

**“YO ORO, TU ESCUCHAS”. ESTUDIO SOBRE
LA IDENTIDAD CRISTIANA EN LAS COMUNIDADES DE
BASE DE LA DIÓCESIS HISPANIARUM (SIGLOS III Y IV).**

*“I pray, you listen”. A study of Christian identity
in basic communities of the diocese hispaniarum
(3rd. and 4th centuries)*

ELEONORA DELL'ELICINE
Universidad de Buenos Aires

BIBLID [0213-2052 (1998) 16, 193-216]

RESUMEN: La autora aborda el estudio de las comunidades de base cristianas en un período muy característico, prestando especial atención a la frontera existente entre el mundo romano y el cristianismo, y al encuentro final entre ambos sistemas que da lugar a una nueva identidad, reflejo de la simbiosis entre lo “externo” y lo “interno”.

ABSTRACT: The author studies fundamental Christian communities in a very characteristic period, giving special attention to the boundaries that existed between the Roman world and Christianity, and to the eventual meeting point of the two systems which gave rise to a new identity, reflection of the symbiosis of the “external” and the “internal”.

Las pequeñas *eklesias* cristianas que aparecen en las fuentes peninsulares a partir de la segunda mitad del siglo III, constituyen el resultado de la acción rutinaria de unos dispositivos rituales muy complejos¹. Matrices diversas como la misa, la peni-

1. La primera referencia escrita que tenemos acerca de las comunidades cristianas en la península ibérica es un pequeño párrafo dentro de un manuscrito de San Ireneo, redactado entre los años 181-182. La segunda nos aporta ya mayor información, y es una epístola escrita por San Cipriano para las comuni-

tencia, el derecho, el bautismo, los martirios y otras, contribuyeron en cada punto a modelar, de manera simultánea y superpuesta, la entidad colectiva.

De este entramado de prácticas, dos nos resultan particularmente densas para abordar la problemática: la misa dominical y la penitencia pública. El despliegue y el juego que traban una y otra ya nos muestra que, lejos de lo que podría pensarse, la entidad comunitaria no preexiste a la labor regular de algunos dispositivos concretos. La pequeña comunidad cristiana local emerge en suma como el efecto puntual de un conglomerado variable de prácticas identitarias.

1. LA MISA

Por los documentos, sabemos que la misa es una ceremonia recurrente y de asistencia obligatoria². Su frecuencia semanal y la generalidad de la convocatoria hacen de ella un mecanismo privilegiado de creación de relaciones y conductas.

Lamentablemente, carecemos de una descripción total de la misa en las comunidades cristianas de este periodo. Su análisis, sin embargo, puede llevarse a cabo a través de las alusiones puntuales que sí realizan las fuentes de esta diócesis y por los datos que puedan inferirse a partir de testimonios puntuales provenientes de otras regiones del Imperio.

El ritual de la misa constituye aún hoy un entramado difícil de mensajes discursivos y gestuales que tiene como blanco las conciencias y los cuerpos³. Para facilitar

dades de León, Astorga y Mérida en el 254 —la conocida carta 67 de este obispo. El primer documento escrito que se conserva de las propias comunidades data del 259, y se trata de las actas de martirio de San Fructuoso. Este cuerpo de fuentes, como vemos, es bastante tardío: otras diócesis vecinas como la Galia ya disponen de documentación desde el 177.

2. “Si alguno de los habitantes de la ciudad no acudiese a la Iglesia durante tres domingos, apártese de la comunión durante algún tiempo, hasta que aparezca reprendido.” (*Concilio de Elvira*, 21; en *Concilios visigodos e hispanorromanos*, VIVES, J. (ed.), Barcelona- Madrid, 1963.

3. Un sacerdote, especialista en cuestiones lingüísticas, analiza con estas herramientas algunos de los tramos de la liturgia romana: “Prescribía la liturgia romana que al empezar el canon el celebrante levantara la mirada a lo alto y allí se encontraba con la visión celeste, en cuyo simbólico cielo habita Dios al que se llega por medio de Cristo. A este encuentro óptico se corresponde otro encuentro literario. Te, primera palabra que pone la Iglesia en boca del sacerdote. El silencio, al empezar el canon, signo externo de una profunda admiración por la divinidad, va acompañada de otra actitud del hombre hacia Dios. Es cierto que Dios se manifiesta como padre clementísimo, pero el atrevido hipérbaton de la frase, con una oración instrumental intercalada, nos lleva a unir la idea de Dios bajo el binomio de amor y temor al mismo tiempo. La distensión de elementos gramaticales de las primeras frases dan, en mi opinión, esta impresión. Junto al hipérbaton se dan otros recursos estilísticos que ayudan a realzar la solemnidad del momento inicial del canon”. Más abajo recomienda: “Conviene recordar que los textos litúrgicos son recitados en voz alta y requieren ser cuidados hasta en sus más pequeños detalles”. SÁNCHEZ ABELLÁN, F., “El canon de la misa”. En *Helmántica* XXV n^o 76, ene-abril 1974, pp. 31 y ss.

la exposición, voy a dividir el ritual en tres momentos: momento de la lectura, el del sermón obispal, y finalmente de la Eucaristía.

1.1 La lectura

En los documentos se señala un segmento de la misa consagrado especialmente a la lectura⁴. Juan Cassiano cuenta que la institución de esta práctica nace con la celebración misma y que fue indicada por Dios a través de un Ángel⁵.

Sabemos que en la *diocesis Hispaniarum* se leían durante la misa los evangelios y las cartas de los apóstoles. Es probable que se leyeran también las actas de los mártires durante los días festivos⁶.

Su ejercicio se apoyaba en una distancia previa, ya forjada, entre el que lee y los que escuchan. Esta distribución de roles estaba articulada en torno a prácticas tanto anteriores como contemporáneas al ritual mismo de la misa —por ejemplo, el derecho y otras matrices de las que los concilios dan testimonio (penitencias, reuniones, etc.)—.

Este dispositivo ritual buscaba actuar simultáneamente sobre tres áreas principales: la escucha, la mirada y la concepción del tiempo. Podríamos añadir a esta lista una visión organizada del espacio; pero personalmente no cuento con información arqueológica suficiente para analizarlo.

En principio sabemos que durante la misa la lectura estaba monopolizada por un funcionario episcopal⁷. Esta modalidad instituía básicamente un control de información sobre el oyente que incluía varios procedimientos: una selección del corpus,

4. “Audistis lectionem, dilectissimi fratres, qua refert beatissimus Eliseus propheta cum rogaretur a populo ut aquas Iericontis sterelis et malignas sanaret, quo sacramento easdem aquas ad sanitarem fecunditatemque produxerit (...)”. (*Gregorio de Elvira, Tractatus origenis* XV, 1; en *Gregorio de Iliberris. Obras*. BUCKHART, V., (ed.), corpus christianorum series latina n° LXIX. *Typographi Brepols editores pontificii*. Turnholt, 1997).

5. “Exhinc venerabilis patrum senatus, intellegens angeli magisterio congregationibus fratrum generalem canonem non sine dispensatione Domini constitutum, decrevit hunc numerum tam in vespertinis quam in nocturnis conventiculis custodiri. Quibus lectiones geminas adiungentes, id est unam veteris et aliam novi testamenti, tamquam a se eas traditas et velut extraordinarias volentibus tantum ac divinarum scripturarum memoriam possidere adsidua meditatione studentibus addiderunt. In die vero sabbati vel dominico utrasque de novo recitant testamento, id est unam de Apostolo vel Actibus apostolorum et aliam de Evangeliiis. Quod etiam totis Quinquagensimae diebus faciunt hi, quibus lectio curae est seu memoria scripturarum”. (CASSIAN, J., libro II, cap. VI, pp. 70 y ss.; en *Institutions cénobitiques*, GUY, J., (ed.), *Sources Chretiennes* n° 108, ed. du Cerf, París, 1965.)

6. “El subdiácono que muerta su esposa se casare con otra, sea removido del oficio para el cual fue ordenado, y contado entre los ostiarios o entre los lectores, de tal modo que no lea el evangelio ni la epístola, para que no parezca que se somete a las necesidades vulgares aquel que estaba al servicio de la Iglesia (...)” (*Tol*, 4). “Bienaventurados los santos, en cuyas memorias celebramos el día de su martirio”. (San Ag., *ser*. 273, II, 2; en *Las actas... op. cit.*).

7. Las funciones de este personaje parecen ser variadas, como lo consigna Cipriano: “Y si quisieran (algunos obispos o demás hermanos) sacar copia de las cartas para llevarlas a los suyos, se les permita hacerlo. Con todo, he encargado al lector Saturo, nuestro hermano, que autorice la transcripción a todos

la determinación de una versión correcta, la orientación del fiel a través de una entonación diferenciada, etc.⁸. No podemos pensar que estos recursos bastaran para inhibir por completo desplazamientos y resignificaciones en los fieles; pero sí es lícito suponer que buscaban establecer claramente el horizonte general de discusión.

Esta práctica contaba además con otros mecanismos para orientar la atención de los fieles: formas sutiles y menos apresables— como por ejemplo la utilización de distintos tonos de voz o la pronunciación concurrente de ciertos fonemas demandaban en los oyentes una afinación de la escucha. Este elemento otorgaba al rol un componente dinámico muy importante para que la práctica resultara verdaderamente efectiva⁹.

Desplegando estos recursos, la lectura contribuía a forjar una de las características fundamentales de la identidad del fiel: el rol de oyente. Como vimos más arriba, ella no era la única práctica que trabajaba en esta dirección, pero por su carácter era una de las principales. De todas maneras, no debemos suponer que esta disposición se labrara de una vez para siempre en los cuerpos de los fieles: en rigor, el rol de oyente requería de la repetición del ejercicio para instituirse de manera efectiva y completa.

Habíamos antes señalado que el derecho era otra de las matrices que contribuían a abrir la distancia entre el que lee y los que escuchan: efectivamente, de manera simultánea a la lectura, en los concilios encontramos algunos artículos que prohíben leer sin la mediación de un clérigo¹⁰. Con este ejemplo podemos observar la actividad concurrente de dos dispositivos que por caminos diversos intentan forjar en el fiel una misma pericia práctica.

los que le deseen, para que, al reglamentar de algún modo provisionalmente la situación de las iglesias, vayamos todos acorde fielmente.” (San Cipriano, *Epíst.* 32, 2; en *Obras de San Cipriano*, CAMPOS, J. (ed.). BAC, Madrid, 1964).

8. “Si alguno dijere o creyere que deben tener autoridad o ser veneradas otras escrituras fuera de las que recibe la Iglesia católica, sea anatema.” (*Tol I, explicit constitutio Concilii Toletanii*, 12). Como vemos, el derecho también reforzaba explícitamente esos controles. En el concilio más antiguo encontramos: “Aquellos a quienes se probare haber colocado en la iglesia libelos infamatorios, sean anatematizados”. (*Elv.* 52).

9. Para esto vuelve a ser significativo el artículo de Sánchez Abellán más arriba citado: “La frase que nos ocupa” dice esta vez, analizando una oración de la misa, —“ofrece desde el punto de vista eufónico algunas posibilidades exegeticas. Hay todo un bloque compacto de sonido claro y luminoso, conseguido por medio de la vocal “a” a partir de “accepta habeas” hasta “illibata”. Podemos contar hasta quince veces la vocal “a”. Este insistente sonido claro de la vocal “a” destaca mucho más si lo comparamos con otro grupo sonoro de color oscuro, se trata de la vocal “u”. (...) Es evidente que la recitación en voz alta del cánon debe producir en la nave del templo un acorde bicolor en el que las oscuras y misteriosas notas de la “u” sirvan como contrapunto y sombreado realce a la monofonía de los dones presentados en la luz y armonía de un acorde vocálico.” SÁNCHEZ ABELLÁN, F, *op cit.*, pp. 41 y ss.

10. “Ninguna profesora o viuda, en ausencia del obispo o del presbítero, cantará en su casa las antifonas con ningún confesor o siervo suyo, y el lucernario no se lea si no es en la Iglesia, y si se lee en alguna hacienda léase en presencia del obispo, del presbítero o del diácono”. (*Tol I*, 9).

Además de su acción sobre la escucha, la lectura comprometía paralelamente una pedagogía de la mirada. Este aspecto estaba mucho más normativizado que el anterior, en donde todavía veíamos ciertos mecanismos de atención del fiel. El monopolio que se hacía del acto, unido a una organización enfrentada del espacio, provocaba una concentración de las miradas alrededor de la figura del lector y del objeto leído¹¹. De esta manera, se contribuía a alimentar cada semana la fetichización de los hombres y de las cosas.

La educación de la vista también comprometía al propio acto de mirar, el contacto directo con la palabra sagrada; o sea, con las Escrituras, singularizaba la mirada del lector; otorgándole una dimensión distinta, especial, respecto al resto de los fieles. Al trabar una relación mediatizada con el objeto leído, el ojo de los fieles quedaba simplemente mirando, mientras el del otro, verdaderamente viendo.

Un último aspecto desplegaba el ritual de la lectura, y era una concepción práctica acerca del tiempo. Lecturas específicas recordaban en principio las fechas celebratorias¹², circunstancia que paulatinamente contribuye a formar un calendario cristiano. Pero además, el propio ejercicio de leer resultaba una ceremonia narrativa. El material de lectura: cartas, evangelios, actas de martirio, se resolvía por lo general

11. Para ello debe considerarse la observación de Gerard Simon acerca de la organización de la óptica y de la mirada antiguas: "En mettant en avant la notion d' angle visuel, et non celle de distance métrique, Euclide est amené a calculer, selon d' autres principes que ceux que retiendra en fin de compte la Renaissance, la grandeur apparente des objets à mesure qu'ils s'éloignent. La grandeur apparente n'est pas pour lui inversement proportionnelle a la distance de l' objet, mais directement proportionnelle à l' angle sous lequel on le voit. Cette perspective angulaire (ou curviligne) ne donne pas les memes resultats que notre perspective plane. Euclide le démontre expressément dans son huitième theoreme, en s'appuyant sur le fait que la grandeur apparente calculée selon la distance diminue plus vite que calculée selon les angles." SIMON, G., *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*, Ed. du Seuil, Paris, 1988, pp. 67.

12. "En oriente, la celebración de la memoria de un mártir por la comunidad se inicia ya en el siglo II como podemos deducir del relato del martirio de Policarpo de Esmirna, que habla al final de celebrar su día natalicio, es decir; el aniversario de su muerte. En Occidente, tal evolución se rastrea en las fuentes en fecha sustancialmente posterior. La memoria de un mártir celebrada oficialmente por la Iglesia aparece en Roma en la primera mitad del siglo III cuando el correspondiente calendario, la *Depositio Martyrum*, cita al obispo romano Calixto (222) como el más temprano ejemplo de ese culto a un mártir, acaso porque sólo entonces poseyó la Iglesia romana cementerios propios, y así logró la posibilidad jurídica de celebrar una conmemoración (...)" JEDIN, H., *op. cit.*, pp. 405.

En efecto, las actas del obispo Cipriano escritas por el diácono Poncio comienzan así: "Aunque son muchas las obras que dejó escritas Cipriano, prelado santo y testigo de Dios glorioso, por las que merecidamente ha de sobrevivir la memoria de su nombre; aunque la dilatada fecundidad de su elocuencia y de la gracia de Dios se extiende con tal copia y exuberancia de palabra, que es probable que no haya de callar hasta el fin del mundo, sin embargo, puesto que este privilegio se debe a sus obras y merecimientos, he determinado escribir una breve suma de sus hechos. Y ello, no porque la vida de tan grande varón sea un secreto para nadie, ni aún entre los gentiles, sino con el fin de que el incomparable y grande documento que ella fue alcance en memoria imperecedera a los que han de venir después de nosotros, y por su ejemplo, consignado en estas letras, se dirijan en sus vidas." (*Act. Mart. san Cípr.*, 1).

en moralejas, explicaciones o muertes¹³: el tiempo lectura es sin duda entonces un tiempo organizado en torno a un fin, encaminado a un telos. Esta concepción recurrentemente desplegada se imprimía meticulosamente en las conciencias. En este sentido, podríamos sugerir que antes que el cristianismo articulara su concepción global del tiempo de forma teórica, había pequeñas prácticas rituales que ya lo estarían anticipando.

En síntesis, hasta aquí hemos descripto los diversos mecanismos puestos en juego en un solo ritual; elemento a su vez de un dispositivo mayor. Estos recursos intentaban ejercer un control directo sobre cuerpos y conciencias, generando unas formas amplias de actuar, de moverse y de pensar; y distribuyendo a su vez cualidades diferenciadoras en el seno de la comunidad.

No debemos pensar que estas prácticas determinaban exhaustivamente las conductas y proceder de los fieles ¿cómo explicaríamos entonces las decisiones sistémicas? pero sí que la institución de estos dispositivos garantizaron la iniciativa en el control de los sujetos y de las cosas¹⁴.

13. Veamos, a manera de ejemplo, cómo termina el acta de martirio de San Fructuoso: "Mas ni aún en ésto faltaron los prodigios del Señor Salvador nuestro, a fin de aumentar la fe de los creyentes y mostrar un ejemplo a los débiles. Convenía, en efecto, que lo que enseñando en el mundo había, por misericordia de Dios, prometido en el Señor y Salvador nuestro el mártir Fructuoso, lo comprobara luego en su martirio y en la resurrección de la carne. Así, pues, después de su martirio se aparecía los hermanos y les avisó que restituyeran sin tardanza lo que cada uno, llevado de su caridad, había recogido entre las cenizas, y cuidaran de que todo se pusiera un lugar conveniente.

También a Emiliano, que los había condenado a muerte, se apareció Fructuoso, acompañado de sus diáconos, vestidos de ornamentos del cielo, increpándole y echándole en cara que de nada le había servido su crueldad, pues en vano creía que estaban en la tierra despojados de su cuerpo los que veía gloriosos en el cielo.

¡Oh bienaventurados mártires, que fueron probados por el fuego, como oro precioso, vestidos de la loriga de la fe y del yelmo de la salvación; que fueron coronados con diadema y corona inmarcesible, porque pisotearon la cabeza del diablo!" (*Act. Fruct.* 6-7).

A propósito de estos tópicos, escribe Paul Ricoeur: "El mundo desplegado en toda obra narrativa es siempre un mundo temporal. O, como repetiremos a menudo en el transcurso de este estudio, el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal." RICOEUR, P., *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. T. I, S^o XXI, Méjico, 1995. Pp [39].

14. En la segunda mitad del siglo IV, se articula efectivamente en algunas áreas de la península un movimiento rigorista que tiene como figura principal a Prisciliano, obispo de Ávila. Este movimiento tiene hondo arraigo principalmente en Galicia, en donde según Barbero se registran supervivencias del mismo hasta el siglo VIII. Sucintamente, este grupo no guardaba grandes diferencias teológicas con los niceístas sino que más bien criticaba la modalidad y la concentración del poder que ejercían los obispos sobre la feligresía. En el 380, en Zaragoza, se reúnen 19 obispos en concilio condenando las prácticas priscilianistas; prohibiendo especialmente la reunión de las mujeres y exhortando a participar de la misa con regularidad. Los sucesos que luego se desencadenan son conocidos, así como numerosas las personalidades que se ven comprometidas en la discusión: el papa Dámaso, san Ambrosio, Graciano, y finalmente Máximo. Este utiliza por primera vez de forma pública las fuerzas del Imperio para intervenir en los asuntos ecles-

1.2. El sermón

Son pocos, ciertamente, los sermones de obispos hispanos de los siglos III y IV que en la actualidad se conservan. Esta escasez en el número, sin embargo, se ve compensada por el alto grado de elaboración teológica y cuidado estilístico que muestran los discursos que han llegado hasta nosotros. Ejemplo de esto último es la colección de homilias de *Gregorio de Elvira*¹⁵, que junto al sermón que san Agustín dedica al obispo tarraconense Fructuoso; constituirá la base empírica de nuestros análisis.

El examen etimológico de la palabra *sermo* ya nos indica por lo menos dos partes, un emisor y un receptor. Díaz y Díaz, en un rastreo filológico que hace de la palabra, considera que *sermo* significa “conversación”; y en este sentido la distingue de *oratio* que alude al discurso que dice una persona¹⁶.

Las palabras que se emiten a través del sermón adquieren una dimensión material. Esta verdadera alquimia en el discurso se produce por efecto de tres elementos que actúan de manera simultánea. Primeramente debemos considerar al obispo, que es como sabemos el encargado de desarrollarlo. Fuentes muy tempranas acreditan ya el monopolio que hace el obispo de esta función¹⁷. Sólo en caso de excepción o ausencia física, el presbítero está autorizado a reemplazarlo.

En segundo lugar, debemos tener en cuenta el conglomerado de reglas retóricas que definen al género. Normalmente, el sermón se abre con una alusión al público presente¹⁸, y se cierra con una acción de gracias o bendición¹⁹. Pero además de estas

siásticos, y manda decapitar a Prisciliano en el 386 ó 387 acusándolo de maleficios, práctica de ciencias obscenas y concíbulos nocturnos. La muerte de Prisciliano consolidó aún más al grupo, como lo demuestra el concilio de Toledo celebrado en el 400. La bibliografía sobre Priscilianismo es muy grande, y está dispersa en artículos, monografías y manuales. Citamos el de GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia... op. cit.*; BARBERO DE AGUILERA, A., “El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?” en *Che XXXVII-XXXVIII*, Buenos Aires, 1963; y más recientemente el de MONTENEGRO DUQUE, A., “Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el siglo IV y las raíces del Priscilianismo” en *Anexos de los CHE. Estudios en Homenaje a C. Sánchez Albornoz*, T. I, Buenos Aires, 1983.

15. Un estudio clásico que pasa revista a las distintas posiciones filológicas que suscitó la obra de Gregorio es la de DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., “Herencia literaria de Gregorio de Elvira” *Helmantica* XXIV n^o 74, mayo-agosto, 1972. Allí se enumeran los argumentos técnicos por los cuales los especialistas concuerdan en adjudicar los veinte tratados al obispo Gregorio y no a Orígenes, como tradicionalmente se pensó.

16. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., “Sermo. Sus valores lingüísticos y literarios”. En *Helmantica* año IX n^o 34, ene-abril 1960, pp. 86.

17. Justino, en la primera mitad del siglo II, anota en la primera apología que escribe al emperador Antonino Pío: El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades, en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los Recuerdos de los Apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación a que imitemos estos bellos ejemplos.” (san Justino, *Apolog.* I 67, 1-4 pp. 258. En *Padres apologistas griegos*, RUIZ Bueno, D., (ed.) BAC, Madrid, 1954).

18. Para ilustrar con un ejemplo: “Scio quidem, dilectissimi fratres, me de hoc primogenito libro id est Geneleos frequentissime disputasse et pene omnes lectiones eius, prout ratio permisit aut mediocritas

formas de rutina, el obispo construye su argumentación combinando elementos de cuerpos discursivos distintos²⁰, o identificando en las Sagradas Escrituras realidades particulares del mundo de los fieles²¹. Como sabemos, este método que entremezcla átomos de órdenes diversos se denomina exégesis, y fue difundido por Orígenes de Alejandría a principios del siglo III. La *exégesis* enhebra un nuevo enunciado a partir de viejos elementos.

La característica que finalmente completa la eficacia del sermón es la escena puntual en la cual éste se desarrolla. El obispo, en efecto, toma la palabra inmediatamente después de la lectura. Los oídos de los presentes están dispuestos a la escucha, y las miradas se vuelven por entero sobre él, convirtiéndose así en el nuevo centro de la ceremonia.

El efecto conjugado de estos tres elementos termina diluyendo las fronteras entre el orden discursivo y el orden material; convirtiendo a la palabra en una entidad real que el obispo puede ver²². El enunciado resultante no se acopla a la masa de palabras

intellegentiae sinit, caritati (alacritati) vestrae disseruisse. Nunc vero de prophetia sanctissimi patriarchae Iacob qua duodecim filiis suis eventura praedixit, quae adhuc numquam disserueram, tractare proposui. Et quia satis prolixum est in uno tractatu universa (cuncta) disserere, proinde quaedam disputanda sunt, quaedam utiliter differenda, qui et vos magis brevia quam prolixa delectant, quippe cum supcincta facilius quam coacervata memoria teneantur.” (Gregorio de Elvira, *Tractatus* Origenis VI, 1). Se pueden citar muchísimos otros.

19. “Deo patri omnipotenti maximas atque uberes gratias agentes (agamus) per dominum nostrum Iesum Xpistum.” (Gregorio de Elv., *Tractatus*... III, 34).

20. Es, en efecto, muy común que el obispo conecte fragmentos del Antiguo Testamento con elementos del Nuevo: Numerosos párrafos en los sermones de Gregorio muestran estas conexiones. Un ejemplo al azar es cuando el obispo, comentando el pasaje bíblico que relata las vicisitudes entre José y la esposa del faraón, adjudica a José una conducta preconizadora de Jesús: “Sed quia dixi hunc venerabilem patriarcham Ioseph typum Xpisti in suis actibus praetulisse, debemus utique singulis singula comparare...” (Gregorio de Elv., *Tractus*... V, 14).

21. En la tercera homilía, por ejemplo, Gregorio comenta un pasaje del Antiguo Testamento en donde Sara obliga a Abraham a abandonar a su concubina egipcia y al hijo que con ella había tenido. Allí el obispo identifica a la figura de Sara con la nueva Iglesia, y a la concubina pecadora con la Sinagoga: “Sarra enim libera et nobilis typum habebat ecclesiae, quam ecclesiam corpus Xpisti esse apostolus definivit— sicuti et Sarra Abrahae caro erat: *Hoc inquit os de ossibus meis et haec caro de carne mea*— cuius membra sanctos et fideles esse (quosque) apostolus docet. Agar ergo ancilla typum sinagogae perspicue portabit, quae filium, id est populum in servitute peccatorum suorum generans in domo dominae suae id est ecclesiae manere non poterat.” (Gregorio de Elv., *Tractatus*... III, 5).

22. “Así, la especificidad del discurso de autoridad (curso profesoral, sermón, etc.) reside en el hecho de que no basta que ese discurso sea comprendido, e incluso en ciertos casos, si lo fuera, perdería su poder) y que sólo ejerce su propio efecto a condición de ser reconocido como tal. Obviamente, este reconocimiento —acompañado o no de la comprensión— sólo se concede bajo ciertas condiciones, las que definen el uso legítimo: debe ser pronunciado en una situación legítima y por la persona legitimada para pronunciarlo, el poseedor del *skeptron*, conocido y reconocido como habilitado y hábil para producir esta particular clase de discurso, sacerdote, profesor, poeta, etc. Y, en fin, debe ser enunciado en formas legítimas (sintácticas, fonéticas, etc.). Las condiciones que podríamos llamar litúrgicas, es decir, el conjunto de

corrientes, sino que se reviste de una dimensión sensible que sólo el obispo puede percibir. Lo que estas condiciones han fabricado es, en suma, una verdad revelada.

Esta modalidad convierte al sermón en una pieza central en la actividad pastoral del obispo. Cada domingo, en efecto, el obispo confirma ante los fieles presentes su rol de episcopus, el que ve más allá. El resto de las prácticas que despliega —la enseñanza, el debate teológico, la imposición de manos, etc.— abrevan y se nutren en este encuentro.

El sermón, finalmente, ejerce un efecto puntual sobre el cuerpo de los presentes. Como anotamos más arriba, el ojo del obispo explora las esencias, y por lo tanto se mueve en la dimensión de la profundidad. Esta mirada emplaza a la del lector, que para hablar necesita apoyarse en el cuerpo de la escritura; y fija a la de los fieles, detenida en la evidencia de las figuras que actúan. El sermón, en suma, educa y distribuye cada domingo las miradas de los concurrentes.

Este mismo gesto ordenador se ejerce sobre los oídos de los presentes. en relación a la práctica de la lectura que más arriba analizábamos, el sermón despliega una gama de recursos más amplia para atraer la atención del público. En este segundo momento de la misa, los fieles vuelven a estar colocados en el rol de oyentes, pero lo hacen bajo otro régimen de discurso. Como vemos, el rol de oyente se instituye como una práctica dinámica que cobra cuerpo a través de distintos segmentos del ritual.

El ejercicio de las practicas hasta aquí analizadas busca en suma forjar pericias en los diversos grupos integrantes de la comunidad: formas de pensar el mundo y pensarse a sí mismo. Estas disposiciones son muy distintas entre sí, pero comparten una cierta economía de los sentidos y de las palabras dosificadas en torno al momento y la investidura. Los distintos roles dentro de la comunidad no constituyen datos axiomáticos, sino que son producto de disciplinas construídas.

1.3. La Eucaristía

Las primeras descripciones de comunidades cristianas en la diócesis *Hispaniarum* muestran entidades complejas, diferenciadas jerárquicamente²³. Como acaba-

prescripciones que rigen la forma de la manifestación pública de la autoridad— la etiqueta de las ceremonias, el código de los gestos y la ordenación oficial de los ritos— son sólo, como se ve, un elemento, el más visible, de un sistema de condiciones. Y, de estas condiciones, las más importantes, las más insustituibles son aquellas que producen la disposición al reconocimiento como desconocimiento y creencia, es decir, a la delegación de autoridad que confiere autoridad al discurso autorizado." BORDIEU, P., *¿Qué significa hablar?* Economía de los intercambios lingüísticos, Akal, Madrid, 1985, pp. 71 y ss.

23. La carta 67 de Cipriano —que como dijimos en la introducción es la segunda referencia que tenemos de las comunidades hispánicas en orden de antigüedad— comienza haciendo alusión a las siguientes diferencias: "Cipriano (y enumera una cohorte de obispos), a Félix presbítero y a los fieles de León y Astorga; y a Elio diácono, y al pueblo de Mérida, salud en el Señor". (*San Cipr., Epíst. 67*, encabezam., en *Obras de san Cipriano*, CAMPOS, J., (ed.) BAC, Madrid, 1967). Las actas de Fructuoso también nos muestra una realidad con grupos y jerarquías: "Apenas llegaron (el obispo Fructuoso y los diáconos) los metieron

mos de decir, a estas posiciones no las relacionamos aquí ni con estructuras invariables²⁴ ni con una evolución automática²⁵; sino que las hemos entendido como construcciones vivas que requerían del ejercicio de prácticas determinadas. En este sentido, nos hemos limitado a analizar únicamente las formas en que la lectura y el sermón cincelaban conductas diferenciadas sobre el cuerpo de los fieles.

Con la eucaristía estamos en condiciones de profundizar esta hipótesis. Disponemos para ello de algunas descripciones que nos permiten esta vez historizar la ceremonia. La información diacrónica nos será útil en dos sentidos: nos ayudará, por un lado, a examinar en distintos momentos las relaciones que antes verificábamos para un solo período; y nos posibilitará ver, por el otro, cómo varían las prácticas en relación a las distintas fuerzas que la gestan. Al análisis horizontal que veníamos realizando le hemos añadido ahora, en suma, una dimensión vertical.

En principio, y como todos sabemos, la eucaristía constituye el tercer momento de la misa y su punto de tensión máxima. El rito evoca la nueva alianza que Cristo instituye en la última cena, según lo que consta en las narraciones de los Evangelios²⁶.

en la cárcel. Allí, Fructuoso, cierto y alegre de la corona del Señor a que era llamado, oraba sin interrupción. La comunidad de hermanos estaba también con él, asistiéndole y rogándole que se acordara de ellos". (*Act. san Fruct.*, l).

24. Este es el tratamiento que HEFELE, por ejemplo, da al problema: escribiendo sobre los concilios, instrumento del poder episcopal por excelencia, dice: "Cette doctrine de l'église catholique sur l'infalibilité des conciles oecumeniques repose sur cette conviction puissée dans la Sainte Écriture que le Saint Esprit guide l'église en un concilie oecumenique— et la garde de toute erreur, que le Christ lui meme demeure avec les suis jusqu' a la consommation des siecles (...)" HEFELE, C., *Histoire des Conciles*, T.I, parte 1. Letouzy et Ané, París, 1907.

25. Esta posición es la que básicamente sostiene Manuel Sotomayor: "Lo que va naciendo y creciendo en la península como en otras partes del Imperio Romano" —escribe— "no es una Iglesia ya plenamente constituida, formada y centralizada, sino comunidades locales que participan todas de una misma fe pero que viven bastante incomunicadas entre sí, se bastan a sí mismas y se van desarrollando poco a poco". SOTOMAYOR, M., en GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia en España*, T.I, BAC. Madrid, 1979 pp. 9. Javier Arce, por su parte, también se acerca a esta postura: "La comunidad cristiana del siglo IV se muestra en un desarrollo progresivo a lo largo del periodo. Su dificultad y lucha por erradicar los aspectos paganos que la impregnaban se evidencia sobre todo en los cánones de Elvira (...). ARCE, J., *El último siglo de la España romana: 284-409*, Alianza Universidad. Madrid, 1982, pp. 149.

26. Ver *Mat.* 26, 17/19; *Mc.* 14, 12/25; *Lc.* 22, 14/21. A propósito del mismo tema, Jean Dauvillier escribe: "L' Eucharistie constitue la troisième rite de initiation, mais est en même temps le centre du cult et de la vie chrétienne. C'est le sacrifice unique et non sanglant de la Nouvelle Loi, qu'offrent les Apôtres, leurs auxiliaires et les presbyters, et auquel participent tous les fidèles de la communauté. C'est le mémorial de la mort du Seigneur et de sa Résurrection. Le sacerdoce chrétien est conçu lui même en rapport avec l'Eucharistie: celui qui a pouvoir sur l'eucharistie a aussi pouvoir sur l'Eglise, corps mystique du Christ. Et alors que les deux premiers rites de l'initiation impriment un caractère indélébile et ne peuvent être réitérés, les fidèles renouvelleront régulièrement la participation aux mystères, toutes les fois qu'ils assisteront à leur célébration." DAUVILLIER, J., "Les temps apostoliques (I^{er}. siècle)", en Le Bras, G., *Histoire du droit et Institutions de l'Eglise en Occident*, Livrey, París, 1970, pp. 481.

La primera alusión a la ceremonia después de Cristo está en *Los Hechos de los Apóstoles*²⁷. En esos párrafos sólo se habla de la partición de los panes; para una descripción más detallada debemos esperar a las epístolas paulinas.

Allí san Pablo describe una liturgia eucarística que se celebra en casas privadas con una cena comunitaria²⁸. No hay indicios de que alguien concentre una autoridad especial para bendecir el pan de manera definitiva. Ello se debe a que hay una instancia superior que retiene el poder y controla a las comunidades por él fundadas²⁹.

Hacia la primera mitad del siglo siguiente, san Justino muestra otras prácticas eucarísticas. Aquí la celebración requiere de la intervención de una figura central, el obispo, que completa la transformación del pan y el vino presentes en el cuerpo y la sangre de Cristo³⁰. Sin las palabras y gestos del especialista, esta mutación ya no es más posible.

La capacidad que detenta el obispo descansa en varias premisas, fundamentalmente en la acumulación de ámbitos de injerencia³¹ y en el reconocimiento comunitario de sus virtudes. El sostiene con su cuerpo la transustancialización que oficia, circunstancia que en algunos casos lo lleva a aceptar el martirio.

Por su parte, el resto de la feligresía no interviene en este último tramo de la fetichización. Según la descripción de san Justino, la ceremonia culmina con la distribución de las hostias entre los feligreses³². Como vemos, la Eucaristía se les aliena; reali-

27. Ver para ello *Hc.* 2,42.

28. "Pues primeramente oigo que, al reuniros, hay entre vosotros cismas, y en parte lo creo, pues es preciso que entre vosotros haya disensiones a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros. Y cuando os reunís no es para comer la cena del Señor, por que cada uno se adelanta a tomar su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro está ebrio. Pero ¿es que no tenéis casas para comer y beber?". (1 Cor. 11, 18- 22. En TURRADO, L., *Biblia comentada*. T. IV., BAC, Madrid, 1965).

29. "No escribo ésto para confundiros, sin para amonestaros, como a hijos míos carísimos. Porque aunque tengáis diez mil pedagogos en Cristo, pero no muchos padres, que quien engendró en Cristo por el Evangelio fui yo. Os exhorto, pues, a ser imitadores míos. (...). Como si yo no hubiese ya de ir a nosotros, así se han hinchado algunos. Pues iré, y pronto, si el Señor quisiere, y entonces conoceré, no las palabras de los que se hinchan, sino lo que hacen, que no está en palabras el reino de Dios, sino en realidades. ¿Qué preferís? ¿que vaya a vosotros con la vara o que vaya con amor y espíritu de mansedumbre?" (1 Cor. 4, 14- 21 *op cit.*).

30. "Luego, al que preside a los hermanos se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del Universo por el nombre de su Hijo y del Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de Gracias, por habernos concedido esos dones que de El nos vienen. Y cuando el Presidente ha terminado las oraciones y la acción de Gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo "Amén, amén", que en hebreo quiere decir "Así sea". (*san Just., Apol.* 1., 67, 5).

31. "Los que tienen y los que quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a los huérfanos y a viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad." (*san Just., Apol.* 1, 67, 6).

32. "Ahora viene la distribución y la participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por los diáconos a los ausentes". (*san Just., Apol.* 1, 67, 5).

dad que no observábamos en la cena comunitaria anterior. Otro dato interesante es que este sistema contempla a los que por una razón u otra no han presenciado la misa.

Cuando aparecen los concilios en Hispania a principios del siglo IV, volvemos a encontrar información significativa. En principio observamos que la misa ya no se realiza en una casa privada, sino en un edificio especialmente destinado a las ceremonias sagradas³³. Lo importante de señalar aquí, sin embargo, es que el derecho se ha convertido en una nueva herramienta del poder episcopal: los obispos crean un sistema de legitimación paralelo, basado en un conjunto de normas objetivadas escriturísticamente. Esto no excluye el aspecto carismático de la autoridad que antes señalábamos, puesto que la feligresía a lo largo del período conserva mecanismos de participación en las elecciones episcopales³⁴. Con la nueva herramienta del derecho, el poder del obispo se prolonga fuera de las limitadas garantías de su cuerpo.

Todos estos cambios imprimen sobre la eucaristía huellas profundas. El derecho se enquistaba sobre la comunión, y la sanciona como la pieza maestra de su sistema de castigos³⁵. Con toda seguridad los concilios hispanos hayan recogido esta norma de una costumbre anterior; pero la absorción que realiza y la fijación que asientan a través de la escritura confieren a la eucaristía una fuerza objetiva y novedosa³⁶.

33. "Decidimos que en las Iglesias no debe haber pinturas, para que aquello que se adora y reverencia no se vea retratado en las paredes". (*Elv.* 36). Sotomayor por su parte observa: "Desde la segunda mitad del siglo III es posible que existan ya edificios totalmente adscriptos a las necesidades del culto y acomodados en su misma concepción arquitectónica a las exigencias de una ceremonia más desarrollada". SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, pp. 111.

34. Esto se puede ver en numerosos documentos. San Cipriano la alude en una de sus cartas: "Por lo cual se ha de cumplir con diligencia, según la enseñanza divina y la práctica de los apóstoles, lo que se observa entre nosotros y en casi todas las provincias; es decir, que para celebrar las designaciones regularmente, allí donde ha de nombrarse un obispo para el pueblo deben reunirse todos los obispos próximos de la provincia y elegirse el obispo en presencia del pueblo, que conoce perfectamente la vida de cada uno y conoció la actuación de su conducta. Esto vemos que se ha cumplido en la designación de nuestro colega Sabino, puesto que se le ofreció el episcopado y se le impuso las manos en sustitución de Basíldes por voto de toda la comunidad y por el juicio de los obispos que se habían reunido personalmente o que os habían escrito sobre él". (san Cipr., *Epíst.* 67, 5, 1-2). Lo mismo vemos en documentos hispanos posteriores: "Además consta que Sinfosio se vio obligado por la muchedumbre de la plebe a ordenar obispo a Dictino, respecto del cual san Ambrosio había decretado que por bien de paz quedara como presbítero, pero que no ascendiera a otro grado." (Tol. I, Copia de la sentencia definitiva sacada de las actas).

35. Para aludir a este punto, nada mejor que el primer artículo del primer concilio hispano: "Se estableció en el Concilio: El adulto que habiendo recibido la fe del bautismo de salvación acuda al templo de los ídolos para idolatrar y cometiere este crimen capital, por ser de la mayor maldad, decidimos que no reciba la comunión ni aún al fin de su vida." (*Elv.* 1). Las penas podían ser menos duras; en este caso se acortaba el plazo de la excomunión: "Tenemos a bien prohibir que los dueños, cuando ajustan las cuentas con sus renteros, anoten como recibido aquello que fue ofrecido a los ídolos. Si en el futuro contravinieren esta disposición, deben ser excluidos de la comunión durante un quinquenio". (*Elv.* 40).

36. En tiempos de San Cipriano ya se asocia explícitamente castigo con privación de la comunión: "Por otra parte ¿qué valdría el que los confesores de Cristo sufran la hediondez de una cárcel, si los que le negaron no pierden su cualidad de fieles? ¿A qué fin se ven atados con cadenas por el nombre del Señor,

Este tránsito por el derecho devuelve al feligrés una hostia no sólo alienada, sino densamente prescriptiva, atravesada por normas y amenazas diversas. Cada semana la ceremonia de la comunión le recuerda los riesgos de precipitarse fuera de los bordes de la ley: la eucaristía se convierte de esta forma en un instrumento que lo examina, que lo interroga, que vuelve al fiel contra sí mismo. A partir del siglo IV, la liturgia de la comunión se transforma en un verdadero operador del derecho.

El primer dato que se advierte a partir del análisis es que el dispositivo eucarístico cambia, transmuta: su organización obedece a un estado de fuerzas dadas³⁷. Si este orden se modifica, altera la cadena de conductas y disposiciones que hasta el momento la matriz venga generando. De esta manera, la perspectiva diacrónica refuerza contundentemente las ideas que antes explorábamos: las prácticas tienen, en efecto, una relación directa con la construcción de la entidad comunitaria.

Simultáneamente, el examen añade diversos aspectos interesantes. Al instituirse esta liturgia —como vimos— en evocadora de la nueva alianza que Cristo funda; genera significados y también significantes.

si los que rehusaron confesar a Dios no se ven privados de la comunión? ¿A qué viene el perder la vida gloriosamente en las cárceles, si los que abandonaron la fe no experimentan la enormidad de sus peligros y delitos. Si muestran excesiva impaciencia y tratan de conseguir la comunión con intolerable precipitación, en vano van a lanzar con palabras descaradas y sin freno reproches de quejas malévolas, impotentes contra la verdad, puesto que podría estar en su mano el conservar lo que ahora por una necesidad creada por ellos se ven forzados a solicitar. La fe, pues, que pudo confesar a Cristo, igualmente pudo ser mantenida por Cristo en la comunión.” (Moisés, Máximo y otros a san Cipr., *Epist.* 31, VIII, 1-2). En una carta propia, Cipriano describe formas de circulación de la información entre las diversas sedes episcopales: “Y si (obispos forasteros, presbíteros o diáconos) quisieren sacar copia de las cartas para llevarlas a los suyos, se les permita hacerlo. Con todo, he encargado al lector Saturo, nuestro hermano, que autorice la transcripción a todos los que lo deseen, para que, al reglamentar de algún modo provisionalmente la situación de las iglesias, vayamos todos acordes fielmente.” (*san Cipr., Epist.* 32, 2). A propósito de las funciones de la escritura, las observaciones de Michel de Certeau —aunque no referidas estrictamente a nuestro tema— son ampliamente clarificadoras: “A esta escritura que invade al espacio y capitaliza al tiempo, se le opone la palabra que no va lejos y que no retiene nada. Bajo el primer aspecto, no abandona el lugar de su producción. Dicho de otro modo, el significante no se puede separar del cuerpo individual o colectivo, no se lo puede exportar. La palabra es aquí cuerpo que significa. El enunciado no se separa ni del acto social de la enunciación, ni de la presencia que se da, se gasta o se pierde al nombrarla. Sólo hay escritura cuando el significante puede aislarse de la presencia (...). La escritura es en sí misma un cuerpo de verdad, por consiguiente puede aislarse del cuerpo eclesial o comunitario (...). La escritura designa a una operación conforme con un centro: las salidas y los envíos quedan bajo la dependencia del querer impersonal que ahí se desarrolla y al cual regresan”. DE CERTEAU, M., *La escritura de la Historia*, Universidad Iberoamericana. México, 1993. Pp. 212 y ss.

37. Talal Asad, para otro período, describe bien este elemento: “The point is not that force has no necessary place in monasteries. Of course it has. It is that force is a crucial element in a particular transformation of dispositions, not merely in the keeping of order.” ASAD, T. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press, Baltimore- Londres, 1993. Pp. 126.

En el siglo II los obispos acaparan con exclusividad el oficio de la ceremonia, lo que equivale a decir que son ellos quienes de aquí en más controlan la manipulación de los signos, por lo menos en ese ámbito específico. Este proceso resulta irreversible para la feligresía: incluso pierden la posibilidad (formal) de participar en la producción semiótica de manera directa en lo tocante a la celebración eucarística. En este espacio, sólo podrán generar creativamente significados a partir de signos articulados antes por los aparatos episcopales.

Cuando a partir del siglo IV las leyes escritas aparecen en el ámbito de la diócesis, este proceso cobra nuevo empuje. El derecho interviene activamente en el campo total de la producción de signos. Una serie de medidas puntuales acota el número de instancias de reunión permitidas: se prohíbe juntarse a las mujeres³⁸, congregarse espontáneamente a los fieles³⁹ escribir sin la visa de la autoridad⁴⁰. El derecho simplifica el campo comunicacional y lo centra en la figura del obispo: ahora no sólo la eucaristía, sino toda la producción de los signos, debe pasar por él.

Entendamos bien en qué consiste este nuevo orden. La prohibición legal de ciertas prácticas productoras de sentido no implica su desaparición inmediata, sino la desautorización de su ejercicio. El fiel de hecho las puede seguir realizando, pero esta actividad cae bajo el blanco certero de la pena y el castigo⁴¹.

Este nuevo estado de cosas se evidencia en dos niveles. En primer lugar, la capacidad de producción semiótica de los fieles se contrae de forma sustancial: las condiciones que antes veíamos restringidas al campo del ritual eucarístico se desparman ahora por el campo entero de los signos⁴². Con la reducción de los espacios dispersos de la producción semiótica, los fieles podían generar signos sólo a partir

38. "Se prohíbe que las mujeres velen en los cementerios, porque muchas veces bajo el pretexto de la oración se cometen muchos y muy graves delitos." (*Elv.* 35).

39. "Además se leyó: que nadie ayune en domingo en atención al día o por persuasión de otro, o por superstición, y en Cuaresma nadie falte a la iglesia. Ni se escondan en lo más apartado de su casa o de los montes aquellos que perseveran en estas creencias, sino que sigan el ejemplo de los obispos y no acudan a las haciendas ajenas, para celebrar reuniones. Todos los obispos dijeron: sea anatema quien ésto hiciere." (*Zar.* I, 2).

40. "Que las mujeres no se atrevan a escribir a los seglares en nombre propio, sino más bien en el de sus maridos. Y las que estén bautizadas, no reciban cartas de amistad de alguno, dirigidas a ellas solas". *Elv.*, 81).

"Aquellos a quienes se probare haber colocado en la iglesia libelos infamatorios, sean anatematizados." (*Elv.*, 52).

41. A manera de ejemplo: "Además se leyó - En los veintiún días que hay entre el 17 de diciembre hasta la Epifanía que es el 6 de enero, no se ausente nadie de la iglesia durante todo el día, ni se oculte en su casa, ni se marche a su hacienda, ni se dirija a los montes ni ande descalzo, sino que asista a la iglesia. Y los admitidos que no hicieren así, sean anatematizados para siempre. Todos los obispos dijeron: sea anatema." (*Zar.* I, 4).

42. Barthes describe el espacio de la lengua como un campo atravesado por conflictos y actos de apropiación: "(...) el error de esta ciencia (está hablando de la lingüística) consiste en hacernos creer que los mensajes se "intercambian" otra vez la ideología del intercambio- mientras que la realidad de la palabra reside precisamente en darse o retomarse, en resumen, en pedir." BARTHES, R., *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994, pp. 220.

del material elaborado con anterioridad en rituales controlados. Cuando al principio analizamos la lectura, ésto lo veíamos con claridad, los fieles de hecho conservaban un espacio de interpretación, pero siempre a posteriori de los signos recibidos.

El segundo efecto del repliegue semiótico es la inusitada dimensión que cobra ahora el ritual eucarístico. Este había sido siempre el nudo central de la liturgia porque remitía al acto de fundación; más junto a él, de manera simultánea, existía una población de dispositivos que contribuían diseminadamente al tejido grupal de la memoria. Las reuniones de lectura, las asambleas y otras prácticas descentralizadas eran instancias activas que conferían su sentido al pasado colectivo. La legislación reprimiendo aquellas prácticas, y medidas que conminan a los fieles a asistir a misa de manera obligatoria⁴³ trastocan conjuntamente este orden de cosas. Con ellas la ceremonia eucarística se convierte en el operador casi único de la memoria del grupo⁴⁴. De esta manera, los obispos manipulan casi todos los resortes que tejen y regeneran la tradición⁴⁵.

En suma el fiel, a partir del siglo IV, se reconocerá ocupando puestos nuevos, posiciones abiertas inéditamente. Con el derecho escrito se convierte en un creador de significados a partir de significantes finitos y ya dados. Trabajo de lector, o más bien de intérprete: el fiel se constituye en un intérprete de signos⁴⁶.

43. "De aquellos que entran en la iglesia y se descubre que nunca comulgan, sean avisados que si no comulgan reciban la penitencia, y si comulgan no se abstengan siempre; y si no hicieren caso, absténganse de la comunión". (*Tol. I, 13*).

"Si alguno no consumiere la Eucaristía recibida por el obispo, sea expulsado como sacrílego." (*Tol. I, 14*).

"Además se leyó: Si se probare que alguno no consumió en la iglesia la gracia de la Eucaristía que allí recibió, sea anatematizado para siempre. Todos los obispos dijeron: Así sea." (*Zar. I, 3*).

44. Es muy interesante el análisis que hace Finley de los mitos griegos: "La "tradición" no transmitía solamente el pasado, sino que lo creaba. Los bardos modelaron una mitología atemporal que a veces se asemeja a la historia y que fue ampliamente aceptada como tal por los griegos y por multitud de estudiosos modernos (con restricciones). A continuación advino una nueva fase, simbolizada por el consiguiente registro escrito de la épica y de otros documentos mitológicos (...). La segunda fase fue, pues, una en la que el interés por el distante e importante pretérito, si bien perfectamente vivo, se expresó en la retención y en la repetición de ese mapa mítico. Con la fijación por escrito de la épica advino la desaparición de los bardos como clase. A éstos los sustituyeron los rapsodas, hombres como el Ion al que Platón les dedicó un diálogo, y que también eran profesionales pero no creadores sino recitadores, esto es, actores. El intelecto creativo, como ya lo señalamos arriba, se volvió a campos por entero nuevos, a la poesía personal y contemporánea y a la filosofía." FINLEY, M., *Uso y abuso de la historia*, Crítica Grijalbo, Barcelona, 1977. Pp. 33 y ss.

45. Desde otra tradición historiográfica, Michel de Certeau también está de acuerdo con Finley en diferenciar la tradición de la operación propiamente historiográfica. Este autor define justamente a la tradición como "cuerpo vivido". DE CERTEAU, M., *op. cit.*, pp. 17. Finley paralelamente escribe: "Cuando Heródoto se encontraba en su acme, el pasado distante era algo vivo en las conciencias de los hombres, mucho más vivo que los siglos o las generaciones recientes: Edipo, Agamenón y Teseo eran más reales para un ateniense que no una figura anterior a esa época, con la excepción de Solón." FINLEY, M., *op. cit.*, pp. 15.

46. Prudencio escribe en estos versos dedicados a santa Inés: "Oh, virgen bienaventurada, oh nueva gloria, noble habitante de la ciudad celestial! Vuelve a nuestras inmundicias tu faz ornada con doble

Las franjas de lucha también se desplazan. Si lo que antes estaba en cuestión eran los ámbitos no controlados de producción de signos; a partir del derecho lo urticante será precisamente la interpretación⁴⁷. La actividad semiótica del fiel se reconstituye a este nivel, que devela sorpresivamente un gran potencial creativo. Aquí en este campo preciso, se rearmen las fuerzas: una para hacer uso del lugar, otra para domeñar y sujetar ese ejercicio.

Así, junto a las mutaciones de la liturgia eucarística, se registran transformaciones concomitantes en la conducta, en las posiciones, en los roles que constituía lo característico de la comunidad en cada momento. Las imágenes tradicionales que la historiografía ofrece remiten por el contrario a un estado estable y sólido —dato, célula, núcleo, etc.—: por lo que podemos observar, estas metáforas se ajustan mal a unas circunstancias más radicalmente móviles. Aquí se transforman los contenidos (jerarquía- feligresía), las distancias, y con ellas el campo mismo. Más que a una sustancia homogénea, podríamos considerar a la comunidad como un espacio de dispersiones, un haz de reglas en constante movimiento⁴⁹.

1.4. *La misa: conclusiones finales*

Cada vez más, los historiadores, sociólogos y antropólogos trabajan con la categoría de “dispositivo” o alguno de sus sinónimos cercanos, “habitus”, “programa”, etc. Esta herramienta puede resultar sin duda muy útil, pero debemos estar atentos a no sustancializarla; es decir, a no transformar al mismo dispositivo en una nueva esencia.

corona, a quien concedió el Omnipotente purificar el mismo lupanar. Yo quedaré purificado con el resplandor de tu rostro benigno si fortificas mis entrañas. Nada hay tan impuro que no te dignes visitar con con el contacto de tu pié”. (Prud., *Perist.*, XIV, 125- 134.).

47. “Tengan muy presente también los hermanos y coepiscopos nuestros que deben con toda diligencia esforzarse para que ninguno de los que han sido apartados de la comunión, ande reuniendo grupos en los domicilios de las mujeres y lean en ellos los apócrifos, no sea que estando en comunión con éstos se crea que son de un mismo sentir (*Tol.* I, Copia de la sentencia definitiva sacada de las actas.).

48. Barthes esboza en este punto una teoría de la lectura. Él escribe:“(…) la lectura, en suma, sería esa hemorragia permanente por la que la estructura (...) se escurriría, se abriría, se perdería, conforme a este aspecto a todo sistema lógico, que nada puede, en definitiva, cerrar; y dejaría intacto lo que es necesario llamar el movimiento del individuo y la historia: la lectura sería precisamente el lugar en donde la estructura se transtorna”. BARTHES, R., *op. cit.*, pp. 49.

49. En este sentido, encontramos que las afirmaciones que hace Deleuze, siguiendo a Foucault, para el caso específico de los enunciados, son pertinentes al estudio de este tipo de comunidades que venimos analizando. Deleuze, en efecto, afirma: “Así, pues, lo que “forma” a un grupo de enunciados son reglas de transformación o de variación, del mismo nivel, que concierten a la “familia” como tal en un medio de dispersión o de heterogeneidad, justo lo contrario de la homogeneidad.” DELEUZE, G., *Foucault*, Paidós, pp. 32. esto mismo, salvando las distancias que van del régimen del enunciado al de una formación histórica, es aplicable a la comunidad.

A mi criterio, éste es el riesgo de la antropología de Geertz⁵⁰, y de algunos párrafos de la sociología de Bordieu⁵¹. Aquí se termina fijando, sustantivando el dispositivo.

El programa es, desde mi punto de vista, un encuentro puntual entre instituciones y discursos, resultado, como vimos, de una lucha desigual entre fuerzas —jerarquías y fieles, en este caso. Las fuerzas recorren permanentemente todo el espesor de su espacio⁵². No es una invariable: constituye por el contrario el lugar donde se encuentra lo variable por excelencia (las fuerzas) y donde traman sus nuevos juegos y combinaciones. Tampoco es un esquema en donde el poder de los grupos dominantes se aplica mecánicamente a los dominados. Como hemos visto en el caso de la Eucaristía, el dispositivo alberga a ambos, en continua fricción. Con estos elementos estamos ya en condiciones de analizar la penitencia.

2. LA PENITENCIA

Hay acuerdo general en considerar a la penitencia como una disciplina eminentemente gestual que compromete al cuerpo en su conjunto⁵³. Este despliegue recar-

50. Fijémosnos cómo Geertz considera a la religión: "Para un antropólogo, la importancia de la religión está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo, y de las relaciones entre sí por un lado —su "modelo de" — y como fuente de disposiciones "mentales", no menos distintivas —su "modelo para" — por el otro. De estas funciones culturales derivan a su vez las funciones sociales y psicológicas. Los conceptos religiosos se extienden más allá de sus conceptos específicamente metafísicos para suministrar un marco de ideas generales dentro del cual dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, emocionales, morales. (...)". Más abajo, agrega: "Es un racimo de símbolos sagrados, entretreídos en una especie de todo ordenado, lo que forma un sistema religioso. Para quienes están integrados a él, semejante sistema religioso parece procurar genuino conocimiento, conocimiento de las condiciones esenciales en que la vida debe o necesita ser vivida." GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 116 y ss.

51. En la misma página, Bordieu señala que para superar la eterna discusión entre el subjetivismo y el objetivismo "es necesario volver a la práctica", o sea a la actividad; y cuando acto seguido define su concepto de habitus dice que es un "principio generador", un "organizador de prácticas". BORDIEU, P., *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 92.

52. "(...) las relaciones de fuerzas o de poder son sólo virtuales, potenciales, inestables, evanescentes, moleculares, y sólo definen posibilidades probabilidades de interacción, mientras no entren en un conjunto macroscópico capaz de dar una forma a su materia fluente y a su función difusa. Pero la actualización también es una integración, un conjunto de integraciones progresivas, primero locales, luego globales, o que tienden a ser globales, que efectúan una alineación, una homogeneización, una suma de relaciones de fuerzas: la ley como integración de los ilegalismos." DELEUZE, G., *op. cit.*, pp. 64.

53. Índice de esto es la descripción del estado penitencial que hace Justo Fernández Alonso, historiador español que pertenece a la Iglesia: "Terminada la satisfacción penitencial y obtenida la reconciliación, entraba de nuevo el penitente (...) en la comunión de la Iglesia. No obstante su vida no podía ser como la de un fiel cristiano ordinario que no hubiera estado sometido a la penitencia; sino que quedaba obligado a vivir una vida de ascetismo y mortificación hasta el fin de sus días (...). Como se desprende de un canon del Concilio VI de Toledo, seguirían llevando también tonsura y vistiendo el traje de los peniten-

gado del gesto oscurece a nuestro criterio otra actividad más sutil pero no menos importante: la intervención de la penitencia en el campo de los signos. En este apartado quisiéramos rescatar esta dimensión del ejercicio; y evaluar con nuevos instrumentos la gravitación de la penitencia sobre el conjunto de la realidad cristiana.

La idea básica que sostenemos es que la penitencia introduce en el ámbito de la *ekklesia* una concepción cristiana de la verdad en estado práctico. A través de algunos procedimientos específicos este dispositivo consigue asociar la emisión de la verdad a un estado de gracia, colocando de esta forma a Dios en el centro del lenguaje. Este punto será el que diferencie la verdad cristiana de las distintas formas de verdad tradicionales, constituyéndose así en un elemento de identificación fundamental entre los fieles.

En principio, y como sabemos, la penitencia constituye una práctica de carácter público y cotidiano⁵⁴ que se encuentra históricamente con sujetos ya convencidos de haber cometido una mala acción. Este convencimiento no es resultado del propio ejercicio penitencial, sino de otros previos⁵⁵. En cada experiencia individual, la conciencia de culpabilidad se vuelve elemento indispensable para el despliegue de la práctica⁵⁶.

tes, de modo que aún después de la reconciliación, constituirían una categoría especial entre los fieles." FERNÁNDEZ ALONSO, J., "La disciplina penitencial en la España romano-visigoda desde el punto de vista pastoral", *Hispania Sacra*, vol IV, Madrid, 1951.

54. En *De Poenitentia* Tertuliano, por ejemplo, hace estas recomendaciones a los catecúmenos entre los que quiere introducir la penitencia: "Quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agerunt; condoleat universum et ad remedium collaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum exoras. Aequae illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur." (Tert., *De poenitentia*, X, 5-6, MUSNIER, CH. (ed.), Sources chrétiennes n° 316, editorial du Cerf, París, 1984).

Ambrosio también escribe: "Iam tunc igitur Apostolus reddendum sacramentis iudicavit caelestibus si purgari se ipse vellet. Et bene ait *expurgate*; velut operibus enim quibusdam totius populi purgatur et plebis lacrimis abluitur qui orationibus et fletibus plebis redimitur a peccato et in homine mundatur interiore. Donavit enim Christus Ecclesiae suae ut unum per omnes redimeret, quae Domini Iesu meruit adventu ut per unus omnes redimerentur." (san Ambrosio, *De poenitentia*, Libro I, XV, 80. GRAYSON, R. (ed.), sources chrétiennes n° 179, Ed. du Cerf, París, 1971).

55. Ricoeur escribe: "(...) La conciencia de culpabilidad constituye una verdadera revolución en la experiencia del mal: lo que aparece en primer plano no es ya la realidad de una mancha, la violación objetiva de una prohibición, ni la venganza consiguiente a esa transgresión, sino el mal uso de la libertad, sentido en el fondo del alma como una disminución íntima del valor del yo. Esta es una revolución importante: ya que invierte las relaciones entre el castigo y la culpabilidad; en efecto, ésta no procede del castigo fulminado por la venganza, lo que realmente origina el castigo y lo que exige como cura y enmienda es esa disminución del valor de la existencia. De esa manera la culpabilidad engendrada en un principio por la conciencia del castigo, revoluciona luego esa misma conciencia de punición, invirtiendo totalmente su sentido: así la culpabilidad exige que el mismo castigo se convierta de expiación vindicativa en expiación educativa, o, para decirlo en una palabra, en enmienda." (RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 368).

56. A propósito de esto, Tertuliano escribe: "Ergo paenitentiae vita est, cum praepositur morti. Eam tu, peccator, mei similis —immo me mirmor: ego enim praestantiam in delictis meam agnosco—, ita

La penitencia fue introducida por Hermás hacia la segunda mitad del siglo II, cuando en su obra *Pastor* concede al pecador una última oportunidad de ser perdonado. Cincuenta años más tarde, Tertuliano intenta encuadrar estas prácticas en una ritualidad estable y homogénea. A esta serie de gestos prescritos les otorga globalmente el nombre de *exomologesis*⁵⁷.

Es importante observar que cada uno de los ritos que conforman la *exomologesis* tiene un arraigo muy profundo en la tradición grecolatina. El llanto —uno de los gestos que con más frecuencia se insiste en los textos penitenciales⁵⁸— absorbe lar-

inuade, ita amplexare, ut naufragus alicuius tabulae fidem. Haec te peccatorum fluctivus mersum prole-
vabit et in protum divinae clementiae protelabit.” (Tert., *De Poen.* IV, 2-3). Cipriano, por su parte, también hace hincapié en la actitud de sumisión, subrayando la necesidad del arrepentimiento: “Se arrepiente el que, con el precepto divino a la vista, manso, paciente y dócil a la dirección de los sacerdotes de Dios, gana méritos ante el Señor con su sumisión y buenas obras.” (San Cipr., *Epíst.* 19, 1). Los concilios ya no ponen el acento en el arrepentimiento individual como condición indispensable para ejercer la penitencia; porque dentro de su universo discursivo este ejercicio se convierte en una forma de castigo más. Lo que el derecho sí requiere es de cuerpos que acepten entrar en sus redes. Daremos un ejemplo de cómo la penitencia se inserta en el discurso jurídico: “Que si cometiere adulterio la mujer consagrada a Dios, haga penitencia durante diez años. Y si tomare marido no se la admitirá a la penitencia hasta que se haya separado del marido (...)” (*Tol.* I, 16). Ejemplos de este tipo están esparcidos a lo largo de todo el concilio.

57. Tertuliano escribe: “Huius igitur paenitentiae secundae et unius quanto in arto negotium est, tanto operosior probation, ut non conscientia sola praefatur, sed aliquo etiam actu administratur. Is actus, quis magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum nostrum Domino confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur. Itaque exomologesis posternandi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae inlicem, de ipso quoque habitu atque victu. Mandat sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum maeroribus deicere, illa quae peccant tristi tractatione multare, ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet, sed animae causa; plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, presbyteris aduolui, aris Dei adfenculari, omnibus fratribus legationem derecationis suae iniungere.” (Tert., *De Poen.* IX, 1-4). En el ámbito español, Paciano de Barcelona también utiliza el término *exomologesis* para referirse y describir los ritos penitenciales: “Esse scalpellum propheticum: *Convertimini, inquit, ad Dominum vestrum, simulque ieiunio et fletu et planctu et scindite corda vestra.* Nolite hanc secturam timere, dulcissimi. Sustinuit illam David, iacuit in cinere sordenti, sacco insuper horrente deformis. Ille quondam gemmis adsuetus et purpuris textit in ieiunio animam suam. Cui maria, cui silvae, cui flumina serviebant, promissasque divitias terra parturiens, madidus lacrimis consumpsit oculos illos quibus gloriam Dei viderat. Infelicem se miserumque confessus est pater Mariae. Iudaei etiam dominator imperii, rex ille babylo-nius, exomologesin desertus operatur et septuenni squalore decoquitur. Leonum in illo iubas in pexa caesaries et barbarum horror exsuperat et longe incuruis unguibus manus horrentes aquilas mentiuntur, cum faenum in morem bovis ederet pallentium ruminator herbarum. Haec tamen illum Deo poena commendat et in sua quondam regna restituit.” (Paciano de Barcelona, “Sermo de paenitentibus” IX, 3-6, en *Ecrits*, GRANADO, C., y otros (ed.), Sources Chretiennes n^o 410, editorial du Cerf, París, 1995.)

58. San Cipriano, por ejemplo, exhorta a los fieles de esta manera: “¡Cuánto más el único y verdadero padre bueno, misericordioso y tierno, aún más, la misma bondad, misericordia y ternura, se alegrará con el arrepentimiento de sus hijos y ya no amenazará con su cólera a los arrepentidos, ni con sus castigos a los que lloran y lamentan su pecado, sino que más bien les promete su perdón y clemencia. Por eso el Señor

guísimas descripciones en el discurso del mito y la epopeya. Igualmente podemos detectar allí referencias a otros ritos pautados por la penitencia: el caso genuflexión, que cita Tertuliano, ya está aludido en La Odisea; así, como el reposo en sacos de ceniza. El ejercicio de la exomologesis reúne en una sola trama, como vemos, gestos ampliamente conocidos por todos los presentes.

Dispuestos en este nuevo espacio, los viejos ritos comparten un punto en común: todos ellos connotan negativamente. El penitente que debe cumplirlos se humilla a través de ellos delante de sus antiguos pares. Estas pruebas lo convierten en una especie de atleta al revés, y lo constituyen en la contracara del mártir⁵⁹.

A los gestos descritos, se agregan otros que tienen más que ver con la palabra. Sabemos que al penitente le está prohibido dar testimonio público. Personas cercanas deben sustituirlo en la función⁶⁰. Este imperativo, como los otros, también connota negativamente, porque la inhibición del testimonio resulta infamante para un hombre libre. En las fuentes, el penitente aparece considerado en suma como un semivivo⁶¹.

llama en el Evangelio a los que lloran, dichosos (cf. *Mt.* 5, 5), porque el que llora atrae la compasión; el que es obstinado y soberbio, se acumula la ira y el castigo del juicio futuro." (San Cipr., *Epíst.* 55, XXIII, 1-3).

Ambrosio, por su parte escribe: "Sed qui culpam exaggeraverit, exaggeret etiam paenitentiam, maiora enim crimina maioribus abluuntur fletibus". (san Ambr. *De poen.*, Libro I, III, 10).

59. El mártir es quien expone su cuerpo a las pruebas, y como recompensa, obtiene la salvación eterna. El penitente también expone su cuerpo; pero para recuperar lo que una vez había poseído y a causa del pecado, dilapidó: "Una cosa es no salir el encarcelado de allí hasta no pagar el último cuadrante de la deuda (cf. *Mt.* 5, 26) y otra recibir sin demora el premio de la fe y del calor; una purificarse de los pecados por el martirio; una es, por fin, estar pendiente en el día del juicio de la sentencia del Señor, y otra ser coronado en seguida por el Señor." (*Cipr., Epíst.* 55, XX, 3). San Ambrosio, a su turno, utiliza explícitamente la comparación entre el atleta y el pecador: "Tolle luctatori coronam, lentus iacebit in stadio. Tolle piscatori captionis efficaciam, desinit iactare retia" (san Ambrosio, *De Poen.*, libro II, III, 16).

60. Las personas que generalmente se hacen cargo de hablar por el penitente son sus parientes o amigos cercanos: (un fiel se dirige a un confesor) "Por eso os pido que condescendáis a mi deseo y os condoláis conmigo por la muerte de una hermana, que ha caído para Cristo en esta tormenta. Sacrificó, en efecto, se irritó a nuestro Señor, lo que nos parece manifiesto. Por tal conducta lloro día y noche en medio de las alegrías de Pascua. He pasado días derramando abundantes lágrimas con cilicio y ceniza, y los paso así hasta que vengan en ayuda de tan abominable naufragio la gracia de Nuestro Señor Jesucristo y la piedad de mis señores que fueron ya coronados, cuya intercesión solicitaré. He recordado, pues, tu anterior afecto, con motivo de que, teniendo compasión de todos, la tengas de nuestras hermanas, que conocéis bien, quiero decir, de Numeria y Cándida; debemos estar vigilantes sobre su caída porque nos miran como hermanos. Creo que Cristo, en atención a su penitencia y a los servicios que prestan a nuestros colegas desterrados, que vinieron de ahí, y quienes os contaron por sí mismos sus obras, creo que Cristo les perdonará, si vosotros, sus mártires, intercedéis." (San Cipr., *Epíst.*, 21, II, 1-2).

61. Cipriano escribe, en relación a los penitentes: "Y no creamos que están muertos, sin más bien semivivos, los que hemos heridos por la terrible persecución; si éstos hubiesen muerto del todo, nunca valdrían de entre ellos después ni confesores ni mártires". (San Cipr., *Epíst.* 55, 3). En Ambrosio volvemos a encontrar un pensamiento semejante: "Cognovi quosdam in paenitentia sulcase vultum lacrimis, exarasse

El conjunto de ritos que acabamos de ver, así como sus modalidades, demarcan un espacio dentro del cual se siguen generando signos. En efecto, la dominancia del gesto, la delegación de la palabra, llanto, cenizas y genuflexión constituyen la trama compleja en donde se van a articular los significantes y significados que el penitente produzca⁶². Dispuestos de ese modo, los mecanismos interrumpen con su carga negativa toda posibilidad de formar verdad. La penitencia produce, en suma, unos signos con sentido pero totalmente incapaces de constituirse en saber.

Este resultado semiótico inconsistente tendrá poderosa influencia en el campo de los signos. Su actividad no va a quedar encerrada en la mera individualidad del penitente: por el contrario, la disciplina se encargara de esparcir esa energía en el ámbito comunitario, ya que, como dijimos, constituye un ejercicio público de presencia cotidiana. La aparición de esta palabra errante, creada y expuesta por la penitencia, en el escenario mismo del lenguaje: constituirá el medio cotidiano a través del cual el Dios cristiano se instituye como referencia semiótica. Generando y dispersando una voz sin verdad, la penitencia consigue presentar a Dios como la protección que frena el deslizamiento incontenible de la palabra. En efecto, ésta sólo se fija, sólo se asienta, cultivando una buena relación con Dios⁶³.

La penitencia, en suma, procediendo pública y regularmente, instala a Dios en el centro del lenguaje. Es este aspecto del ejercicio penitencial el que quedaba opacado en la historiografía bajo la evidencia todopoderosa del trabajo sobre el cuerpo.

La irrupción de Dios en el corazón de los signos, sin embargo, exagera otras cuestiones en el proceso de producción de la verdad cristiana. La principal de estas cuestiones es dirimir cuáles son los modos de acceso a Dios, fuente de verdad; y en estrecha correspondencia con esto, quiénes estarán facultados para hacerlo. Este gran debate se constituirá, como no podría ser de otra manera, alrededor de la práctica de la penitencia pública⁶⁴.

continuis fletibus genas, stravisse corpus suum calcandum omnibus, ieiuno ore semper et pallido mortis speciem spiranti in corpore praetulisse." (san Ambrosio, *De poen.*, Libro I, XVI, 91).

62. La queja constituye, en este sentido, el ejemplo paradigmático. Unos obispos escriben a Cipriano la siguiente carta: "Es preciso, por tanto, lavar las manos, manchadas con sacrílego sacrificio, con obras buenas, y la boca profanada con alimentos nefandos debe purificarse con palabras que muestren verdadero arrepentimiento, y allá en lo íntimo del corazón se ha de renovar y plantar de nuevo un alma fiel. Deben escucharse los continuos gemidos de los penitentes y que de sus ojos corran abundantes lágrimas de una nueva fidelidad (...)" (Moisés, Máximo y otros a san Cidr., *Epíst.* 31, VII, 1).

63. "Domino enim cognito, ultro spiritus a suo auctore respectus emergit ad notitiam veritatis, et admissus ad dominica praecepta, ex ipsis statim eruditur id peccato deputandum, a quo Deus arceat: quoniam, cum Deum grande quid boni constet esse, utique bono nisi malum non displiceret, quod inter contraria sibi nulla amicitia est". (Tert., *De Poen.*, III, 2).

64. "Deux faits ont amené les communautés chrétiennes a préciser leur position en matière pénitentielle: la controverse montaniste, d'une part (a propos de la réconciliation des pechés d'adultere et de fornication); de l'autre, la querelle concernant les apostats de la persécution de Dèce (250) et de celle de Valérien (257). Deux hommes, Tertullien (mort après 220) et l'évêque Cyprien (mort 258), dont les écrits resument ces controverses, ont contribué à l'élaboration d'une doctrine pénitentielle". VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Ed. Du Cerf., Paris, 1966, pp. 13.

Los dos exponentes principales de la pugna hermenéutica son, para este período, Tertuliano y Cipriano. El primero va a sostener fundamentalmente que el contacto directo con Dios es posible para cualquier individuo iniciado que empeñe en ello sus mejores esfuerzos⁶⁵. Cipriano, por el contrario, considerará que este acercamiento constituye un privilegio exclusivo del cargo episcopal⁶⁶. Finalmente, los Concilios darán por sentado la posición de Cipriano y tratarán de clausurar presurosamente el debate⁶⁷. Aunque, como venimos viendo, la penitencia esté introduciendo el elemento esencial sobre el cual se apoya la verdad cristiana, ella no conseguirá controlar la cantidad de cuestiones que ahora desata. La verdad cristiana, de este modo, no se fosiliza en los aspectos de la penitencia: sino que se abre hacia un nuevo horizonte de historicidad.

El dispositivo penitencial, en síntesis, resultó un componente muy importante en la construcción de la identidad cristiana. Con su trabajo incansable forjó un instrumento central para la formación de una conciencia de pertenencia a una entidad

65. "(...) Dominum, simul cognoveris, timeas. simul inspexeris, reverearis. (...) Lavacrum illud obsignatio est fidei, quae fidei a paenitentiae fide incipitur et commendatur". (Tert., *De paen.*, VI, II 14-15).

En sus escritos montanistas Tertuliano radicaliza esta postura, cuestionando directamente las pretensiones exclusivistas de los obispos: "Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem. Quod si disciplinae solius officia sortitus est, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea virtute cuius est indulgere?" (Tert., *De Pudicitia*, XXI, 5-6; MUSNIER, C., (ed.), editorial du Cerf, París 1993).

66. "Y no se imaginen que hay (para los pecadores) posibilidad de vida y salvación, si no se sometieren a los obispos y sacerdotes, puesto que en el Deuteronomio dice el Señor Dios: *Todo el que se ensorbeciere hasta no obedecer al sacerdote o al juez, quienquiera que fuere éste a la sazón será condenado a muerte, y todo el pueblo al escucharlo tendrá temor, y no orarán en adelante impiamente*". (Deut., 17, 1222) Dios impuso pena de muerte para los que no se sometieren a sus sacerdotes y señaló tiempo del juicio para los desobedientes. Mas en aquel tiempo por cierto se mataba con la espada, cuando aún existía la circuncisión carnal; ahora empero, desde que empezó la circuncisión espiritual para los fieles servidores de Dios, se mata a los soberbios y contumaces con la espada espiritual, arrojándolos de la Iglesia. Fuera de esta, no pueden tener vida, puesto que la casa de Dios es única y fuera de la Iglesia no hay salvación para nadie". (san Cipr., *Epist.* 4, IV, 2-3).

67. Paciano, por su parte, considerará que el perdón de los pecados es un componente natural de sus funciones episcopales: "Vos tamen, delictissimi, a Domino mementote positum: Argue sapientem et amabit te; argue stultum et odio te habebit. Et iterum: Ego quos diligo, redarguo et castigo. Atque ideo ad blandam huius mei operis ac sollicitam diligentiam et secundum Domini voluntatem a me ipso fratre vestro ac sacerdote susceptam, amorem potius credite quam rigorem, sequendo amabiliter, non pertinaciter repugnando". (Pac., *Sermo.*, II, 1). Sin embargo, como sabemos, hacia fin de siglo el debate persiste y entre el 384 y el 394 Ambrosio se ve obligado a refutar la posición novacianista en un tratado que denominó *De Paenitentia*: (se refiere a los novacianos) "Sed aiunt se Domino deferre reverentiam, cui soli remittendorum criminum potestatem reservent. Immo nulli maiorem iniuriam faciunt quam qui eius volunt mandata rescindere, commissum munus refundere. Nam cum ipse in Evangelio suo dixerit Dominus Iesus: Accipite Spiritum Sanctum, et cui remisistis peccata, remittuntur ei, et quorum detinueritis, detenta erunt (...)". (san Amb., *De poen.*, Libro I, II, 6).

específica: la particular concepción de verdad que la penitencia contribuyó a armar se convirtió en un elemento identificatorio insoslayable para los cristianos.

Romanos y cristianos, utilizando una misma masa de palabras, se adherirán a posiciones acerca de la verdad muy dispares. En esta toma distintiva del lenguaje, la penitencia guardará un rol, como acabamos de ver, fundante.

3. CONCLUSIONES FINALES

Lejos de ser una realidad originaria con una identidad axiomática y conferida, la comunidad constituye un haz de formas en continua actividad que fabrica su propio perfil delimitando un campo en el mundo de las representaciones dadas. Manuel Sotomayor tiene una intuición de esto, cuando en un artículo más reciente escribe: "Al tratar del binomio mundo romano— cristianismo, creo que es muy importante adquirir o mantener viva la conciencia de que lo que estudiamos en su confrontación con el mundo romano no cristiano no es ningún cristianismo etéreo o informe, metahistórico y ultracultural, ni tampoco el cristianismo con mayúscula, o la iglesia igualmente con mayúscula; sino el cristianismo de los mismos romanos que lo aceptan y lo reformulan partiendo, como es natural, de sus propios presupuestos culturales"⁶⁸. Pero en su intención de devolver al cristianismo al sustrato grecorromano en donde originalmente se inscribía, olvida delimitar en qué punto residió, dentro del nuevo esquema interpretativo, la especificidad cristiana⁶⁹.

En los momentos de persecución martirial, que surcan implacables todo el período estudiado, los conflictos entre ambos sistemas de referencia estallan. El campo tradicional de representaciones, enervado por la irrupción de una verdad con pretensiones hegemónicas, reacciona enfrentándose cara a cara con ella. Los martirios nos muestran un cruce de miradas e impresiones desde el interior al exterior del campo y desde el exterior al interior del mismo. La identidad se construye, en rigor, en estos encuentros chispeantes de percepciones y vivencias.

68. SOTOMAYOR, M. "Romanos pero cristianos: A propósito de algunos cánones del concilio de Elvira". *Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía: cristianismo y aculturación en el Imperio Romano*. Universidad de Murcia. Murcia, 1990, pp. 15.

69. "Romanos paganos y romanos cristianos no forman dos sociedades distintas ni dos culturas adecuadamente diferentes". SOTOMAYOR, M., Op. cit., pp. 15.