

## LAS RELACIONES DE DEPENDENCIA NO-ESCLAVISTAS Y EL CONCILIO DE ELVIRA

A. DIAZ

Podemos considerar bajo diversas perspectivas las aportaciones del Concilio de Elvira<sup>1</sup> al tema de este Coloquio, las relaciones de dependencia no-esclavistas. Por una parte, los decretos de Elvira nos pueden informar de las relaciones sociales existentes en su momento, en cuanto las comunidades que los padres conciliares intentaban reglamentar formaban parte de una sociedad. Por otra, si consideramos los decretos en su aspecto religioso-jurídico, podremos adentrarnos en el papel que las prácticas religioso-jurídicas jugaron en aquellas sociedades y en sus correspondientes relaciones sociales. No hemos de precisar que ambos criterios se condicionan mutuamente.

En esta comunicación sólo haremos un pequeño bosquejo del significado que la ideología religioso-jurídica, en un momento dado, tiene en la estructuración de las relaciones de dependencia no-esclavista, pues somos conscientes de que las prácticas religiosas y las ideológicas en general, a pesar de los estudios que sobre ellas se vienen realizando, son las más difíciles de precisar cuando se pretende concretar el funcionamiento de una sociedad dada.

Pensamos que sólo es posible delimitar la problemática del Concilio de Elvira si se le sitúa en el proceso de transformaciones sufrido por el Imperio Romano, e Hispania, desde la «crisis del siglo III» a la «restauración constantiniana», proceso durante el cual se van reorganizando nuevas relaciones sociales que constan de unos contenidos económicos, ideológicos y políticos variables en cada fase del proceso.

Aunque, de acuerdo con la naturaleza de nuestra fuente, encontramos la mayor información en el terreno ideológico, los decretos nos sugieren interesantes precisiones a otros niveles.

Los decretos más directamente conectados con las relaciones de dependencia son los siguientes:

### RELACIONES ESCLAVISTAS

canon 5: «Si qua femina furore zeli acensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut (...) animam (...) effundat, (...) si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, (...) ad communionem placuit admitti. (...).

## RELACIONES NO ESCLAVISTAS

### *libertos:*

canon 19: «Episcopi, presbyteres et diacones si in locis suis negotiandi causa non discedant, (...) Sane ad victum sibi conquirendum (..) libertum (...) mittant (...).

canon 80: «Prohibendum ut liberti, quorum patroni in seculo fuerint, ad clerum non promoveantur».

### «*siervos*» (2)

canon 40: «Prohiberi placuit, ut quum rationes suas accipiunt possessores, quidquid ad idolum datum fuerit accepto non ferant. (...).

canon 41: «Admoneri placuit fideles, ut in quantum possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant. Si vero vim metuunt servorum (3) (...).

canon 49: «Admoneri placuit possessores ut non patiantur fructus suos (...) a iudaeis benedici (...).

En base a una fuente, cuyo objeto no era hacer un análisis de las relaciones sociales existentes en su momento<sup>4</sup>, comprobamos cómo en una formación social coexisten distintas relaciones<sup>5</sup>, y que cada una de esas relaciones puede tener un significado específico en los diferentes sectores sociales. Ateniéndonos a los decretos conciliares, los esclavos están limitados a servicios domésticos; de los libertos se especifican actividades comerciales, mientras que, a nivel de la producción agrícola, aparecen los renteros<sup>6</sup>. Estas dos series de hechos, o sea, la coexistencia de distintas relaciones y los significados específicos de cada relación, han de ser elementos a tener en cuenta cuando queramos precisar cuáles son las relaciones sociales dominantes en una formación social. Ahora bien, esta información marginal se ve enriquecida si nos planteamos cuál es la actitud de los padres conciliares con respecto a esas relaciones de dependencia.

Aunque según E. J. Jonkers<sup>7</sup> el concilio castiga rigurosamente a la mujer que azota a su esclava, el estudio de las otras faltas con sus correspondientes sanciones<sup>8</sup> nos obliga a cuestionar tal juicio. Ya en nuestra crítica al trabajo de M. Meigne<sup>9</sup> hemos desarrollado las contradicciones existentes entre el canon 5 de Elvira y los cánones 22 y 23 de Ancira<sup>10</sup>, donde a los que matan *ἐκουσίῳ* se les condena con la expulsión de la comunidad hasta el fin de sus vidas y a los que lo hacen *ἐκουσίῳ*, una normativa los castiga a siete años de expulsión, otra a cinco. Si tenemos en cuenta el «rigorismo» con el que se suele caracterizar el Concilio de Elvira, hemos de admitir que los padres conciliares ante la relación dueña-esclava reproducían los esquemas dominantes en su tiempo. Reproducción de conductas que también vemos asumidos con respecto a los libertos.

Precisamente las dos referencias que el concilio hace respecto a este grupo son para señalar sus vínculos de dependencia: en el canon 19 dependencia del clero en actividades comerciales; dependencia por vida de sus patronos en el canon 80. Además, este canon, junto a las dependencias ya establecidas, institucionaliza otra subordinación de los libertos: en adelante el liberto no debería acceder al clero. Es decir, los padres de Elvira no sólo asumen los criterios sociales dominantes en su sociedad, sino que transportan tales criterios dentro de las estructuras eclesiológicas.

Mientras los cánones referentes a esclavos y libertos nos hacen cuestionar el papel transformador de la Iglesia en el período anterior a la conversión del Imperio,

los cánones 40, 41 y 49 nos muestran cómo los padres conciliares se apoyan en las estructuras sociales vigentes<sup>11</sup>. El «pacto con los poderes mundanos» precede a la paz constantiniana. Pensamos que una de las mayores aportaciones del Concilio de Elvira es ofrecernos información del proceso que conduce a la conversión del cristianismo en religión estatal. En este contexto situamos los cánones aludidos.

El canon 40 nos muestra cómo los padres de Elvira juegan con las dependencias sociales para robustecer y, si es posible, extender sus creencias. Con ello la integración en las estructuras sociales se establece a niveles más efectivos de lo que hemos comprobado en los decretos tocantes a esclavos y libertos. La versión del Concilio elaborada por J. Vives<sup>12</sup> destaca lo que llevamos dicho. Cuando en el canon<sup>40</sup> se admite que «possessor» es el propietario y el que cultiva la tierra es el rentero, en el canon 49 los «possessores» se convierten en los cultivadores de la tierra<sup>13</sup>. El canon 40 se dirige a los «possessores» como instrumentos de presión sobre sus renteros, prescribiendo a dichos propietarios que rompan el uso según el cual, lo ofrecido a los ídolos (por los renteros), se descuenta de la parte que estos tienen que entregar a los «possessores» para cambiar las costumbres, aunque para ello tengan que oponerse a los intereses y creencias de sus siervos. Si no podemos discutir que la intención que movía esta ordenación era religiosa, podemos afirmar que sus efectos afectaban los intereses materiales.

Los cánones 41 y 49 ponen aún más en evidencia la potestad absoluta que los padres conciliares atribuyen, a nivel moral, a los «possessores». Aquí de tal forma son los propietarios los únicos responsables de la destrucción de los ídolos<sup>14</sup> y de los rituales que se deben emplear, que J. Vives cree oportuno traducir «possessor» como cultivador de la tierra<sup>15</sup>. Respetando la intencionalidad de los decretos, difícilmente se puede argumentar que tales prescripciones no fortalecieron en todos los campos, y no es el menos importante el estrictamente moral-religioso, la posición de dichos «possessores».

Por muy marginal que pudiera ser la parte aludida en el canon 40 (lo ofrecido a los ídolos), se trata de una porción del excedente producido por el cultivador y su forma de extracción nos sitúa en uno de los momentos más significativos de la estructura económica. El fenómeno religioso, en el momento concreto que estamos considerando, no se limita a ser una simple consecuencia, accidente o expresión de las otras actividades sociales<sup>16</sup>. Si bien lo específico de la prescripción del canon 40, es que el propietario tiene que exigirle al rentero, *en base a sus creencias religiosas*, lo ofrendado a los ídolos, no podemos olvidar que, salvo en las formaciones capitalistas, los procedimientos usados para la extracción del excedente son «extraeconómicos»<sup>17</sup>. Un cambio en tales procedimientos denota, por tanto, uno de los índices más reveladores de las transformaciones acaecidas en el conjunto de la estructura social.

El mismo canon 40 nos especifica algunos de los elementos de dicho cambio. El decreto, aparte de fortalecer material y moralmente a los propietarios, nos indica la sustitución de un culto controlado por el Estado, por otro que, teóricamente, queda al margen de su influencia. El canon prescribe una sustitución de cultos y de momento el beneficiario del cambio es el propio «possessor». De nuevo nos encontramos otro síntoma de los cambios que están acaeciendo a nivel del conjunto de las relaciones sociales. Instrumentos mentales que hasta el momento han estado controlados por el Estado, son sustituidos por otros que de momento se apoyan en los poderes de los propietarios. Si no caemos en un esquema jurdicista<sup>18</sup>, hablar de Estado, es sinónimo de hablar de poder y el poder es un término vacío si no estructura una correlación de fuerzas sociales. En este sentido los padres de Elvira apoyándose en las relaciones de

dependencia que por entonces se abrían paso, robustecen el poder de los sectores dominantes y desempeñan funciones que teóricamente son propias del Estado.

En la fase del proceso de transformación que por entonces sufrían las relaciones sociales del Imperio e Hispania, los contenidos de dichas relaciones sociales pasaban por el fortalecimiento de nuevos vínculos de dependencia. Y aunque en tal fortalecimiento actuaran unos elementos económicos, que en ningún momento pretendemos minusvalorar, su realización no era posible sin unas condiciones de existencia previas<sup>19</sup>, condiciones de existencia que también tenían que producirse a nivel mental. Mientras los «possessores» no tuvieran un soporte ideológico y en tanto el Estado no se estructurara de acuerdo a las nuevas relaciones de dependencia, difícilmente las relaciones de dependencia construidas sobre «vínculos personales» se podrían convertir en relaciones dominantes.

De acuerdo con las aportaciones del Concilio de Elvira, hemos señalado algunas de las funciones que lo religioso-jurídico tiene en la creación de nuevas relaciones sociales, funciones que, según hemos expuesto, no pueden reducirse a la mera expresión de los restantes elementos. En una fase particular de las transformaciones de las relaciones sociales, la «cristalización» de tales relaciones a nivel político exigía la reorganización de los instrumentos de actuación mental y en esa reorganización la Iglesia desempeñó un importante papel.

Afirmaciones como «Ils (prélats) doivent respecter les droits du maître et garantir l'ordre public»<sup>20</sup> o «La complexité de la notion de pouvoir soulève un autre problème qui n'est pas moins important: celui des rapports entre le pouvoir (politique) et la religion»<sup>21</sup> hechas por J. Gaudemet, al tiempo que corroboran algunas de nuestras premisas, nos ayudan a especificar brevemente la aportación más fecunda deducible de los decretos considerados. Constantino no creó las condiciones que «originaron» la «secularización» de la Iglesia, esas condiciones ya estaban creadas y ellas son las que nos permiten comprender la «conversión» del Cristianismo en religión estatal. Al menos esto pensamos mientras una lectura más crítica de los decretos no nos muestre lo contrario.

Otra aportación de los decretos nos obliga a concluir precisando que la distinta actuación de la Iglesia en cada una de las fases del proceso de transformación sufrido por las relaciones sociales, viene dictada tanto por las peculiaridades de aquellas fases como por la misma historia de la Iglesia<sup>22</sup>. Así, cuando la historiografía eclesiástica posterior nos habla de libertos de la iglesia, el cn. 19 se refiere a libertos del clero en particular. En el mismo sentido, el «espiritualismo» que encontraremos teorizado en San Agustín<sup>23</sup> tiene su propio proceso de elaboración. Por ello creemos que la búsqueda de los elementos peculiares del Concilio de Elvira, también tiene sus implicaciones en la comprensión de los acontecimientos acaecidos en la Hispania del Bajo Imperio.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Como hemos desarrollado detenidamente en nuestra Tesis Doctoral, la debilidad de los argumentos sostenidos por M. Meigne, en su artículo «Concile ou collection d'Elvire?» RHE 70-2(1975) 361-387, en contra de la naturaleza unitaria de los decretos de Elvira, nos aconseja seguir considerando el conjunto de los decretos como fruto de un concilio, mientras no se argumente lo contrario con razones más sólidas.

<sup>2</sup> Pensamos que es el término que designa con mayor propiedad todo tipo de campesino dependiente.

<sup>3</sup> La relación con el canon 40 nos ha hecho preferir el sentido amplio del término que hemos apuntado en la nota anterior.

<sup>4</sup> No encontramos razones objetivas que justifiquen dar más importancia en la interpretación de los decretos a la intencionalidad de los padres conciliares, que a las restantes realidades que influyeron en su elaboración.

<sup>5</sup> Dada la problemática de este Coloquio prescindimos de las connotaciones morales, religiosas, sexuales... que pudieran tener dichas relaciones; si bien tal abstracción dificulta su comprensión global.

<sup>6</sup> Término usado por J. Vives en su *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, de cuya edición tomamos los textos.

<sup>7</sup> «De l'influence du christianisme sur la législation relative à l'esclavage dans l'antiquité». *Mnemosine* 1(1933/34) pág. 251.

<sup>8</sup> Para ello puede consultarse el cuadro elaborado por S. Laeuchli en *Power and Sexuality. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*. Temple University Press. Philadelphia. 1972. pág. 31.

<sup>9</sup> Cfr. nota (1).

<sup>10</sup> C. J. Hefele, *Histoire des Conciles* I, 1 pág. 324.

<sup>11</sup> Pensamos que es tan a-histórico hacer generalizaciones a partir de estos datos como no aceptar su realidad en todas sus consecuencias. El analizar en profundidad estas consecuencias, nos llevaría no sólo a replantear la vieja problemática de la «conversión» del Imperio, sino también a reelaborar la Historia de la Iglesia sin considerar, de forma más o menos sofisticada, la sociedad o el «mundo» como realidades externas a la Iglesia.

<sup>12</sup> *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, C.S.I.C. 1963, págs. 1-15.

<sup>13</sup> *Op. cit.* pág. 8.

<sup>14</sup> A pesar de la reacción de los siervos «Si vero vim metuunt servorum», como especifica el cn. 41.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pág. 8.

<sup>16</sup> Como piensa el economicismo tanto marxista como no-marxista.

<sup>17</sup> Expresión un tanto problemática si tenemos en cuenta el conjunto de las premisas de Marx, sobre todo T. I. pág. 164 y T. III, págs. 732 y 733 de la edición de W. Roces F.C.E.

<sup>18</sup> Esquema cuya debilidad queda patente considerando los cánones referentes a los libertos.

<sup>19</sup> Sólo tocamos marginalmente una problemática que puede encontrarse con todos sus interrogantes en las Conclusiones del primer volumen de *Marx's Capital and Capitalism Today* de A. Cutler y otros autores.

<sup>20</sup> «Société religieuse et monde laïc au Bas-Empire», *Iura* 10(1959) pág. 95.

<sup>21</sup> *Esquisse d'une sociologie du pouvoir politique*, (1962) pág. 197.

<sup>22</sup> Entendiendo por historia la evolución de sus propios elementos constitutivos.

<sup>23</sup> Estudiado perspicazmente por R. Nouailhat, *Le spiritualisme chrétien dans sa constitution*, Desclée, 1976.