, pp. 301-302.
(13) BATAILLE, G., *El Estado y el problema del fascismo*. Valencia. Universidad de Murcia, Pre-Textos, 1993.

pológica con lo sagrado— caracterizarían al ámbito de la *heterogeneidad*, al orden de *lo enteramente otro*. Ahora bien, dirá G. Bataille [14], la idea de un Dios institucionalizado, del Ser supremo de los teólogos y de los filósofos, implica ya una transformación en lo opuesto a la naturaleza más íntima de lo sagrado, *urbanizando* y *domesticando* una naturaleza de éste por definición exenta de toda regla. V. Turner [15], asimismo, utiliza otra dicotomía para explicar el *modus operandi* religioso: *communitas* y *estructura.* En todas las culturas, la *communitas* es considerada como sagrada, debido a que permite transgredir las normas sobre las que descansan las relaciones propias de la *estructura.* No obstante, la necesidad de movilizar y organizar los recursos, así como el imperativo de ejercer un control social entre los miembros del grupo para asegurar la consecución de los fines colectivos propuestos, obligará a convertirse a la *communitas* inevitablemente en *estructura.*

III

La *religión instituida* alimenta una efervescencia de unas *religiosidades instituyentes* nacidas de una demanda colectiva que no se reconoce y que busca ir más allá de la *religión instituida.* Estas *religiosidades* serán, por tanto, ajenas a la Iglesia y a la religión oficial. Son *religiosidades religiones vivas*, en contraste con *religiones en conserva* [16]. Vamos a examinar tres ilustraciones de lo anterior:

1. *La Mística. La mística* se ha considerado habitualmente como una *religiosidad* marginal y amenazante para la teología oficial y para las instituciones eclesiásticas. A raíz del proceso secularizador moderno que desde los siglos XVI y XVII ha afectado a Occidente, se designa sintomáticamente como *mística "*aquello que se desvía de las vías normales u ordinarias; lo que no se inscribe más en la unidad social de una fe o de referencias religiosas, sino al margen de una sociedad que se laiciza y de un saber constituido por objetos científicos*"* [17]. Hasta entonces, la *mística* no era, sin embargo, más que un *adjetivo* que calificaba todos los conocimientos y objetos del mundo religioso. En el siglo XVII se abandona esta dimensión adjetiva de la *mística* y

(14) Bataille, G., *op. cit.,* p. 33.
(15) Turner, V., *El proceso ritual.* Madrid: Taurus, 1988, pp. 101-169.
(16) Bastide, R., *Las américas negras. Las civilizaciones africanas en el nuevo mundo*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 123-135.
(17) De Certeau, M., *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique.* París, Seuil/Gallimard, 2005, p. 325.

se comienza a hablar de *mística* en un sentido propiamente *sustantivo*. La *mística* ha estado siempre reñida con la *religión instituida* y aislada por ésta, estando obligada a buscar cauces distanciados con respecto a la *religión instituida* a la hora de proponer una nueva relación del hombre con lo sagrado, teniendo "por lugar *otro lugar* y por signo una *anti-sociedad* que representaría sin embargo el fondo inicial del hombre" (18). Las concepciones *místicas* proponían, en general, que la única vía apropiada para encontrar a Dios es buscarle dentro del corazón de uno mismo. De ahí, su natural desdén hacia la religión bajo una *fórmula instituida*. Por otra parte, los peligros derivados de una potencial expansión del *misticismo* eran motivo de una especial preocupación para la institución eclesiástica, dado que éste violaba el precepto fundamental que atribuía a la Iglesia la inequívoca facultad de erigirse en irreemplazable mediadora entre Dios y su pueblo. El *misticismo* sólo fue históricamente tolerable, en consecuencia, confinado en el cerrado mundo de los monasterios, donde la rígida disciplina imperante podía llegar a controlar su contagio. Fuera de los márgenes de los recintos monacales, fue catalogado de herejía y condenado, quedando arrinconada la posibilidad de su supervivencia únicamente bajo la precariedad de un movimiento sectario (19). Los fundadores de corrientes *místicas* son, así, personajes marginados, *anómicos*, heréticos y, por tanto, eliminados o perseguidos hasta la muerte por la totalidad de las instancias de poder político-religiosas institucionalizadas. No obstante, como explica Jean DUVIGNAUD (20), ellos serán, al mismo tiempo y paradójicamente, la fuente inspiradora de la que emanará un espíritu de ruptura necesario para la innovación religiosa.

2. *Las Utopías milenaristas.* El Milenarismo, según H. DESROCHE (21), cabría interpretarlo como una manifestación de cómo el sentimiento religioso, al intentar escapar éste a su coagulación bajo las organizaciones institucionales diseñadas para gestionarlo, se difundiría por otras localizaciones sociales y quedaría en parte disponible para nuevas definiciones y empleos. En última instancia, la fermentación de este tipo de *religiosidades milenaristas* se nutre de lo que Yves BA-

(18) DE CERTEAU, M., *op. cit.,* p. 324.

(19) KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe… Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Tecnos, 2007, pp. 105-118.

(20) DUVIGNAUD, J., "Anomie et mutation social" en BALANDIER, G. (dir.) *Sociologie des mutations.* París: Anthropos, 1970, pp. 75-76.

(21) DESROCHE, H., *Sociologie de l'espérance.* París: Archives des Sciences Sociales. Calmann-Lévy, 1973, pp. 226-231.

REL [22] ha denominado como una *estrategia paradójica* a la que lo sagrado se ve sometido en la contemporaneidad. En un doble movimiento de repulsión y atracción, la sociedad contemporánea se afirma en un explícito rechazo con respecto a una *trascendencia* a la cual, al mismo tiempo y contradictoriamente, aspira. A partir de este momento, la *trascendencia* no se concebirá como algo ahora ubicado más allá de lo social, sino en el interior de éste, llegando ésta a entrar en sintonía y a alimentar el anhelo de distintos movimientos sociales por modificar la realidad. La lectura del fenómeno religioso llevada a cabo por Georg SIMMEL resulta sumamente fructífera a este respecto, revelando una contraposición de fondo entre *religión* y *religiosidad.* Para él, la *religiosidad* será el fundamento del cual se origina la religión. De hecho, los sentimientos y motivaciones religiosas podrían hallarse en diferentes contextos, no sólo en aquellos institucionalizados socialmente como religiosos. Cuando esta genuina *religiosidad* no logra ser satisfecha por las religiones instituidas, por la *forma* religiosa institucionalizada, deriva o se reorienta hacia otras expresiones culturales supuestamente no religiosas, tales como la clase social o la nación [23]. En efecto, las organizaciones religiosas pudieran nacer, consolidarse y luego desaparecer para dar paso a otras; lo que, sin embargo, permanecerá invariante e imperecedero es el espíritu de *religiosidad* [24]. ¿Cuál será, entonces, la más grave enfermedad que aquejaría al mundo moderno? La respuesta de Simmel será el hecho de que la auténtica *religiosidad* no consiga ser canalizada a través de las organizaciones propiamente religiosas.

3. *Lo sagrado salvaje.* Roger BASTIDE muestra admirablemente como las *religiones instituyentes* hacen peligrar el encierro, la domesticación y la administración de lo sagrado bajo una reglamentada *religión instituida* en manos de una Iglesia. Lo *sagrado salvaje*, manifestación en donde la *religiosidad instituyente* se presentaría para él en su estado originario y en *statu nascendi*, es "por definición creación pura y no repetición, ya que se sitúa en el dominio de lo imaginario y no en aquel de la memoria" [25]. A su juicio, *lo sagrado salvaje* debería ser considerado —tomando como un observatorio privilegiado de su exteriorización la juventud occidental de las últimas décadas— como una auténtica reacción y rebelión de *lo sagrado vivido* frente a lo sa-

(22) BAREL, Y., *La société du vide.* París, Seuil, 1984, pp. 94-112.
(23) SIMMEL, G., *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona, Gedisa, 2002, p. 144.
(24) SIMMEL, G., *La religion.* París, Circé, 1998, pp. 112-113.
(25) BASTIDE, R., *Le sacré sauvage*. París, Stock, 1997, p. 210.

grado regularizado, organizado, sujeto a ley; de *lo sagrado móvil* frente a *lo sagrado fijado*. Y éste, en última instancia, recurrente rebrote histórico de lo *sagrado salvaje* frente a lo *sagrado domesticado* permitiría explicar, asimismo, el auge actual de *Iglesias paralelas* a la Iglesia oficial; así como el florecimiento de nuevos movimientos religiosos nacidos en oposición a los cánones doctrinales y litúrgicos propugnados por la Iglesia institucionalizada. Por eso, BASTIDE [26] alertará en torno a la simplicidad de aquellos que certifican la desaparición de lo religioso en la vida moderna. La crisis real de la *religión instituida*, es decir de las Iglesias, no entraña, para él, una crisis de *lo instituyente*, es decir, de una insondable experimentación personal y colectiva de lo sagrado.

Bibliografía

ATLAN, H. (1979), *Entre le cristal et las fumée*. París, Seuil.

BALANDIER, G. (1971), *Sens et puissance.* París, PUF.

— (1988), *Modernidad y poder.* Barcelona, Júcar Universidad.

BAREL, Y. (1984), *La société du vide.* París, Seuil.

BASTIDE, R. (1969), *Las américas negras. Las civilizaciones africanas en el nuevo mundo*. Madrid, Alianza.

— (1997), *Le sacré sauvage*. París, Stock.

BATAILLE, G. (1993), *El Estado y el problema del fascismo.* Valencia. Universidad de Murcia, Pre-Textos.

BERGSON, H. (1996), *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid, Tecnos.

CASTORIADIS, C. (1983-1989), *La institución imaginaria de la sociedad.* Barcelona, Tusquets, 2 vols.

DE CERTEAU, M. (1990), *L'invention du quotidien 1. Arts de faire.* París, Gallimard.

— (2005), *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique.* París, Seuil/Gallimard.

DUPUY, J.P. (1990), *Ordres et désordres*. París, Seuil.

DESROCHE, H. (1972), *Sociología y religión.* Barcelona, Península.

— (1973), *Sociologie de l'espérance.* París, Archives des Sciences Sociales. Calmann-Lévy.

DOUGLAS, M. (2001), *De la souillure*. París, La Découverte & Syros.

DURKHEIM, É. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.

DUVIGNAUD, J. (1970), "Anomie et mutation social" en BALANDIER, G. (dir.) *Sociologie des mutations.* París, Anthropos.

(26) *Ibid.*, p. 221.

KOLAKOWSKI, L. (2007), *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid, Tecnos.

MAFFESOLI, M. (2002), *La transfiguration du politique.* París: La Table Ronde.

SIMMEL, G. (1998), *La religion.* París, Circé.

— (2002), *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona, Gedisa.

TURNER, V. (1988), *El proceso ritual.* Madrid, Taurus.

WEBER, M. (1993), *Economía y sociedad*. México, FCE.