

A: EN EL PUNTO DE PARTIDA

Los estudios previos a nuestra investigación, cómo han contribuido a la definición de un marco histórico de discusión en el que situar la obra de Gregorio Bético, (y cómo esta obra podría contribuir y contribuirá aún a hacer más comprensible dicho marco histórico)

1. LA BÉTICA ROMANA. LÍMITES

Augusto dividió Hispania en tres nuevas provincias: Bética, Lusitania y Tarraconense. La Bética tenía como límite el río Guadiana a sus lados oeste y norte, y conservaba para el noreste los antiguos límites de la Citerior. Una parte de su territorio (Castulo, Tugi y Acci) fue asignado a la Tarraconense. Con la llegada al poder de Diocleciano Augusto asistimos a otra reforma importante en el terreno de la administración provincial entre 284 y 288 d. C. Hispania aparece como una diócesis (*diocesis Hispaniarum*) contando con seis provincias: *Baetica, Lusitania, Carthaginiensis, Callaecia, Tarraconensis* y *Mauritania Tingitana*. *Mauritania Tingitana* quedaba vinculada a Hispania para, caso de posibles dificultades, pudiera prestársele ayuda y abastecimiento desde Hispania. En principio las islas Baleares quedaron integradas dentro de la *Carthaginiensis*, para constituir más adelante (365-385 d. C.) una provincia aparte dentro de la *diocesis Hispaniarum*. En el 385, la diócesis de Hispania quedó integrada en la prefectura de las Galias¹⁴¹.

141 ALBERTINI, E., *Les divisions administratives de l'Espagne Romaine*, París 1923; ARNOLD, W. T., *The Roman System of Provincial Administration*, Roma 1968; BLÁZQUEZ, J. M^a. & TOVAR, A., *Historia de la España Romana*, Madrid 1975; MANGAS, J., «Hispania durante el Imperio (de Augusto a Diocleciano)», 287 y ss. en TUÑÓN DE LARA, M. (coord.), *Historia de España I. Introducción, primeras culturas e Hispania Romana*, Barcelona, 1983; SAYAS ABENGOECHEA, J. J., «El bajo Imperio» en TUÑÓN DE LARA, M. (coord.), *Historia de España II. Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, Barcelona, 1982, sobre todo 44-45;

2. GRUPOS RELIGIOSOS QUE CONVIVIERON EN LA BÉTICA: PAGANOS, JUDÍOS Y CRISTIANOS

En la Bética romana podemos observar la coincidencia del culto oficial romano, y los «restos» mal conocidos de la religión indígena junto con la pervivencia del mundo púnico, la tradición judía y el naciente cristianismo. El culto a Isis en la Bética está documentado con seguridad en los siglos I y III d. C., registrándose para el siglo IV lo que parece la destrucción de los santuarios isíacos, quizá no tanto debido a una acción de castigo cristiana, cuanto por su escasa implantación y su vinculación al poder imperial, en tanto que la población indígena estaría apartada de la iniciación misteriosa¹⁴². Ya en el siglo III conocemos uno de los primeros episodios de enfrentamiento entre paganismo y cristianismo, protagonizados por las santas Justa y Rufina de Híspalis, que fueron encarceladas por el gobernador Diogeniano ante su negativa de rendir culto a la imagen de Salambó-Afrodita durante la celebración de las fiestas de Adonis, que eran de carácter procesional y multitudinario. Mientras tanto, el templo de Melkart aún seguía en pie y recibiendo culto¹⁴³. No obstante, el territorio de la Península Ibérica, y la Bética en particular, se cristianizó paulatinamente a juzgar por los testimonios literarios y arqueológicos de los que disponemos, si bien el paganismo no llega a ver su existencia puesta en peligro de manera inmediata¹⁴⁴. Es posible hablar de una presencia cierta del cristianismo en Hispania ya antes de la paz de la Iglesia del 313¹⁴⁵. Indicios significativos (ya de época constantiniana o teodosiana) encontramos en la Tarraconense y Cartaginense, los hallazgos arqueológicos paleocristianos de La Alberca en Murcia, junto con los de Centcelles en Tarragona y los de Puebla-nueva en Toledo constituyen, según se ha dicho, «los tres ejemplos más evidentes de la cristianización de la aristocracia rural»¹⁴⁶. En el perfil social del cristianismo bético no faltaban elementos populares que eran su base principal, pero parece cierto que para los primeros años del siglo IV, la nueva religión también «había penetrado en el grupo de grandes *possessores* béticos»¹⁴⁷. De esta manera se había unido en la Bética la aristocracia con el poder eclesiástico,

para el arco cronológico que nos ocupa, crucial como momento de cambio histórico, *vid.* GONZÁLEZ BLANCO, A., (ed.), *Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir. Perspectivas de la historia de Murcia entre los siglos III-VIII*, número monográfico de *Antig. Crist.* II, Murcia 1985; a destacar de GONZÁLEZ BLANCO, A., «La historia del S. E. peninsular entre los siglos III-VIII d. C. (Fuentes literarias, problemas y sugerencias), *ibid.* 53-80; y de GUILLÉN PÉREZ, G., & GONZÁLEZ BLANCO, A., «Perspectivas de la geografía eclesiástica antigua del S.E. peninsular», *ibid.*, 107-118.

142 Según ha propuesto ALVAR, J., «Marginalidad e integración en los cultos misteriosos», en GASCÓ, F., & ALVAR, J., (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla 1991, 71-90; también de ALVAR, J., «El culto y la sociedad: Isis y en la Bética» en GONZÁLEZ ROMÁN, C. (Ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada 1994, 9-28, remitimos a la bibliografía citada por este autor, el tema es más complejo, y no podemos detenemos en él.

143 BLÁZQUEZ, J. M^a., *España Romana*, Madrid 1996, en concreto el capítulo XXIV «La Bética en el Bajo Imperio», 415-448, en especial pp. 425-429, con bibliografía.

144 GARCÍA MORENO, L., «La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la antigüedad tardía», *AEA* 50-51, 1977-1978, 311-321, con bibliografía; FERNÁNDEZ, G., «Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía», *ibid.* 54, 1981, 141-150.

145 GONZÁLEZ BLANCO, A., «El cristianismo en la Hispania Preconstantiniana. Ensayo de Interpretación sociológica», *AnMurcia*, XI 3-4, 1981-1982, 27-68.

146 PALOL, P. de, «La cristianización de la aristocracia romana hispánica», *Pirenae* 1978, 282-300, concretamente p. 289.

147 PADILLA MONGE, A., *La provincia romana de la Bética (253-422)*, Écija 1989, p. 97.

favorecido por las exenciones fiscales bajo el Imperio cristiano¹⁴⁸. En los años siguientes a la paz de la Iglesia, el cristianismo, (que hacía tiempo había empezado el proceso de acuñar una nueva imagen del mundo, de la historia y hasta del idioma), estrecha sus lazos con el poder imperial y puede al fin propiciar, entre otras cosas, una política arquitectónica acorde con su nueva situación. Esto es un síntoma general en el Imperio Romano¹⁴⁹. La situación tiene su correlato en la península Ibérica. Es interesante el estudio de la información procedente de las grandes propiedades hispanorromanas. Aparte de los mausoleos ya citados de La Alberca, Pueblanueva y Centcelles, podemos destacar el *martyrium* de la Cocosa y los templos edificados en las grandes *uillae* como son la basílica de Torre de Palma, la basílica de Braga o el templete de Odrinhas¹⁵⁰. El cristianismo empieza a hacerse notar en las artes, señal inequívoca de patronos conversos con poder adquisitivo que pueden importar obras escultóricas de talleres romanos con temática cristiana, al principio centradas en la idea de salvación del alma, pero ya en la segunda mitad del siglo IV, con la Iglesia triunfante, se desarrolla una iconografía centrada en la Pasión y en la *Traditio Legis*¹⁵¹. En el caso concreto de la Bética, se puede demostrar la existencia de una comunidad cristiana en Itálica a fines del siglo IV a partir de dos laudas sepulcrales, mientras que la comunidad cristiana de Córdoba podía permitirse importar de Roma sarcófagos que han sido datados de época constantiniana, como el ejemplar de Los Palacios en Sevilla o el de Martos en Jaén, que junto con el sarcófago hallado en Cádiz, con la temática de los jóvenes hebreos en el horno de Babilonia (tema que no es desconocido en la homilética gregoriana), constituye el ejemplo más notable de la nueva estatuaria cristiana en Hispania. La Bética no se limitó a importar sarcófagos de Roma, sino que tenía también su propio taller (lo que hace pensar en una demanda de cierta importancia), taller del que se han documentado piezas en Écija, Barba Singilia y Alcaudete en Jaén. Si no puede afirmarse una cristianización de la Península Ibérica rápida, al menos parece que la cristianización de la Bética podría ser relativamente alta en la primera mitad del siglo IV, a juzgar por la elección de Iliberri como sede, para el primer concilio documentado de la Iglesia hispana¹⁵².

3. LA PATRIA DE GREGORIO DE ELBIRA: EL MUNICIPIO *FLORENTINUM ILIBERRITANUM*¹⁵³

Principalmente a partir de documentos epigráficos se ha podido determinar que el municipio iliberritano presentaba una movilidad social importante y una actividad económica destacada. Es posible distinguir a relevantes familias terratenientes, senatoriales y ecuestres, ocupar los puestos más importantes de la comunidad municipal y además proyectarse fuera del municipio

148 PADILLA MONGE, A., *op. cit.*, p. 98.

149 KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid 1988, pp. 43-107.

150 PALOL, P. de, *Arte paleocristiano en España*, Barcelona 1969, en especial el capítulo II «Arquitectura y mosaico del siglo IV» pp. 46 y ss.

151 PALOL, P., *op. cit.*, capítulo III «Escultura funeraria del siglo IV: importaciones de Roma», pp. 86 y ss. También hay que tener en cuenta los fragmentos de sarcófagos con temática bíblica que han aparecido en Murica, vid. SOTOMAYOR MURO, M., «Sarcófagos paleocristianos en Murcia y zonas limítrofes», *Antig. Crist.* V, Murcia, 1990, 165-184.

152 BLÁZQUEZ, J. M^a., *loc. cit.*, 429-434, del concilio de Iliberri vamos a hablar más adelante.

153 En lo referente al nombre de Iliberis, Plinio en *Historia Naturalis* 3,10 escribe *Iliberri*; igual lectura se recoge en *CIL* II 2070, 2077, 1572. Ptolomeo 2, 4, 11 dice *Illiberis*; San Jerónimo escribe en *De uiris illustribus* 105 *Eliberi*; en época tardía *Elbira*.

iliberritano, hacia la propia Roma, principalmente en los años del siglo II d. C. Sus actividades económicas agrícolas, industriales y comerciales (donde se cobraba el impuesto denominado *portorium*) también han quedado documentadas. Esta prosperidad comenzaría a resentirse en el siglo III, coincidiendo con lo que parece un retraimiento general de la vida económica y ciudadana que vendría a desembocar en el Bajo Imperio Romano¹⁵⁴.

3.1. El cristianismo en Elbira

El obispado de Elbira, sede de san Gregorio, debió ser de pronta cristianización. En los primeros años del siglo IV sirvió de sede al primer concilio de la Iglesia Hispana, en el que podemos observar la tendencia del cristianismo a la diferenciación de una realidad social todavía muy pagana y en la que parece haber una presencia no desdeñable de elementos judíos, que aún harían acto de presencia, como elemento polémico, en la homilética gregoriana. La imagen que da el concilio, pese a las disposiciones aparentemente segregacionistas, es el de un espacio común donde judíos, paganos y cristianos conviven estrechamente.

Todos los firmantes de este concilio eran hispanos y principalmente de la Bética, más cercana a la sede del concilio y puede que más cristianizada que las zonas del interior de la Península Ibérica. Los representantes (obispos y cargos inferiores) provenían de *Acci, Corduba, Hispalis, Tucci, Epagra, Castulo, Mentesa, la propia Iliberri, Ursi, Emerita Augusta, Caesar Augusta, Legio VII Gemina, Toletum, Fliblaria o Fibularia, Ossonoba, Eborra, Eliocroca, Basti, Malaca, Epora, Urso, Illiturgi, Carbala, Astigi, Ategua, Acinipo, Lauro, Barba, Egabrum, Iune o Aiune, Segalvinia, Ulia, Drona, Baria, Solia, Ossigi y Carthago Noua*. Destaca entre los obispos la presencia de Osio de Córdoba, que será uno de los principales protagonistas de las agitadas aguas del siglo IV, y según algunas fuentes, futuro rival del antiarriano Gregorio de Elbira, en el contexto de la lucha entre trinitarios y subordinacionistas que se desarrolló en todo el Imperio con su repercusión en la Península Ibérica. Sobre el concilio de Elbira se han derramado multitud de discusiones y de consideraciones¹⁵⁵.

154 PASTOR MUÑOZ, M., «Aspectos sociales y económicos de *Municipium Florentinum Iliberritanum*» AEA 56, Madrid, 1983, 151-167.

155 El estado de la cuestión sobre el concilio de Elbira es enorme, VERMÚDEZ DE PEDROSA, F., *Historia Eclesiástica de Granada*, Granada 1638; FLÓREZ, E., *España Sagrada* XII, Madrid 1776; LA FUENTE ALCÁNTARA, M., *Historia de Granada*, Granada 1843; HEFELE, C. J., «Über den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der Alten Christen», *Theological Quarterly* 20, 1841, 375-446; *id.*, *Conciliengeschichte*, Freiburg 1873; DALE, W.W., *The Synod of Elbira*, London 1882; DUCHESNE, L., «Le Concile d'Elvire et les *Flamines* chrétiens», *Melanges Renier*, París 1887, 159-174; DE BERLANGA, R., «Iliberis. Examen de los documentos históricos y genuinos iliberritanos», *Homenaje a Menéndez Pelayo* II, Madrid 1889, 693-756; LAUCHERT, F., *Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien nebst den apostolischen Kanonen*, Freiburg 1896; GÓMEZ MORENO, M., «De Iliberi a Granada», *BRAH* 46, Madrid 1905, 44-61; HARNACK, R., *Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1906; HEFELE, C. J., & LECLERQ, H., *Histoire des Conciles*. Vol. I. París, 1907, 212-264; GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1929; KOCH, H., «Die Zeit des Konzils von Elvira» *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1916, p. 61; KATZ, S., *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass.), 1937; GONZÁLEZ RIVAS, S., «Los castigos penitenciales del concilio de Elvira», *Gregorianum* 5, 22, 1941, 191-214; GONZÁLEZ, S., «La disciplina penitencial de la iglesia española en el siglo IV», *RET*, 1940-1941, 339-360; *id.* *La penitencia en la primitiva iglesia española. Estudio histórico, dogmático y canónico de la penitencia en la iglesia española, desde sus orígenes hasta los primeros tiempos de la invasión musulmana*, Salamanca 1950, *passim*; ALMECH, F.I., *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*, Roma 1953; VIVES, J., *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Vol. I, Madrid, 1953, 1-15; LOMBARDÍA, P.,

Se han sembrado dudas acerca de su propia naturaleza de concilio, y hasta se apuntó que podría tratarse sólo de una colección de cánones, dado su elevado número, sobre problemas que se plantearán más adelantado el siglo IV¹⁵⁶; sin embargo no parecen existir motivos para dudar de la efectiva existencia del concilio, así como de que se discutieran preocupaciones disciplinares «que después irán siendo tratadas a lo largo del mismo siglo en concilios de otras iglesias»¹⁵⁷. Es de señalar su importancia para conocer los problemas y realidades cotidianas que conformaban el vivir diario del cristianismo provincial y municipal en aquella época. El texto del concilio nos ofrece un fresco de la sociedad iliberritana y los problemas con que se enfrentaban los cristianos, quienes debían estar en constante guardia para preservar la pureza de su fe y salvaguardar un ideal de moral que ya empieza a parecer estricto. La fecha de celebración del concilio es todavía hipotética. Thouvenot lo ubica en los primeros años del siglo IV, bajo el gobierno del tetrarca Constancio Cloro, benéfico para los cristianos¹⁵⁸. Pero ésta no ha sido la única opinión al respecto ya que la datación exacta del concilio iliberritano ha sido objeto de una amplia discusión, porque no figuran en las actas datos cronológicos significativos y como afirma Sotomayor: «No es indiferente que su celebración se sitúe inmediatamente antes de la persecución de Diocleciano, inmediatamente después de ella o a raíz del edicto de Milán del 313»¹⁵⁹. Tenemos como indicios cronológicos la fecha del inicio del episcopado de Osio de Córdoba (el año 294) y la celebración del concilio de Arlés (el año 314) entre cuyos asistentes había participantes del concilio iliberritano, y algunos de sus cánones habían sido redactados bajo la influencia del concilio iliberritano¹⁶⁰. Se ha argumentado que el concilio podría haberse celebrado entre 306 y 314, después de las persecuciones¹⁶¹, pero el hecho de que el ambiente que presenta el concilio es el de cristianos y paganos tan entremezclados como para hacer

«Los matrimonios mixtos en el Concilio de Elvira (a.303?)», *AHDE* XXIV, 1954, 543-558; RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia* I, Madrid 1955, 829-862; CUSTODIO VEGA, A. C., *España Sagrada* LIV, Madrid 1961; VEGA, A. C., *España Sagrada* 53-54, Madrid, 1961; HERA, A., «*Falsus testis*» et delator», *AHDE* 33, 1963, 365-389; MEIGNE, M., «Concile ou collection d'Elvire?», *Revue de Histoire Ecclesiastique* LXX 1975, 381-387. GRIFFE, E., «Le Concile d'Elvire et les origines du célibat ecclésiastique», *Bull.Litt.Eccl.* 77, 1976, 123-127; THOUVENOT, R., *Essai sur la Province Romaine de Bétique*, París, 1973, ver especialmente el capítulo V titulado «Le Christianisme en Bétique», 303-359; RAMOS-LISSÓN, D., «En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira», *Scripta Theologica* 11, 1979, 181-186; Binterim, J., «Über die Synode zu Elvira», *Der Katholik* 2, 1821, 417-441; ARCE, J., *El último siglo de la España romana*, Madrid 1982; *id.* *España entre el mundo antiguo y el medieval*, Madrid 1988, concretamente el capítulo «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV» 122-135; GRYSON, R., «Dix ans de recherches sur les origines du célibat», en *RThL.* 11, 1980, 157-185; GONZÁLEZ BLANCO, A., «El Cristianismo en la Hispania Preconstantiniana. Ensayo de Interpretación Sociológica», *AnMurcia*, XI 3-4 1981-1982, 27-68, con bibliografía; SUBERBIOLA MARTÍNEZ, J., *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La Colección de Elvira*, Universidad de Málaga 1987, 138 pp; MARTÍNEZ DÍEZ, G., & RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana IV. Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte*, Madrid 1984, 233-268; *interesante* para el debate del concilio, el trabajo de SOTOMAYOR, M., «Las actas del Concilio de Elvira. Estado de la cuestión», *Rev.Centr.Estud.Hist.*, 2ª época, 3, 1989, 35-65.

156 MEIGNE, M., «Concile ou collection d'Elvire?», *Revue de Histoire Ecclesiastique* LXX, 1975, 381-387.

157 SOTOMAYOR, M., *Historia de la Iglesia en España*, Madrid 1979, p. 83.

158 THOUVENOT, R., *op. cit.*, p. 327.

159 SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, p. 86.

160 SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 66-67; ver además GAUDEMET, J., *Conciles Gaulois du IV siècle*, París, 1977.

161 PADILLA MONGE, A., *op. cit.*, p. 74, n. 473, propone una datación «poco después del 305» y presupone que «la reunión de Iliberri tuvo que producirse por motivos justificados y de importancia; y el suceso que pudo provocar la aparición de problemas necesitados de colección más o menos inmediatas tuvo que ser la persecución de Diocleciano».

necesaria una reglamentación sobre el particular, y eso para Sotomayor no se observaría inmediatamente después de una persecución. Por otra parte, no se deja notar un tratamiento tan especial de los casos de apostasía y sacrificio a los ídolos como cabría esperar tras una persecución, sino más bien desde la perspectiva del orden interno. Según Sotomayor habría que fechar el concilio «en una época de paz como la descrita por Eusebio en los años que median entre los emperadores Galieno y Diocleciano. Quizá aún mejor en los últimos años de esa época, en momentos en que amenaza ya la posibilidad de una nueva persecución, que obliga a una rigurosa puesta a punto en medio de los peligros que suponían las peligrosas condescendencias con las costumbres y modos de vivir en los no cristianos», por lo que este autor propone una datación entre los años 300 y 302¹⁶². Sin embargo, para Mazzarino, la datación del concilio de Elvira habría que situarla entre los años 310-312, en función del protagonismo de Osio en la corte del emperador Constantino, una vez caído Majencio. Habría correlación entre la disposición del concilio prohibiendo que los cristianos asciendan a la colina capitolina a sacrificar con la propia actitud de Constantino que renuncia a llevar a cabo sacrificio alguno en el Capitolio, además se daría el caso de una relación terminológica relativa a la cátedra episcopal que se encontraría tanto en el canon 58 del concilio como en la carta de Constantino al obispo de Siracusa¹⁶³. Por el contenido del concilio se trata además de un documento importante porque aborda cuestiones claves, de índole doctrinal (como la inconveniencia del culto a las imágenes¹⁶⁴) y moral como lo que comienza a parecer una llamada al rigorismo así como el trato que un cristiano digno debe observar con gentiles y judíos no mezclándose con ellos¹⁶⁵, cosa que no siempre debió ser fácil de conseguir¹⁶⁶. Se respira un ambiente que podría entenderse rigorista en los casos de idolatría, homicidio y adulterio, llegando al caso de imponer penitencias y apartamientos de la comunión casi vitalicios. Es de notar una aparente dureza empleada en cuestiones de observancia sexual, que debía responder a un sentimiento cada vez más generalizado hacia la cuestión de la reglamentación de la sexualidad¹⁶⁷. Se trata de un proceso general en el Bajo Imperio, de extrañamiento hacia la propia realidad corporal, ya que como ha apuntado reciente P. Brown «los concilios y las disposiciones eclesiásticas a lo largo del siglo III muestran que la mayoría silenciosa de los cinco millones de cristianos, más o menos, que vivían en el Imperio Romano alrededor del 300 estaba poco menos que dispuesta a aceptar una moralidad de disciplina sexual tan señaladamente puritana como la que sigue prevaleciendo en los territorios islámicos del Mediterráneo. Los obispos reunidos en Elvira dedicaron treinta de sus ochenta y una normas a cuestiones relativas al matrimonio y a las infracciones sexuales; una cuarta parte de todas sus decisiones suponía imponer mayor control que hasta entonces sobre las

162 SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 88-89.

163 SEGÚN MAZZARINO, S., «Prima Cathedra: Docenza Universitaria e 'trono' episcopale nel II/III secolo» en la obra del mismo autor *Antico, tardoantico ed éta Costantiniana*, Bari, Dedalo Libri 1974, 151-170, especialmente 151-152.

164 C. XXXVI: «*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*».

165 A este respecto interesa la cuestión de evitar la existencia de flámenes cristianos en los cánones II, III, IV y LV; también conviene resaltar la norma de no contraer matrimonio fuera del cristianismo, en canon XVI: «*De puellis fidelibus ne infidelibus coniungatur*».

166 SOTOMAYOR, M., «Romanos pero cristianos. A propósito de algunos cánones del concilio de Elvira», *Antig. Crist.* (Murcia) VII, 1990, p. 17.

167 IBARRA, M., *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (250-313)*, Universidad de Zaragoza, 1990, 199 y ss.

mujeres de la comunidad cristiana»¹⁶⁸. Esta reglamentación corporal de los padres de Iliberri es el ambiente que también respiraba san Gregorio Bético en el momento de convertirse en el obispo de la ciudad, y casi con seguridad es el propio de la Península Ibérica para el siglo IV, a juzgar por la obra de sus contemporáneos Baquiario en Galicia y Paciano en Barcelona, también de un naciente «rigorismo» que recuerda las disposiciones del concilio de la Bética¹⁶⁹.

El concilio denota una sociedad cristiana que tiende a diferenciarse de judíos y paganos, pero esta diferenciación aún no está lo bastante clara, los grupos religiosos de Iliberri comparten un espacio común, como es la ocupación de puestos importantes de la vida cívica, tal es el caso de los flámenes cristianos cuya existencia era condenada por el concilio. La presencia judía es destacable. Ésta tampoco será tema poco importante en los escritos exegéticos de Gregorio de Elbira en la segunda mitad del siglo IV. Esto hay podría entenderse no tanto como la continuidad de la preocupación por distinguir la Iglesia de la Sinagoga durante todo el siglo en este municipio de la Bética, cuanto que el problema vendría planteado porque estamos en el momento histórico en el que se fija el canon de la Escritura y se reafirma la mentalidad legal del texto bíblico, ésta puede sí puede ser la razón decisiva por la cual se plantea el problema judío¹⁷⁰. Hay que decir que esta preocupación demuestra precisamente que la diferenciación tajante entre los grupos religiosos no era del todo real. No parece que pueda dudarse del ya considerable grado de organización demostrado por la jerarquía eclesiástica hispana. Todo esto era una prueba del elevado grado de organización y desarrollo de los episcopados béticos, que como dice Thouvenot, es lo que explica la existencia de dos obispos de la relevancia de Osio de Córdoba y Gregorio de Elbira¹⁷¹, de importante repercusión en el futuro debate trinitario y antitrinitario que sacudirá el mundo romano, y cuya onda expansiva llegó también a la Bética. Hay que pensar que la cristianización de esta provincia sería lo bastante alta como para que el número de representantes de iglesias de dentro de la provincia fuera tan elevado como aparece en el concilio, y da la impresión de que se estaban abordando problemas de estructura jerárquica¹⁷².

4. EL CRISTIANISMO DEL SIGLO IV, LOS PROBLEMAS TRINITARIOS SU REPERCUSIÓN EN HISPANIA Y LA POSICIÓN DE GREGORIO DE ELBIRA

El periodo de tiempo que estudiamos, no se caracteriza por la unidad de pensamiento cristiano, sino por el afloramiento de grandes controversias teológicas, de argumentos cristológicos. La «herejía» de Arrio en el 320, y su continuación (a través de grupos «arrianos» distintos y a veces enfrentados entre ellos), provoca un debate inusitado que demuestra la fragilidad de las fórmulas teológicas y la confusión terminológica entre los pensadores cristianos. La querrela

168 BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993, p. 285.

169 GONZÁLEZ, S., «La disciplina penitencial de la iglesia española en el siglo IV», *RET*, 1940-1941, 339-360; id. La penitencia en la primitiva iglesia española. Estudio histórico, dogmático y canónico de la penitencia en la iglesia española, desde sus orígenes hasta los primeros tiempos de la invasión musulmana, Salamanca 1950, hay que recordar además la existencia de una verdadera mística de la castidad, *vid.* BABUT, E.Ch., *Priscillien et le Priscillianisme*, 169 fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, Paris 1909, p. 60 y ss.

170 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», *El Olivo* 5-6, 1978, 19-27; GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los judíos en la predicación de San Juan Crisóstomo», *El Olivo* 7-8, 1978, 49-62.

171 THOUVENOT, R., *op. cit.* p. 331; «C'est qui'il produit deux évêques comme Ossius de Cordoue et Grégoire d'Iliberri».

172 PADILLA MONGE, A., *op. cit.*, p. 75, quien se apoya en el canon 58 del concilio.

arriana habrá de llegar hasta un punto difícil de imaginar¹⁷³. La cuestión de la naturaleza divina había sido ya planteada en Nicea, pero se había determinado la consubstancialidad del Padre y del Hijo, con el término griego *homousion*, al parecer creado por el obispo hispánico Osio de Córdoba, llamado a tener un gran protagonismo a lo largo de toda la controversia, que además de ser un anciano de prestigio había conocido la persecución, y tenía una relación estrecha con la cancillería imperial. La formulación nicena del *homousion*, que no era un término escriturístico, quedó lejos de remediar la cuestión. Mientras que para los Padres de Nicea, se menoscababa la dignidad divina de Cristo si se le consideraba inferior y criatura del Padre, los grupos arrianos esgrimían la fórmula *anómoios*, esto es, «no semejante» para evitar una indiferenciación modalista entre las personas. Una fórmula redactada por Basilio de Ancira proponía que tanto el Hijo como el Padre eran en esencia semejantes, para lo cual empleaba la fórmula *homoiúsios*. Tal fórmula no era en lo fundamental diferente a la propuesta años antes en Nicea, aunque pretendía excluir cualquier doble sentido sabelianista, que eliminara la diferenciación entre las personas. En el concilio de Sirmio del 357 Osio de Córdoba, que había sido enteramente «ortodoxo», es acusado de «claudicar» en el último momento y ponerse del lado de los presbíteros Ursacio y Valente («arrianos» de la línea imperial), lo que pudo provocar el enfrentamiento con Gregorio de Elbira (aunque nuestras fuentes en este punto son muy problemáticas y las motivaciones de Osio están lejos de ser claras¹⁷⁴). Sea como fuere, este hecho determinó la

173 Trataremos el arrianismo en Gregorio de Elbira más adelante, vid.infra, «El gran debate contra el arrianismo», 452 y ss.

174 El obispo Osio de Córdoba es una de las figuras más importantes de todo el siglo IV, por su propia personalidad y por su actuación política como consejero imperial, no podemos detenernos en él más de lo necesario, remitimos a la bibliografía pertinente, BARONIUS, C., *Annales ecclesiastici a Christo nato ad ann. 1198* (1. ed. Roma, 1588-1607) ad ann. 303, 312, 318-9, 324-5, 347, 355, 357, ed.Theiner, Bar-le-Duc 1864-5, vols. 3 & 4, *passim*; ALDERETE, Bernardo J., *Varias Antigüedades de España, África y otras provincias*, Córdoba 1614, 11-32; ANTONIO, N., *Bibliotheca Hispana Vetustis* I, Roma 1696, 102-106; TILLEMONT, Lenain de, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 vols., París 1693-1712, vol. 6, 1699, 416-419, vol.7, 1700, 300-321 y 711-716; FLEURY, C., *Histoire ecclésiastique*, París 1713, vol.3, *passim*; CELLIER, R., *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (1. ed., París 1733), 2ª ed. París 1859, 392-398; GÓMEZ BRAVO, J., *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su iglesia catedral y obispado*, Córdoba 1739; PETAVIUS, A., *De Theologicis dogmatibus*, Venecia 1745, 2, 34-40; FLÓREZ, H., *España Sagrada. Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España*, Madrid 10, 1753, 159-208; ERNESTI, A.G. & GRENZ, P.C., *Disputatio historico-critica, qua Hosium concilio Nicaeno non praesidisse ostenditur*, Leipzig 1758; SÁNCHEZ DE FERIA, B., *Palestra Sagrada. Memorial de los Santos de Córdoba*, Córdoba 1772; MASSARI, G., *Dissertazione storico-critica sopra il Concilio di Sirmio e sopra la favolosa caduta di S.Liberio, S.P., e di Osio, il grande vescovo di Cordova*, Roma 1778 (reimpresión en A. ZACCARIA, *Raccolta di disertazioni di Storia ecclesiastica*, Roma 1841, 3, 106-141); MACEDA, M., *Hosius vere innocens, vere sanctus. Dissertationes duae: 1ª. De Commentitio Hosii lapsu; 2ª De sanctitate et cultu legitimo eiusdem*, Bologna 1790; SÁEZ MUÑOZ, A., *Discurso en defensa de la ortodoxia constante de Osio de Córdoba*, Madrid 1848; MATEOS GAGA Y FERNÁNDEZ, F., *Biographia de Hosio, Obispo de Córdoba. Discurso leído por el Presbítero don Francisco Mateos Gaga*, Madrid 1857; MICHAUD, F.J., «Osius», en la obra del mismo, *Biographie universelle ancienne et moderne*, París 1858, 31, 444-445; GAMS, P.B., *Die Kirchengeschichte von Spanien*, Regensburg, 2.1, 1864, 137-309; 3.2, 1879, 484-490; MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1ª ed., 1. 65-77 (2ª ed. 1917, 2. 33-48); MORSE, T.D., «Hosius», en Smith-Wace, *A Dictionary of Christian Biography*, Londres 1882, 3, 162-174; PITRA, J.B., «Doctrina Hosii episcopi de observatione disciplinae dominicae», en *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, París 1888, 1, 116-117; KNÖPFLER, A., «Hosius», en *Wetzer-Welte Kirchenlexikon*, Freiburg I, Br., 2ª ed 1889, 6, 290-295; SANCHO DEL CASTILLO, V., *Les véritables grands d'Espagne. Osius évêque de Cordoue (265-357). Etude historique*, Namur 1898; ROCA, P., «Review of Sancho del Castillo, Osius, évêque de Cordoue», *Revista de Archivos*, 3 ep., 3, 566; LOOFS, F., «Hosius», *RPTK*, Leipzig, 2ª ed. 1900, 90-120; LECLERCQ, H., *L'Espagne Chrétienne*, París 1906, 90-120; BARDENHEWER, O., *Geschichte der*

condena de su nombre en Occidente, debió morir pocos años después, y las iglesias nicenas decidieron no incluirlo en la lista de los conmemorados en la eucaristía¹⁷⁵. Gregorio Bético, de todas maneras, iba a redactar su tratado teológico *De fide*, para refutar las teorías de los grupos arrianos y defender la fe de Nicea con un alegato a ultranza en favor de la fórmula *homousion*. Pese a la labor del concilio de Nicea de 325 en favor de la concepción de un Dios trino, el arrianismo (con su disparidad de tendencias) floreció bajo el gobierno de Constancio y supuso el inicio de graves enfrentamientos con los «trinitarios». La controversia nacía de una disparidad de interpretaciones sobre la naturaleza de Cristo, como se ve la polémica gira en torno a una cuestión exegética, y sirvió sobre todo para demostrar la dificultad de establecer fórmulas aceptadas por todos, la servidumbre terminológica y la noción poco clara de qué era «lo ortodoxo». Precisamente el estudio del texto bíblico presidía la cultura cristiana, como lo prueba el nacimiento de un nuevo género literario, la exégesis homilética, y la renovación lingüística que experimentó el propio idioma, precisamente al entrar en contacto con las traducciones de la Biblia. Esta es la época de la canocización del texto bíblico. Un aspecto determinante de la identidad cristiana es precisamente haber formado cuerpo definido de escritos sagrados como fuente de normas para la enseñanza y para la vida. Sin ello nunca se hubiera formado una verdadera identidad del cristianismo como iglesia. La raíces históricas de este proceso se sitúan

altkirchlichen Literatur, Freiburg i.Br., 1ª ed. 1910, 2ª ed. 1923; 3, 393-395; MYERS, E., «Hosius of Cordova», *Catholic Encyclopedia*, New York, 7, 1910, 475; TURNER, C.H., «Ossius», *JThS* 12, 1911, 275-277; *id.*, «De nominis Ossius orthographia», en *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford, 1930, 552; GARCÍA VILLADA, Z., «Osio, Obispo de Córdoba», *Razón y Fe* 44, 1916, 187-195, 430-439; *ibid.* 45, 1916, 195-206; *Id.*, *Historia Eclesiástica de España* 1, Madrid 11-43; de ECHALAR, B., «Osio de Córdoba. Nota del traductor», en MOURRET, F., *Historia general de la Iglesia*, traducida y anotada por B. De Echalar, Barcelona 1918, 2, 155-165; CUNILL, S., «Ossius, Bisbe de Cordova», *Analecta Sacra Tarraconensia* 2, 1926, 285-299; PUEYO, M., *Hacia la glorificación de Osio*, Madrid 1926; SUREDA BLAÑES, F., *La cuestión de Osio, obispo de Córdoba y de Liberio, obispo de Roma*, Madrid 1928; CAPELLE, B., «Revue de F.S. Blañes, *La cuestión de Osio, obispo de Córdoba y de Liberio, obispo de Roma*», *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, Abril 1929, 41; BIGELMAIR, A., «Hosius», *LThK*, Freiburg i.Br.5, 1933, 150; THOUVENOT, R., *Essai sur la province romaine de Bétique*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 149, París 1940, 331-341; YABEN, H., *Osio, obispo de Córdoba*, Barcelona 1945; DE CLERQ, Victor C. de, *Ossius of Cordova. A contribution to the history of the constantinian period*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1954, *passim*; CHADWICK, H., «Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325», *JThS* 9, 1958, 292-304; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Osio de Córdoba», *RET* 18, 1958, 141-165, 261-181; LLORCA, B., «El problema de la caída de Osio de Córdoba», *EE* 33, 1959, 39-56; LANGGÄRTNER, G., «Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedanken. Ossius von Cordoba als Ratgeber Constantins», *MThZ* 15, 1964, 11-126; WALKER, G.S.M., «Ossius of Cordova and the Nicene Faith», *Studia Patristica* IX, Oxford 1963/Berlin 1969, 316-320; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Herencia literaria de Padres y escritores españoles de Osio de Córdoba a Julián de Toledo*, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España I: siglos III-XIV*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca 1967, 85 pp.; BUCKLEY, F.J., «Gregory of Elvira», *ClassFolia* 18, 1964, 3-23; TIETZE, W., Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II. Zum Konflikt zwischen dem Kaiser Constantius und der nikänisch-orthodoxen Opposition, Tübingen Universität, 1976; GIRARDET, K.M., «Kaiser Konstantius II. Als *Episcopus Episcoporum* und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Corduba und Lucifer von Calaris)», *Historia* 26, 1977, 95-128; STUIBER, A., «Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventötung», *JAC* 21, 1978, 65-73; KLEIN, R., «Zur Glaubwürdigkeit historischer Aussagen des Bischofs Atanasius von Alexandria», *Studia Patristica* 17, The 8th International Conference on Patristic Studies met in Oxford from 3 to 8 Sept. 1979, ed. E.A. Livingstone, Oxford, Pergamon Press III, 1982, 996-1017; LIPPOLD, A., *Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große*, *ZKG* 92, 1981, 1-15; ULRICH, J., *Einige Bemerkungen zum angeblichen Exil des Ossius*, *ZKG* 105, 1994, 143-155; KEIL, S., «Ossius», *LThK*, 7.Band, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1998, p. 1169, con bibliografía.

175 PADILLA MONGE, A., *op. cit.*, p. 102.

primeramente en una fase de recepción entre los siglos I-II d.C., y una segunda fase posterior en los siglos II-III en la que se fija la normativa de los Evangelios y de los escritos apostólicos. En el siglo IV podemos hablar ya de la finalización de apropiación y canonización de los textos sagrados¹⁷⁶. El conflicto entre subordinacionismo y consubstancialismo intentó resolverse mediante la autoridad emanada del sínodo de obispos¹⁷⁷, por lo que se sucedieron los concilios, bajo la iniciativa imperial, para intentar devolver la paz a la Iglesia: Sérdica en 353 bajo la presidencia de Osio de Córdoba, los concilios de Sirmio del 347, 351 y 357 y el de Arlés el mismo año, que sin embargo fueron infructuosos.

El florecimiento de la producción literaria de la obra gregoriana tiene lugar, pues, en un momento de intenso combate y de forja de la «ortodoxia», donde la cultura cristiana se ha consolidado y su punto principal es una referencia constante al texto sagrado, cuya interpretación se pretende y que es tan importante como para no ser considerada como algo académico, sino totalmente ideológico y vivencial. En la segunda mitad del siglo IV autores como Hilario de Poitiers, Gregorio de Elbira o Ambrosio de Milán reflexionan mucho sobre la fe y la naturaleza del Dios trino, en cuestión a lo largo de la controversia. El interés catequético, didáctico y programático de la obra gregoriana está fuera de duda, pues la mayor parte de su producción literaria pertenece al género homilético, de corte alegorista y espiritual¹⁷⁸. Hispania se involucró desde el principio en las disputas que se estaban desarrollando en Oriente y en el resto del Imperio Romano, como sabemos por la actuación, en el lado niceno, de san Gregorio, pero además aparecen como figuras relevantes Potamio de Lisboa, y Osio de Córdoba, cuya actuación conocemos principalmente a través del filtro de la hagiografía luciferiana, que los acusa de ser arrianos de la línea imperial. El protagonismo de estos obispos parece un despertar teológico de Hispania, despertar que no pudo ser más combativo y polemista¹⁷⁹. Esto demuestra que en la Península Ibérica hay ya, para estas fechas, una sólida cultura cristiana, las luchas entre consubstancialistas y subordinacionistas, pese a lo escaso y parcial de los documentos

176 Es un tema complejo por sí, *vid.* ZAHN, Th., *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig 1889; CULLMANN, O., «Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum», *ThZ* 1, 1945, 23-42; BULTMANN, R., «Das Problem der Hermeneutik», *ZThK* 47, 1950, 47-69; BACHT, H., «Die Rolle der Tradition in der Kanonsbildung», *Cath* 12, 1958, 16-37; ALAND, K., «Das Problem des ntl. Kanons», *NZStH* 4, 1962, 220-242; BLENKINSOPP, J., *Prophecy and canon. A contribution to the study of Jewish origins*, London 1977; BARR, J., *The scope and authority of the Bible*, London 1980; *id.*, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Richmond 1982/Oxford 1983; ABRAHAM, W.J., *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford 1981; KÜNNETH, W., «Kanon», *TRE*, XVII, Berlin/New York, 1988, 562-570, con bibliografía actualizada; DOHMEN, Ch., SAND, A., SÖDING, Th., VELTRI, G., & THEOBALD, Ch., «Kanon, biblischer K.», *LThK*, 5. Band, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien 1996, 1177-1184, con bibliografía; HAUSCHILD, W.-D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band I, Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 1995, en concreto «Die Kanonisierung der Heiligen Schrift», pp 75 y ss., con bibliografía actualizada; YOUNG, F., *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge University Press 1997.

177 Ya se tenía el precedente bíblico del primer sínodo de los Apóstoles en Jerusalem, *vid.* *Hechos*, 6 1-7.

178 En la misma época su rival hispano, y posiblemente arriano, Potamio de Lisboa practicaba también el género de la exégesis homilética, pero cargando las tintas en la corporeidad, *vid.* DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana*, Tomo I 1955-1971, Madrid 1986, 57.

179 CODOÑER MERINO, C., «Los escritores hispano-cristianos» en MENÉNDEZ PIDAL (ed.), *Historia de España II. España Romana*, Madrid, Espasa-Calpe, con sucesivas reediciones, pp. 523-525; SIMONETTI, M., «La crisi Ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna» en *Problemi attuali di scienza e di cultura. Colloquio italo-spagnolo sul tema Hispania Romana. (Roma 15-16 maggio 1972)*, Roma, 1974, 127-147; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana*, Tomo I, 1955-1971, Madrid, 1986, concretamente el apartado «Arrianismo en su primera época», 57-76.

conservados, sugieren no tanto un debate generalizado de teología pura, cuanto una serie de intentos de definición doctrinal, a veces sin un conocimiento muy exacto de las posiciones concretas de los respectivos grupos, en estos tanteos la tónica dominante parece ser ciertamente la contraposición, pero dentro de la misma fidelidad que se profesa a la tradición y a la letra del texto bíblico.

El hecho de que Constancio hubiera dispuesto en el 359 la celebración de los concilios de Rímíni y Seleucia para debatir las cuestiones que enfrentaban a arrianos y a ortodoxos, no hizo según hemos visto sino propiciar una momentánea victoria de una determinada facción arriana y la condena de cualquier alusión a la substancia divina, mientras que se podía hablar en términos muy vagos de una cierta semejanza entre el Padre y el Hijo, lo cual favorecía ostensiblemente a los planteamientos teológicos (arrianos) de la línea imperial, aunque de hecho se abandonara el término *anómoios*. Enseguida proliferaron los destierros y las represalias, así como las apostasías. Cuando la situación parecía más favorable a los arrianos imperiales, irrumpe en el horizonte político del año 360 la figura de Juliano Augusto. Constancio muere antes de poder enfrentársele y la situación religiosa sufre un vuelco considerable. Los arrianos empiezan a perder su preeminencia frente a los ortodoxos (además se encontraban muy divididos¹⁸⁰). Una vez muerto Constancio, sobreviene también el crepúsculo del poder político arriano (aunque no supone su final real porque continuará existiendo dentro y fuera del Imperio Romano). Juliano había promovido una amnistía general y los desterrados pudieron volver a sus sedes, recuperando el control de la situación. Los ex-arrianos se retractaron y fueron admitidos de nuevo en el seno de la Iglesia. Sin embargo, el obispo de Cágliari, Lucifer, se negó a admitir que los ex-arrianos volvieran a sus cargos como si nada hubiera pasado, se cree que Gregorio de Elbira (con el que ciertamente estaba relacionado) pudo estar de acuerdo con él. En cualquier caso no se puede hablar de la existencia de una «herejía» luciferiana, sino más bien de un «cisma» momentáneo¹⁸¹.

Se trata de una época de enfrentamientos y disputas teológicas importantes, con consecuencias muchas veces imprevistas. Este fue el agitado contexto en que se va a desarrollar la actividad intelectual de Gregorio de Elbira, hombre preocupado por las consecuencias del arrianismo y decidido defensor de la fórmula *homousion* y adalid del credo niceno en Hispania. Su obra *De Fide* da testimonio de esta preocupación, pero además los presbíteros luciferianos Faustino y Marcelino, corroboran el antiarrianismo de este obispo hispano, así como un testimonio epistolar de Eusebio de Vercelli, dirigido al Iliberritano, felicitándole por su perseverancia en el credo niceno. Entre los reinados de Constantino y Teodosio (este último compartía con Gregorio de Elbira el hecho de ser defensor de la ortodoxia nicena e hispánico de origen), el cristianismo niceno confirmó su situación de superioridad por encima de los restantes cultos que existían en el Imperio Romano¹⁸². La vinculación entre los poderes públicos y religiosos era muy estrecha ya en el paganismo, por lo que resultó una consecuencia natural que continuaría

180 Existían arrianos intransigentes (*anomeos*) que se negaban a aceptar la fórmula oficial de Constancio, tal y como se había acordado en el concilio de Rímíni y Constantinopla; arrianos de la línea imperial, partidarios de la fórmula de Rímíni y Constantinopla; y finalmente un grupo numeroso de arrianos con posiciones muy cercanas a la ortodoxia y a una pronta reconciliación.

181 *Vid. supra*, el apartado 3.1 Conflictos y malentendidos: La cuestión del luciferianismo de Gregorio de Elbira.

182 Véase FONTÁN, A., «La transcendencia histórica de la Conversión de Constantino», *Atlántida* 4, 1996, 630-662; del mismo autor y más reciente «La revolución de Constantino» en CANDAU, J. M^a., GASCÓ, F., y RAMÍREZ DE VERGER, A. (eds.), *La Conversión de Roma*, Madrid 1990, 107-150.

siendo así en la nueva época que se abría. Éste es el momento al histórico que pertenece el obispo bético. El estudio pormenorizado de la obra gregoriana puede ayudar aún más a formular con mayor claridad los problemas históricos del siglo IV en la Península Ibérica, se trata de entender el lenguaje como vehículo de cultura y formulación de la realidad existente. En este sentido, un estudio de la obra del obispo de Elbira, desde el punto de vista de una «filología histórica» nos aclarará aún más el periodo que acabamos de describir, para entenderlo como algo más que la acostumbrada formulación desde los presupuestos de una historia general del Bajo imperio romano en Hispania, para llegar a una visión más concreta, más inmediata y cercana.

B: PRESUPUESTOS CIENTÍFICOS Y METODOLÓGICOS

1. LA ELABORACIÓN DE LAS CONCORDANCIAS Y SU APLICACIÓN

Proponemos un marco teórico desde el cual podamos elaborar un aparato informatizado de concordancias, que permita la cuantificación, localización y gestión del léxico (y singularmente de las palabras clave), de manera que sea una ayuda segura y rápida de cara a una «lectura histórica» (y no solamente teológica) de la obra gregoriana. La aplicación de las llamadas «nuevas tecnologías», y concretamente de la informática, al servicio de la Historia Antigua es un hecho relativamente reciente, pero lo bastante afianzado ya en la historia de la investigación. De lo que se trata es de unir el estudio del léxico con el tratamiento informático¹⁸³. La computadora, empleada como herramienta del historiador, ayudará a clasificar las palabras, a cuantificarlas y a ofrecer su contexto. El idioma no es aséptico, detrás de toda formulación, incluso la más esquemática, se encuentra una visión del mundo. La lingüística y la historia están estrechamente relacionadas y no pueden, en trabajos como estos, desligarse. Cada vez más, es un tema recurrente en la metodología histórica¹⁸⁴. Los términos clave que un autor antiguo utiliza nos

183 Como ejemplos recientes citamos a PACKARD, D. W., *A concordance to Livy*, 2 vols. Massachusetts 1968; o BOLCHAZY, L. J. & SWEENEY, J. A. M. (eds.), *Concordantia in Ausonium. With Indices to proper nouns and Greek formus*, Hildesheim-New York, 1982; el estudio de concordancias se aplica con éxito en temas sobre Próximo Oriente Antiguo, por ejemplo, CUNCHILLOS, J. L., & GALÁN, J. M., «Filología e Informática: una propuesta de política científica», *Boletín de la Asociación de Amigos del C.E.P.O.*, 1997, 51-54, CUNCHILLOS, J.L., «La hermeneumática, de la tablilla a la inteligencia artificial», *FrontCienc* XII 1996 52-55; la bibliografía sobre informática y humanidades comienza ya a ser muy amplia y supera los objetivos de este estudio, se encontrará más bibliografía en ORLANDI, T., *Informática Humanística*, Roma 1990.

184 ROBIN, R., *Histoire et linguistique*, París 1973; GREIMAS, A.J., «Histoire et linguistique», *Annales E.S.C.*, 1958, 110-114; MOLHO, M., «Linguistique et Histoire», *Melanges de la Casa de Velázquez* XII 1976, 511-530, y los números especiales de revistas especializadas, como el número monográfico dedicado a la cuestión editado por SUMPFF, J., *Socio-linguistique*, septiembre 1968 n° 11, con artículos de interés, como el del propio SUMPFF, «Linguistique et sociologie», pp. 3-36; DE HENRY, P. & MOSCOVICI, S., «Problèmes de l'Analyse de contenu», *ibid.*, 36-60 y de FURET, F. & FONTANA, A., «Histoire et Linguistique. Les titres d'Ouvrage au XVII siècle», *ibid.* 111-114; también son interesantes algunos trabajos recopilados CHEVALIER, J.-C. & KUENTZ, P. (eds.), *Langage et Histoire*,

abrirán la puerta hacia su pensamiento; estos términos clave se repiten por fuerza a lo largo de la obra y tienen además un contexto, y llevan otras palabras asociadas que forman su campo semántico. El trabajo con ordenador puede ayudar a establecer más rápidamente el campo semántico del término clave que queramos estudiar, o incluso a descubrir términos clave nuevos o antes inadvertidos.

El trabajo que presentamos se encuadra de lleno en la tradición investigadora del Área de Historia Antigua, que ha venido utilizando, desde 1989 y bajo la dirección del catedrático del Área, Pr. Dr. D. Antonino González Blanco, la informática aplicada a los textos antiguos¹⁸⁵. Para la elaboración de las concordancias se ha recurrido al programa «LEXICO*», elaborado por los técnicos informáticos de la Universidad de Murcia J. Pérez García y J.C. Carrión Plaza. El programa funciona con cualquier PC compatible, con sistema operativo en MS-2, desde la versión 3.2 en adelante, con un mínimo de 640 Kb de memoria. El disco duro debe contar con un espacio libre mayor o igual a 25 veces el tamaño del texto en ASCII¹⁸⁶.

Las concordancias nos ayudarán a alcanzar el objeto de este trabajo, que es adentrarnos en el pensamiento de Gregorio de Elbira y entrever cuáles son sus fundamentos, cosmovisiones y patrones mentales. Las concordancias han sido elaboradas sobre el texto latino original de san Gregorio de Elbira, habiendo empleado para la ocasión la versión de V. Bulhart¹⁸⁷ en toda la obra de Eliberritano, excepto en *De Fide* para la cual hemos seguido la versión de M. Simonetti¹⁸⁸.

El programa «LEXICO» funciona de la siguiente manera. Ofrece un listado alfabético de las «ocurrencias», con la frecuencia absoluta y relativa de las palabras, existe la posibilidad de ordenar este listado por orden decreciente de frecuencia absoluta. Además de la mera cuantificación (absoluta y relativa), la información verdaderamente valiosa la constituyen las «concordancias» en sí mismas, que consisten en un listado alfabético de las ocurrencias, en los lugares del texto donde aparece, es decir, no sólo ofrece la palabra en cuestión, sino su contexto inmediato, su línea. Cuando una palabra se repite dos veces en la misma línea, se indica con un asterisco. Cuando la palabra procede de las Escrituras se escribe en mayúsculas.

El sistema de numeración que hemos empleado, en orden a la facilidad de su lectura es el mismo que el de las ediciones citadas, si bien el sistema de numeración tiene unas peculiaridades que pasamos a explicar seguidamente. Disponemos de 5 dígitos, separados por un punto los dos primeros de los tres últimos. Los tres últimos dígitos hacen mención al número de línea de la edición que hemos tomado como punto de referencia, aquí no se ha introducido ninguna alteración. Quien emplee las concordancias sabrá siempre en qué línea de la edición empleada

monográfico de *Langue Française* 15, 1972, donde podemos destacar contribuciones del mismo CHEVALIER, «Lange et histoire», *ibid.* 3-17; y de KUENTZ, «Parole/discours», *ibid.* 18-28; son interesantes además los de REY, A., «Du discours à l'histoire», *ibid.* 105-111; MALDIDIER, D, NORMAND, C. & ROBIN, R., «Discours et idéologie: quelques bases pour une recherche», *ibid.* 116-140; y otras revistas de lingüística ofrecen trabajos a tener en cuenta como la *Revue d'Histoire littéraire de la France* (sobre todo en su número de diciembre, 1970), y otras como *Quaderni di Semantica, lingua, storia e antropologia culturale. Rivista internazionale di Semantica teorica e applicata* y la americana *Linguistics. An interdisciplinary journal of the language sciences*, me remito a la bibliografía que allí se ofrezca, ya que no es el objetivo de este trabajo detenerse pormenorizadamente en esta cuestión.

185 NAVARRO SUÁREZ, F. J., PÉREZ GARCÍA, J., CARRIÓN PLAZA, J. C., «Informática e Historia Antigua: el uso del PC en el estudio de los textos clásicos», *Antig.Crist.* XII, 1995, 37-43.

186 NAVARRO SUÁREZ, F. J., *et alii.*, *art. cit.*, p. 38.

187 CCh LXIX Tourholt, 1967.

188 *Gregorio di Elvira. La fede*, Turín 1975.

se encuentra. Cotejar las concordancias que ofrecemos con las ediciones que hemos tomado como punto de partida no ofrece dificultad. La novedad radica en que los dos primeros dígitos antes del punto aluden a la obra a la que pertenece la línea en cuestión, y que identificamos por un número que hemos dado nosotros. Es decir, los dos primeros dígitos que van del 1 al 20 pertenecen a *los XX Tractatus Origenis*, tomados de la edición de Bulhart, de esta manera, por ejemplo, 15.001 haría alusión al decimoquinto tratado, línea primera; entre los tratados sexto y séptimo Bulhart recoge un índice intercalado, que citaremos como 00.001 hasta 00.012.

01.001	I	<i>Tractatus Origenis</i>
02.001	II	<i>Tractatus Origenis</i>
03.001	III	<i>Tractatus Origenis</i>
04.001	IV	<i>Tractatus Origenis</i>
05.001	V	<i>Tractatus Origenis</i>
06.001	VI	<i>Tractatus Origenis</i>
00.001		índice intercalado
07.001	VII	<i>Tractatus Origenis</i>
08.001	VIII	<i>Tractatus Origenis</i>
09.001	IX	<i>Tractatus Origenis</i>
10.001	X	<i>Tractatus Origenis</i>
11.001	XI	<i>Tractatus Origenis</i>
12.001	XII	<i>Tractatus Origenis</i>
13.001	XIII	<i>Tractatus Origenis</i>
14.001	XIV	<i>Tractatus Origenis</i>
15.001	XV	<i>Tractatus Origenis</i>
16.001	XVI	<i>Tractatus Origenis</i>
17.001	XVII	<i>Tractatus Origenis</i>
18.001	XVIII	<i>Tractatus Origenis</i>
19.001	XIX	<i>Tractatus Origenis</i>
20.001	XX	<i>Tractatus Origenis</i>

Con los otros tratados se sigue una lógica similar: *Fragmentum Tractatus in Genesim III* se identifica por el número 22; *Fragmentum Tractatus in Genesim XV* se identifica con el 23. El número 24 se le ha dado al encabezamiento de *In Canticum* o *Epithalamium*. El número 25 se da al preámbulo que hay antes del inicio del primer tratado sobre el Cantar de los Cantares, cuyo encabezamiento ha recibido el número 26, el primer tratado ha recibido el número 27, el encabezamiento del segundo el número 28 y segundo propiamente dicho el número 29; el encabezamiento del primer tratado se identifica por el número 30 y el tercer tratado por el número 31, de igual forma llegamos al encabezamiento del cuarto (número 32) y al cuarto en sí (número 33), el encabezamiento del quinto es el número 34, el quinto y último tratado es el número 35. Los tres últimos dígitos siguen rigurosamente la edición de Bulhart, de manera que si se trata de localizar, por ejemplo el pasaje 33.009, se está haciendo mención al tratado IV sobre el Cantar de los Cantares, línea novena de Bulhart. La siguiente obra *Expositio Origenis de Psalmo XCI* tiene el número 36 para su encabezamiento y el 37 para la obra propiamente dicha.

22.001	<i>Fragmentum Tractatus in Genesim III</i>
23.001	<i>Fragmentum Tractatus in Genesim XV</i>
24.001	Encabezamiento al Cantar de los Cantares

25.001		Preámbulo
26.001		Encabezamiento del primer tratado
27.001	I	<i>Tractatus in Canticum Canticorum</i>
28.001		Encabezamiento del segundo tratado
29.001	II	<i>Tractatus in Canticum Canticorum</i>
30.001		Encabezamiento del tercer tratado
31.001	III	<i>Tractatus in Canticum Canticorum</i>
32.001		Encabezamiento del cuarto tratado
33.001	IV	<i>Tractatus in Canticum Canticorum</i>
34.001		Encabezamiento del quinto tratado
35.001	V	<i>Tractatus in Canticum Canticorum</i>
36.001		Encabezamiento de la <i>Expositio Origenis de Psalmo XCI</i>
37.001		<i>Expositio Origenis de Psalmo XCI</i>

Sin embargo, para el tratamiento de la obra *De Fide* nos separamos de Bulhart y adoptamos la edición de M. Simonetti antes mencionada. El encabezamiento recibe el número 38, la profesión de fe precedente al tratado el número 39, como siempre los tres dígitos siguientes aluden directamente al número de línea que ofrece Simonetti. Simonetti divide la obra en varios apartados (del 1 al 8), su apartado 1 es en nuestra numeración el 40, el dos se corresponde con el 41 y así sucesivamente hasta nuestro 47, 8 de Simonetti. De esta manera si en las concordancias se cita 46.005 se alude a 7.005 de Simonetti. Siempre los dos primeros dígitos son nuestros instrumentos de referencia y los tres últimos siempre aluden a los números de línea de los editores que citamos.

38.001		Encabezamiento del <i>De Fide</i>
39.001		Profesión de Fe
40.001		Corresponde a <i>De Fide</i> , 1 de Simonetti
41.001		Corresponde a <i>De Fide</i> , 2 de Simonetti
42.001		Corresponde a <i>De Fide</i> , 3 de Simonetti
43.001		Corresponde a <i>De Fide</i> , 4 de Simonetti
44.001		Corresponde a <i>De Fide</i> , 5 de Simonetti
45.001		Corresponde a <i>De Fide</i> , 6 de Simonetti
46.001		Corresponde a <i>De Fide</i> , 7 de Simonetti
47.001		Corresponde a <i>De Fide</i> , 8 de Simonetti

Para las restantes obras seguimos la edición de Bulhart. El encabezamiento del *De Salomone* recibe el número 48, y el texto propiamente el número 49. El *Fragmentum I in Ecclesiastem* tiene el número 50 para su encabezamiento y 51 para lo escaso del texto conservado, de igual manera que para el *Fragmentum II* cuyo encabezamiento es el número 52 y el texto tiene el número 53. El encabezamiento de *Fides Romanorum* recibe el número 54 y el texto el número 55. Igual se ha hecho para *Fides Catholica*, cuyo encabezamiento es el número 56 y el texto es el número 57 y para *Fides Sancti Hieronymi*, su encabezamiento recibe el número 58, el texto tiene el número 59. El texto del *De diuersis generis leprarum*, que no tiene encabezamiento recibe el número 60. De los cinco dígitos empleados sólo los dos primeros son estrictamente nuestros y tienen equivalencia con las ediciones empleadas en este trabajo. Los tres últimos dígitos hacen alusión a las líneas ofrecidas por los editores, que han sido rigurosamente respetadas.

48.001	Encabezamiento del <i>De Salomone</i>
49.001	<i>De Salomone</i>
50.001	Encabezamiento del <i>Fragmentum I in Ecclesiastem</i>
51.001	<i>Fragmentum I in Ecclesiastem</i>
52.001	Encabezamiento del <i>Fragmentum II in Ecclesiastem</i>
53.001	<i>Fragmentum II in Ecclesiastem</i>
54.001	Encabezamiento de <i>Fides Romanorum</i>
55.001	<i>Fides Romanorum</i>
56.001	Encabezamiento de <i>Fides Catholica</i>
57.001	<i>Fides Catholica</i>
58.001	Encabezamiento de <i>Fides Sancti Hiernymi</i>
59.001	<i>Fides Sancti Hiernymi</i>
60.002	<i>De diuersis generibus leprarum</i>

Y ahora ¿De qué nos informan las ocurrencias?

2. LAS OCURRENCIAS NOS INFORMAN DE LO SIGUIENTE:

2.1. Preposiciones y artículos

Como era de esperar, el listado de ocurrencias absolutas y relativas se dispara en el caso preposiciones, artículos, conjunciones y nexos de unión, cosa que no aporta ninguna información histórica del tipo que andamos buscando.

2.2. Nombres geográficos

La geografía es bíblica, los lugares que se citan son los citados en la Escritura, una sola vez se cita el Vesubio. Por ejemplo, se citan Israel y Egipto abundantemente.

Israel, en forma nominal y adjetiva, se cita un total de 98 veces, lo que da una ocurrencia relativa de 0,15; mientras que Egipto da una ocurrencia absoluta de 47 veces y una ocurrencia relativa tampoco desdeñable de 0,07. Se advierte aquí una recurrencia a Egipto y al Faraón como imágenes del mal, la influencia del tema del Éxodo es visible.

Se pone en relación temperatura con latitud (*Epith.VI*), se menciona la tierra, el aire y el agua como elementos constitutivos del mundo (*De Salomone 4*).

2.3. Nombres propios de persona

Sólo una pequeñísima parte no son bíblicos (entonces se citan nombres de herejes, y todavía en mucha menor medida se alude a lugares comunes mitológicos). La inmensa mayoría de los nombres propios son escriturísticos. Salta a la vista que, las formas *Deus*, *Iesus*, *Christus* y sus derivados, son las más citadas. Debido a la exégesis tipológica que practica nuestro autor, hay nombres propios que son citados recurrentemente, como Abraham y los relacionados con el mundo de los patriarcas. La mayor parte de los nombres propios citados son del Antiguo Testamento. Pero evidentemente, *Paulus* es muy citado. La recurrencia a san Pablo a modo de cita directa queda bastante clara con el elevado número de veces que se menciona al apóstol directamente por su nombre en la obra gregoriana. Que en la obra del Eliberitano el pensamien-

to cristológico debe tener un papel principal, da testimonio el elevado número de veces que se menciona a Jesucristo. Abraham, tan importante en toda exégesis bíblica, da una ocurrencia total de 73, y relativa de 0,13. La mención directa al apóstol Pablo es de 29 ocurrencias absolutas y de 0,04 relativas. Jesús, Cristo y sus derivados tienen una ocurrencia absoluta de 552, lo que da una ocurrencia relativa de 0,85.

2.4. Léxico exegetico

Que haya una elevada ocurrencia de cláusulas explicativas, como *hoc est, id est*, y verbos que introducen o comentan citas directas como *indicare, dicere, explicare*, ya nos indica la naturaleza eminentemente didáctica y explicativa de la obra que estamos tratando. Además encontramos una elevada ocurrencia del léxico especializado que se utiliza en la exégesis bíblica y en el comentario homilético de orden tipológico y alegórico para la explicación de los arcanos y misterios de la fe. Enigma, *aenigma*, da un total de 17 ocurrencias absolutas y 0,02 de ocurrencia relativa. *Allegoria*, tiene también una ocurrencia absoluta alta, de 9, y relativa de 0,01. Arcano ofrece la frecuencia absoluta de 7, relativa de 0,01; *exemplum* aparece 18 veces, lo que supone 0,03 de frecuencia relativa. *Figura* es mucho más utilizada, tanto en forma sustantiva como verbal, en conjunto suman un total de 122 ocurrencias absolutas, lo que significa 0,18 de ocurrencia relativa. Algo similar ocurre con *typum*, que con una ocurrencia relativa de 48, ofrece 0,07 de frecuencia relativa. *Mysterium* aparece 28 veces, es decir, 0,04 de frecuencia relativa.

2.5. Léxico de contenido simbólico y espiritual

Una gran cantidad de ocurrencias aluden al mundo espiritual o hacen mención a temas teológicos, por ejemplo, la temática bautismal está presente casi en todas partes. *Aqua* aparece 84 veces, un 0,13 de las ocurrencias relativas. *Baptismum* y sus derivados hacen un total de 86 veces, esto es, 0,13 de frecuencia relativa.

2.6. Adjetivos de totalidad

Debe hacerse notar que los adjetivos de totalidad están muy presentes en la frecuencia de ocurrencias. Esto indica un tipo de pensamiento de corte «unitario». Puede indicar que la realidad existencial del autor se categorizaba sólo en una dirección. Un ejemplo de lo que estamos diciendo es *Unus, -a, -um*, que hacen un total de 204 ocurrencias absolutas, lo que significa 0,31 de ocurrencia relativa. *Omnis, -e* y compuestos a partir de *omnis* suman un total de 467 ocurrencias absolutas, un 0,72 de ocurrencias relativas. Formas de *totus, -a, -um*, dan una ocurrencia absoluta de 96, un 0,14 de ocurrencia relativa. *Cunctus, -a, -um*, tiene una ocurrencia absoluta de 26, y relativa de 0,04. *Alius, -a, -um* da un total de 99 ocurrencias absolutas, que supone un 0,15 de frecuencia relativa.

* Las concordancias de la obra de Gregorio de Elbira, que han servido de base a este estudio, se encuentran disponibles en CD-ROM y pueden ser solicitadas a la Dirección de *Antigüedad y Cristianismo*.

C: ENTRANDO EN MATERIA. INFORMES ELEMENTALES

El léxico del que nos hablan las concordancias tiene una naturaleza ideológica evidente, pero ¿dónde está «lo real» en la obra de san Gregorio? ¿Hay que hablar de un resultado «decepcionante» porque no hay material en su obra para «reconstruir» el mundo del siglo IV? Lo cierto es que las realidades de tipo «económico» o «social» no aparecen a simple vista en la obra gregoriana. Sin embargo, sí que hace algunas alusiones «materiales» (pero en términos poco reales y sí muy simbólicos) que permiten hablar de lo siguiente:

1. AGRICULTURA Y GANADERÍA

Aquí habla de construcciones en los campos adecuadas para el cultivo de la vid, *casa in uinea* (*Tract.* II, 9), y la naturaleza y preparación de la cuajada (*butyrum*) a partir de la leche (*serum de lacte separatur* (*Tract.* II 21 y ss.)). La alusión al vino, trigo y aceite es relativamente abundante, por su implicación eucarística y penitencial. Menciona la separación del grano (*ut grana fortia et robusta a paleis*) para su molienda (*Tract.* II 25). Menciona la recolección de higos tempranos y tardíos, distinguiendo entre los higos tempranos no comestibles, *primitiuos fructos suos aridos et inutilis* y los de una clase distinta, que llama bífera, *quod bifera apellatur*, que son comestibles (*Tract.* II 20-21). Una imagen eclesiológica se la proporciona la granada (*mala punica*), cuyos granos rojos fuertemente unidos bajo la corteza asimila a los fieles y mártires de la Iglesia. Conoce asimismo los animales de corral, discurre sobre los citados en el *Pentateuco*, se trata de razones exegéticas. Se detiene en el cordero (debido al simbolismo pascual); la vaca y la cabra son citadas, para comparar la leche que producen con el alimento espiritual de la Ley (*Epith.* I, 9); también hay alusión a la oveja y el cabrito, resaltando la imposibilidad de una hibridación de estos últimos, *minime congruat fetus*, (*Tract.* IX, 4; idéntico pensamiento en *Epith.* III, 6). La mención a los animales se basa sobre todo en el simbolismo que de ellos se pueda extraer. Entre las aves de corral que cita el Eliberritano se encuentra la gallina, cuyo comportamiento protector con los polluelos es considerado desde el punto de vista religioso. Se citan otras aves de corral como la paloma, o la tórtola, a las que resulta fácil de

dotar un sentido religioso. Los animales dañinos como el zorro, o insectos como langostas son citados como imagen del mal, no es el caso de las laboriosas abejas, que son imagen de la comunidad de santos (como en la interpretación de la historia de Sansón, *Tract. XIII*). El Eliberritano asigna un simbolismo negativo a los camellos, y a las yeguas. Los animales citados por el obispo de Elbira tienen siempre un contenido simbólico, el águila, el león o el ciervo son símbolo de Cristo, mientras que la serpiente lo es del demonio.

2. PESCA Y NAVEGACIÓN

Desde un punto de vista simbólico (que puede retrotraerse hasta la imagen evangélica del pescador de hombres), se mencionan las redes de pescar y cómo están hechas *nodi...et...ligaturae*, (*Tract. III*, 9), estos nudos y ligazones serían los entresijos de la Escritura que hay que desentrañar. En el escrito gregoriano *De Arca Noe*, la Iglesia aparece simbólicamente una nave que surca el mar, y sus enemigos heréticos son vistos como piratas.

3. MEDICINA

Hay alusiones a la medicina. Siempre desde un punto de vista moral y simbólico. La herejía y el pecado se comparan a los males cancerosos o a la lepra, también se indentifican con el veneno (*De Fide* 1(15), 2-3). Se compara la degeneración física a causa de la enfermedad con la degeneración moral, hablamos de una equivalencia simbólica entre *tumores* y *uitia* (*vid. Tract. XVI*, 29).

Hay una breve mención a la cirugía con la descripción de un bisturí para la circuncisión (*Tract. IV* 2 y 16). Habla de la anatomía del no nato, para explicar la creencia de la impresión de las rodillas en las mejillas, que se produciría debido a la posición fetal, así se explica el parecido entre las palabras *genua* y *genea* (*Tract. II* 29). Menciona asimismo el sistema nervioso, cuyo origen radicaría en la cerviz, a partir de la cual los nervios llegarían a todo el cuerpo (*Tract. II* 37). Se menciona (y critica) el trato carnal entre hombres y las amputaciones de los genitales, de quienes siendo varones, quieren aparentar ser mujeres (*Tract. X* 34). Hay una alusión al cuerno del unicornio y los ungüentos con él preparados (*De psalmo XCI* 8).

4. LIBROS

El hecho de que san Gregorio de Elbira entregue copias privadas del *De Fide*, en un ámbito privado del que se van a recoger impresiones y críticas, y que se hagan particulares del ejemplar entregado, ilustra un hecho ya conocido en las técnicas de edición patrística. La lectura y difusión de los libros tiene lugar, siquiera primeramente, en ambientes privados y se copian los ejemplares a título individual. A veces el autor pierde autoridad sobre esas copias (*De Fide*, *pref.* 1).

5. ORDEN SOCIAL

Se desconfía de la justicia humana, parece haber una mención al soborno de los jueces como impedimento del *rectum iudicium* (*Tract. III* 26). Ciertamente existe la desconfianza hacia el poder temporal, como cuando acusa a los herejes de buscar la complicidad de la autoridad civil,

lo que le lleva a mencionar la ambición y poder actual de los reyes: *ui ambitione et potentia regum exagites ac turbes omnia*, (*De Fide* 4 (47)2). El poder temporal goza de la misma consideración que las riquezas terrenales (*Tract.* XIII, 22). Se menciona la distinción entre libres y esclavos (*Tract.* III 8 y 12), y que estos no tengan derecho de herencia (si bien desde el marco de la exégesis bíblica del relato de la esclava Agar y su dueña Sara, esposa de Abraham).

6. LOS OFICIOS

En el contexto de una obra de exégesis bíblica, se tratan de explicar muchos oficios que aparecen en la Escritura. Se cita al agricultor, al pastor, pero también al rey, a la prostituta, al caudillo militar, al sacerdote, a los escribas, a los centinelas, a los guardianes de los viñedos, a los artesanos. La influencia del comentario bíblico es clara.

7. TÉCNICAS DE CONSTRUCCIÓN Y MANIPULACIÓN DE MATERIALES

Se mencionan los ladrillos (*lateres*) y su utilidad en la construcción en casas y ciudades, *domicilia et ciuitates* (*Tract.* VII 5). El hecho de que se hagan con barro y paja se utiliza en la exégesis gregoriana como imagen de predicación contra los vicios. Se cita el yeso, *gypsum*, y su mezcla con agua hasta conseguir un color parecido a la leche (*De Fide* 1 (17)). Su parecido aparente con la leche se emplea como una comparación e ilustra el parecido de las «herejías» con la verdadera fe. Aparecen otros materiales, como la arcilla, *lutum figuli*, que manipula el alfarero, la existencia de caleras, *lapis cum dissoluitur decontus in calcem*, y el uso de arena para la fabricación de vidrio, *harena cum mutatur in uitrum*, en *De Fide* 8 (77). Estos ejemplos se emplean en el debate antiarriano para hablar de todos los elementos que experimentan cambio o transformación, su empleo en el debate sobre la naturaleza del Verbo es claro.

8. EL LUJO Y EL MUNDO DE LAS ARTES

Se mencionan los metales preciosos y las riquezas «mundanas» o «temporales». El oro, la plata y el ámbar tienen un simbolismo religioso positivo (*Epith.* II 28; *Epith.* III, 2). No obstante, oro y plata, en tanto que símbolo del dinero y la corrupción, junto con el resto de las riquezas y honores, son consideradas falaces, seductoras de la vista y temporales (*Tract.* XIII 22). Se conocen las maderas preciosas, y se concede más valor al ciprés que al cedro (*Epith.* III 6). Se mencionan los espejos, *De Fide* 8 (87), los anillos para imprimir un sello sobre una tablilla de cera y se comenta el arte de los pintores y su dominio de los colores y las formas (*Tract.* IV, 13). Con estas menciones se pretende subrayar la diferencia entre reflejo y objeto reflejado, entre imagen y verdad, para dar a continuación un sentido religioso en el seno de la predicación. Hay una mención breve, en sentido simbólico, a la música de cuerda y al canto (*De psalmo XCI* 1 y ss.).

En el comentario al Cantar de los Cantares (en *Epith.* III), el perfume y las plantas aromáticas, como el nardo, se citan continuamente, si bien para desarrollar un discurso simbólico sobre el olor. No se puede negar el conocimiento de las artes textiles, se alude al funcionamiento del huso (*De diuersis generibus leprarum* 18 124-126). Se habla de los trabajos en lana, para elaborar grana y púrpura (*coccum et purpuram*), de calidad muy diferentes (*Tract.* XII 33). La comparación con la sangre de Cristo es evidente.

9. EL MUNDO URBANO

Una gran ciudad tiene calles y plazas, suburbios y casas, muros que garantizan la defensa y torres de protección. En el foro se encuentran las leyes de la ciudad (*Epith.* IV 7-8). Las leyes civiles están inscritas en piedra, por oposición a las leyes divinas que son inmateriales (*Tract.* IX 2), pero no se está describiendo una sociedad civil, sino espiritual.

Como se ha podido ver, las menciones al mundo «real» no son precisamente muy abundantes, y cuando aparecen, están casi todas ofrecidas a modo de ejemplos y comparaciones en el contexto de la predicación religiosa, y no permitirían elaborar un estudio que llevara el título hipotético de «Economía y Sociedad de la Bética romana», porque no se ofrecen datos suficientes para ello. La obra de Gregorio de Elbira se enmarca dentro de la cultura teológica de la época y de la exégesis bíblica. Los datos «materiales» que se pueden extraer de este autor no son muchos, en el sentido de que no es un autor «descriptivo». No obstante, hay algunas alusiones puramente «reales», que no son tantas que permitan una reconstrucción muy pormenorizada de lo que llamaríamos «cultura material de la época». La obra gregoriana es, no obstante, rica en otra serie de datos que permiten detenerse en aspectos culturales e ideológicos y de corte antropológico, que son los que vamos a tratar aquí. Lo haremos desde la perspectiva que otorga el estudio del lenguaje como vehículo de la cultura. La simple visión de este extracto comentado de la frecuencia de ocurrencias nos indica un léxico de resonancias fuertemente bíblicas, con profusión de citas escriturarias, y muy endeudado con la terminología escolar propia de la hermenéutica (convertida directamente en exégesis bíblica). Del mundo de «lo real» no se habla, sencillamente porque se da por supuesto. El listado de ocurrencias nos revela un vocabulario transido de ideología y espiritualidad. No aparecen apenas términos que podamos calificar de «asépticos» o de «referenciales», si exceptuamos las preposiciones y nexos de unión. No hay una referencia a la realidad que no sea desde un punto de vista espiritual, según indicaría la elevada cantidad de adjetivos de totalidad. Cómo se traduce esto en información «histórica» es lo que vamos a tratar de hacer a continuación. J. G. Droysen, en su obra *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* hizo ver que las fuentes literarias no eran importantes sólo por un eventual valor formal, sino por ser susceptibles de estudio científico y porque constituían un reflejo del mundo, en el que vivían sus autores, desde su propia experiencia. Droysen aludía a un tipo de fuentes, que calificaba de «subjetivas», estas fuentes subjetivas, por oposición a las «pragmáticas» (por ej., las estatales puramente cuantitativas), no serían valiosas por reflejar «objetivamente» una realidad, sino porque podían ilustrar la concepción y representación de esa misma realidad, desde la genuina visión de quien escribe. Droysen advertía que el deber del historiador era convertir en material histórico susceptible de estudio, lo que hasta su correcta clasificación, no parecía haberlo sido nunca¹⁸⁹. Quizá con la obra de Gregorio de Elbira ha ocurrido algo así, tradicionalmente estudiada su obra en el terreno de la teología, y debido a su escasa referencia, tan poco «racional», tan poco «objetiva», al mundo de lo «real», que el autor da por supuesto para hablar siempre y en todo momento de «ideología», ha podido pasarse por alto el hecho de que la obra gregoriana refleja una concepción del mundo, que es la imperante en la Bética romana de la segunda mitad del siglo IV (al menos compartida por una parte importante del espectro social), y que dicha obra debe ser leída

189 DROYSEN, J. G., *Histórica, lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la Historia*, Barcelona 1983, en particular el apartado «I. Heurística», párrafos 20-21.

línea a línea si se quiere comprender el problema de la cultura en la Hispania provincial del Bajo Imperio, y también fuera de ella, porque los problemas que se plantean en lo provincial son reflejo de lo que ocurre en el resto del Imperio, puesto que se trata de una unidad política y cultural homogénea¹⁹⁰. La obra gregoriana debe ser convertida, pues, en «material histórico» de primer rango. La elaboración de las concordancias ha sido una tarea, si bien larga y no exenta de complejidad, esencialmente mecánica, y el listado ofrecido por el ordenador algo casi automático. Sin embargo, la elaboración de un discurso histórico no puede quedarse en ofrecer simplemente un listado de datos «positivos», sino que hay que interpretarlos para reconstruir históricamente lo que la obra gregoriana tenga que decirnos. En este trabajo intentaremos llevar a la práctica la afirmación orteguiana, según la cual:

«La historia si quiere conquistar el título de verdadera ciencia, se encuentra ante la necesidad de superar la mecanización de su trabajo, situando en la periferia de sí misma todas las técnicas y especializaciones. Esta superación es, como siempre, una conservación. La ciencia necesita a su servicio un conjunto de métodos auxiliares, sobre todo los filológicos. Pero la ciencia empieza donde el método acaba, o más propiamente, los métodos nacen cuando la ciencia los postula y los suscita»¹⁹¹.

190 Como ocurre si lo comparamos con San Juan Crisóstomo, contemporáneo ligeramente más joven del Iliberritano, o con los Padres Griegos, vid. GONZÁLEZ BLANCO, A., *La sociedad del Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo*, Madrid, 1975.

191 ORTEGA Y GASSET, J., *La filosofía de la Historia de Hegel y la historiología*, Madrid, Alianza editorial, varias reediciones, p. 77.