

DE NUEVO SOBRE LA TRADUCCIÓN DE LOS CÁNONES PSEUDOILIBERRITANOS

THE TRANSLATION OF THE PSEUDO-ILIBERRITAN CANON TEXTS: A REAPPRAISAL

Resumen: En este artículo, respondemos a la réplica publicada en 2008 por M. Sotomayor y T. Berdugo a nuestras observaciones y precisiones de 2006 en relación con la versión española que, en 2005, los dos profesores de Granada habían realizado de algunos enunciados atribuidos tradicionalmente al denominado “Concilio de Elvira”. Además del correspondiente prefacio de la CCH, tomamos en consideración 27 cánones transmitidos por la CCH (c. 1, 3, 4, 5, 12, 14, 15, 16, 20, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 35, 36, 43, 47, 48, 51, 53, 67, 72, 73, 77 y 81) y 2 que figuran en el EH (c. 17 y 54). Estructuramos esta contestación en tres apartados: 1) la lista presbiteral; 2) algunas traducciones de la CCH; 3) algunas traducciones del EH.

Palabras clave: cánones pseudoiliberritanos, exégesis, traducción.

Abstract: In this article we respond to the reply by M. Sotomayor and T. Berdugo (2008) to our comments and remarks (published in 2006) on the Spanish version which, in 2005, the mentioned scholars had made about some statements traditionally attributed to the so-called “Council of Elvira”. In addition to the corresponding preface of the CCH, we take into consideration 27 canons transmitted by the CCH (c. 1, 3, 4, 5, 12, 14, 15, 16, 20, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 35, 36, 43, 47, 48, 51, 53, 67, 72, 73, 77 and 81) and 2 listed in the EH (c. 17 and 54). Our response has the three following sections: 1) a list of presbyters, 2) some translations of the CCH, 3) some translations of the EH.

Keywords: Pseudo-Iliberritan canon texts, exegesis, translation.

Recibido: 18-03-2013

Informado: 21-03-2013

Definitivo: 10-04-2013

Con el apéndice titulado “algunas precisiones a la traducción española de M. Sotomayor y T. Berdugo” finaliza la contestación que dimos (Vilella y Barreda 2006)¹ a las observaciones y objeciones efectuadas por estos estudiosos (Sotomayor y Berdugo 2005c, 96-114) tras los primeros resultados —publicados tres años antes (Vilella y Barreda 2002)— obtenidos mediante nuestra aplicación de la crítica textual a las redacciones —atribuidas secularmente a un “concilio de Elvira”— que en la

* *Grup de Recerques en Antiquitat Tardana* (Universitat de Barcelona). Este estudio se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación HAR2010-15183/HIST del MICINN y 2009SGR-1255 de la AGAUR. Las ediciones de las fuentes aparecen indicadas, entre corchetes, en su primera cita. Cuando corresponden a

grandes colecciones con volúmenes numerados, remitimos a ellas mediante las abreviaturas usuales. En los demás casos, mencionamos el nombre del editor, junto con la ciudad y el año de publicación.

¹ El apéndice se halla en 363-373.

actualidad denominamos pseudoilberitanas, pues su carácter no unitario resulta tanto de la filología formal como de la real. Además de referirnos, total o parcialmente, a su traslación de varios cánones (Sotomayor y Berdugo 2005a, 34-52 y 2005b, 59-64) —en la recensión de la Colección Canónica Hispana (CCH) y del Epítome Hispano (EH)—, en dicho apéndice también indicamos que no siempre recogían con precisión la edición crítica de la CCH realizada por F. Rodríguez.

En 2008, vieron la luz dos artículos firmados —asimismo conjuntamente— por los profesores granadinos (Sotomayor y Berdugo 2008a y 2008b)² en los cuales se oponían a la práctica totalidad de cuanto habíamos dicho en 2006; uno de ellos pretendía ser, básicamente, una réplica a las reflexiones y precisiones que habíamos expuesto en relación con su versión castellana (Sotomayor y Berdugo 2008b). Estructuramos la respuesta a este último trabajo suyo —el aquí considerado— en los siguientes apartados: 1) la lista presbiteral; 2) algunas traducciones de la CCH; 3) algunas traducciones del EH. Los materiales pseudoilberitanos que reproducimos incluyen las modificaciones que, a partir de nuestro análisis léxico y sintáctico, hemos introducido en la edición de F. Rodríguez (Vilella y Barreda 2002, 570-579)³.

I. LA LISTA PRESBITERAL

Al prologar la obra colectiva titulada *El concilio de Elvira y su tiempo*, escribían sus dos coordinadores: “parece llegada la hora de ofrecer a la comunidad científica y al público interesado los textos latinos más fiables que hoy tenemos del concilio” (Sotomayor y Fernández 2005, 8-9). Con estas palabras, sólo hacían referencia⁴ a las ediciones del EH y de la CCH confeccionadas, respectivamente, por G. Martínez y F. Rodríguez, a quienes expresan su gratitud “por autorizarnos a reproducir el texto de la edición crítica del Epítome” en un caso y “por permitirnos igualmente la reproducción del texto de la edición crítica de las actas contenidas en la colección Hispana”, en el otro (Sotomayor y Fernández 2005, 9).

No tenemos nada que objetar a su afán por potenciar la difusión de estas dos recensiones —publicadas, respectivamente, en 1961 y 1984— de las disposiciones a las cuales denominan “las actas del concilio de Elvira” (ver Vilella y Barreda 2006, 295-296). Sí merece, en cambio, nuestra desaprobación la modificación que introducen en la CCH. Así ocurre cuando en el “texto latino (de la edición crítica de F. Rodríguez, S.J.)” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 17) incluyen el elenco de presbíteros como si fuera genuino, vulnerando de este modo la impecable distinción que F. Rodríguez había señalado (Martínez y Rodríguez 1984, 240-241); de todo ello ya nos percatamos en 2006 (Vilella y Barreda 2006, 364)⁵.

² Dentro de su hornada reprobatoria —a la cual esperamos contestar en su totalidad— también se incluye otra publicación efectuada en solitario por uno de ellos (Sotomayor 2007 [2008], 135-161). Esta última constituye una respuesta a Vilella (2005).

³ Las interpolaciones detectadas figuran señaladas entre corchetes.

⁴ Prescindían de los *Capitula uiginti ex ignota collectione systematica*, donde hay otra recensión del texto que corresponde al c. 79 de la CCH: ver Vilella y Barreda 2006, 285-286, n. 4. También soslayan los resultados facilitados por nuestra crítica filológica, ver Vilella y Barreda 2002, 570-579.

⁵ Los dos profesores granadinos introducen una alteración en nuestra redacción —recogida en esta página— y —mediante el *sic*— nos atribuyen el error a nosotros: “en cuanto a la repetición de los textos latinos, cabe señalar que, al copiar el prefacio de la Hispana, no distinguen la lista presbiteral del resto: su editor crítico señaló, de manera científica y correcta, con un doble trazo vertical diacríticos [*sic*] este elenco, facilitado únicamente por los manuscritos de Gerona y Urgel, lo cual evidencia que esta parte no estaba en la recensión isidoriana” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 385). Como es sabido, el adverbio latino *sic* —que significa “así”— es usado para advertir al lector de un error, pero no ocurre “así” en este caso.

En su respuesta de 2008, dicen: “nos limitamos a reproducir fielmente los textos de sus ediciones, omitiendo, como es debido, los signos diacríticos y todo el aparato crítico. Lo contrario hubiera sido una usurpación, pues lo solicitado y generosamente concedido no era una publicación, por nuestra parte, de su trabajo, sino la reproducción pura y simple de los dos textos, con el fin de facilitar su utilización” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 385). Al pretender justificar lo injustificable, nuestros colegas se sitúan en un callejón sin salida, amén de soslayar los más elementales principios filológicos. ¿Cómo pueden copiar con exactitud si suprimen las aportaciones del análisis efectuado? ¿Aceptó F. Rodríguez que omitieran las grandes indicaciones de su edición? ¿Por qué defienden que la versión no crítica y claramente “unificadora” facilita la utilización de estas prescripciones? Se trata de afirmaciones que, además de desacreditarse por sí mismas, resultan muy penosas en filólogos e historiadores, quienes siempre deberíamos ser extremadamente cuidadosos al retomar textos fijados por otros, aunque no se recoja todo el aparato crítico.

2. ALGUNAS TRADUCCIONES DE LA CCH

Pasamos seguidamente a examinar las justificaciones que, a partir de nuestras observaciones (Vilella y Barreda 2006, 365-373)⁶, adujeron acerca de algunas traslaciones suyas de los enunciados pseudoiliberritanos facilitados por la CCH (Sotomayor y Berdugo 2008b, 386-415)⁷. El actual comentario también sigue el orden numérico que en dicha recensión presentan los cánones tomados en consideración.

C. 1⁸. Reconocen el *quia* como causal, pero apostillan que “se mantiene el verdadero sentido de la frase traduciéndola como se ha hecho, de forma más conforme con la lengua a la que se traduce” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 387). Discrepamos de tal aseveración, pues no exhibe mayor fidelidad a la lengua castellana la versión del *quia* como relativo explicativo que como causal; este último aclara un motivo, el primero una cualidad, la cual no es necesariamente la causa de lo manifestado en la oración principal. En cuanto a su traslación del *nec in finem* [*mortis*] “como ‘al final de su vida’, cuando en realidad significa ‘en peligro de muerte’” (Vilella y Barreda 2006, 365), opinan: “no deja de llamar la atención que nuestros correctores se muestren en el *quia* tan partidarios de la traducción *ad litteram* [*sic*]⁹ y en el mismo canon defiendan que *nec in finem* hay que traducirlo por ‘en peligro de muerte’, traducción a todas luces *ad sensum* (...) exigir que se traduzca ‘en peligro de muerte’ es puro capricho” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 387-388). Como hemos recalcado (tam-

⁶ Tales observaciones se referían a las traducciones publicadas por nuestros colegas en 2005. Para el texto latino de la CCH, ver la edición de F. Rodríguez (Martínez y Rodríguez 1984, 233-268). Respecto al EH, ver Martínez 1961, 399-403. Ver asimismo Vilella y Barreda 2002, 570-579.

⁷ En la p. 386, escriben: “sus observaciones sobre nuestra traducción son abundantes: unas 39, repartidas entre 28 cánones. Tres de ellas son dignas de atención, la mayoría no creemos que sean acertadas y algunas son francamente sorprendentes. Aunque consideramos erradas o de escaso valor en su mayoría esas críticas, creemos que es conveniente dedicarles unas líneas con el fin de evitar la desorientación que puedan

crear”. Mediante las nuevas observaciones y precisiones a su versión —que indicamos seguidamente—, el lector podrá constatar la validez de este balance y orientarse mucho mejor. Sólo en un punto del c. 31 mejoran la traducción o exégesis de los cánones elencados en el apéndice del trabajo que publicamos en 2006.

⁸ [*Placuit inter eos*] *qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli immolaturus accesserit et fecerit* [*quod est crimen principale, quia est summus sceleris*], *placuit nec in finem eum communionem accipere*.

⁹ Los dos profesores simplifican reiteradamente la consonante geminada de *litteram*, sin percatarse de ello (Sotomayor y Berdugo 2008b, 387 —dos veces—, 393 y 408).

bién en Vilella y Barreda 2002, 564), ante la incertidumbre de conocer, con exactitud, “la hora de su muerte” —o, lo que es lo mismo, “el final de su vida”—, aparece evidente que la versión de *in finem* por “en peligro de muerte” no es ni *ad sensum* ni caprichosa, sino la que describe más exactamente lo contemplado en todos los cánones donde se encuentra¹⁰.

C. 3¹¹. Se ratifican en traducir *munus* por “espectáculos” —en plural— (Sotomayor y Berdugo 2008b, 389), a pesar de verter este vocablo por “ofrenda” tanto en la rúbrica del c. 3 como en el c. 28, donde sí figura en plural (Vilella en prensa [b]). A favor de su alambicada interpretación aducen el espurio argumento de que “las rúbricas se escriben tres siglos después del texto del canon y que no siempre entienden y resumen realmente su verdadero contenido” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 389 —cf. 2005a, 39, n. 14—). Como advertimos en 2006, la edición crítica de la CCH ha puesto de manifiesto que las rúbricas de los materiales pseudoilberitanos ya se hallaban en la denominada recensión isidoriana (Vilella y Barreda 2006, 306). Tampoco favorece su interpretación el hecho de que los tres cánones puestos en el comienzo de este repertorio tengan la idolatría como denominador común y que la mayor o menor gravedad de ésta sea valorada —tanto para los bautizados como para los catecúmenos— en función de si ha existido inmolación o solamente ofrenda —y no espectáculo— (Vilella y Barreda 2006, 323-324; Vilella 2007, 12-13). Exponen además que prefieren sumarse a la opinión de L. Duchesne y de otros muchos estudiosos. Aunque lamentamos discrepar, en este punto, de lo dicho por tan insigne erudito en los años ochenta del s. XIX, investigaciones sólidas y recientes rechazan la lectura —tradicional— que continúan defendiendo los dos profesores¹². Para la traslación de la interpolación *ulterius his non esse dandam communionem*, cabe señalar que nuestra versión de *ulterius* —el comparativo adverbial “más”— es exacta¹³, mientras que la suya constituye una locución temporal —“en lo sucesivo”— que en latín sería *ultra* y no *ulterius*. Debe tenerse asimismo presente que, en castellano, el complemento indirecto va delante del verbo principal o unido al infinitivo que lo complementa: es, por lo tanto, lo mismo decir “no les puedan dar” que “no puedan darles”.

C. 4¹⁴. Sorprendentemente, aseguran que mantener la obligación escrita con el *debere* convierte el texto así traducido en “una frase latina con palabras castellanas” (Sotomayor y Berdugo

¹⁰ *Nec in finem* aparece en los c. 1, 2, 6, 7, 8, 10/11, 12, 13, 17, 18, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73 y 75. *In finem* en: c. 3, 13, 37, 47, 64 y 68. Resulta significativo el c. 47, donde se contempla la posibilidad de que alguien tenido por moribundo consiga liberarse de las garras de la muerte; tal eventualidad es recogida mediante una condicional jurídica. La frase —con variantes— “no hay cosa más cierta que la muerte ni más incierta que la hora de la misma” ha figurado en muchos testamentos durante siglos: se trata de una realidad ligada a la condición humana, no de ningún capricho.

¹¹ *Item flamines qui non immolauerint, sed munus tantum dederint, [eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis.] placuit in finem eis praestare communionem, acta tamen legitima paenitentia. [Item ipsi si post paenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne lusisse de Dominica communionem uideantur.]*

¹² Por ejemplo, Jiménez 2009-2010, 227, dice: “respecto al *munus* del canon 3 (*sed munus tantum dederint*), esta palabra sólo puede ser interpretada aquí

como ‘ofrenda’, y no como combate gladiatorio; por tanto, la disposición estaría haciendo referencia a aquellos flámenes que sólo hubieran presentado una ofrenda incruenta y no una inmolación”. Escribe también: “debemos recordar que *munus* no tiene por qué traducirse forzosamente como espectáculo de gladiadores. Entre sus otros significados también se cuenta el de ofrenda o regalo, como es el caso del presente canon [c. 3], donde hace referencia a una ofrenda religiosa de carácter incruento” (Jiménez 2010, 357 —cf. 254—). G. Martínez traduce asimismo el *munus* del c. 3 por ofrenda (Vives 1963, 2). Cf., igualmente, Arce 1982, 139.

¹³ Como ya hemos señalado anteriormente, esta observación debe extenderse a los c. 6, 10/11 —dos veces—, 13, 15, 17, 24, 29 —dos veces—, 51, 63, 64, 66, 70, 71, 72 y 75. Ver Vilella y Barreda 2006, 366.

¹⁴ *Item flamines si fuerint catecumini et se a sacrificiis abstinuerint, post triennii tempora placuit ad baptismum admitti debere. La rúbrica del c. 4 es: de eisdem, si catecumini adhuc immolant, quando baptizentur.*

2008b, 390)¹⁵. Respecto a la rúbrica de este canon, ya evidenciamos que no la trasladan con fidelidad (Vilella y Barreda 2006, 365, n. 361). Más exacto es traducir “sobre los mismos [flámines], en caso de que todavía inmolen [siendo] catecúmenos, cuándo se [les] bautizará” que “sobre los mismos, cuándo serán bautizados si, siendo catecúmenos inmolan todavía” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 39 y 2008b, 389)¹⁶.

C. 5¹⁷. La preposición *post* seguida de un numeral es un circunstancial que, junto a la locución *acta [legítima] paenitentia*, expresa el tiempo de la penitencia¹⁸. Resulta, por tanto, ambigua su traducción “que sea admitida a la comunión después de haber cumplido la penitencia establecida: si la muerte fue intencionada, al cabo de siete años; si fue casual, por un período de cinco años” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 39-40 y 2008b, 390-391), pues da pie a entender que los siete o cinco años son posteriores al período penitencial y que no se refieren a su duración concreta¹⁹. Aunque no acepten nuestra exégesis, en su artículo de 2008 reconocen que “será admitida a la comunión solamente después de haber cumplido la penitencia establecida” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 391).

C. 12²⁰. Siguen rechazando la cuña *uel parens* del c. 12 (Vilella y Barreda 2002, 555)²¹ —que descubrimos, básicamente, a causa de la falta de concordancia entre *parens* y el pronombre *eam*²²—, aunque, para ello, tengan que forzar la gramática hasta límites inadmisibles²³. En su opinión, la discordancia gramatical no imposibilita que la palabra *parens* pudiera formar parte del texto original (Sotomayor y Berdugo 2008a, 392 y 2008b, 392). A pesar de que ellos ya hubieran traducido el término *parens* de este canon como “padre” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 41), en sus artículos de 2008 incluso se cuestionan —según indican, por sugerencia ajena— si tal vocablo significa realmente “padre” (Sotomayor y Berdugo 2008a, 392 y 2008b, 392)²⁴.

C. 14²⁵. Afirman que “conviene admitirlas a la comunión” (Vilella y Barreda 2006, 366) es ciertamente “una traducción más *ad literam [sic]*, aunque la nuestra sea también válida” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 393)²⁶. La omisión de *oportere* resta precisión a su versión, en la cual tampo-

¹⁵ La rúbrica del c. 4 es: *de eisdem, si catecumini adhuc immolant, quando baptizentur*. Ver n. 26, 29 y 35.

¹⁶ Es evidente que, para estar bien construida en castellano, a esta traducción debe añadirse otra coma, concretamente después de “catecúmenos”.

¹⁷ *Si qua domina furore zeli accensa flagris uerberauerit ancillam suam ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat[, eo quod incertum sit uoluntate an casu occiderit, si uoluntate, post septem annos; si casu,] post quinquennii tempora acta legitima paenitentia ad communionem placuit admitti. Quod si infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem.*

¹⁸ Cf.: c. 14, 22, 59, 64, 69, 72, 76, 78 y 79 [*Capitula*].

¹⁹ Consideran —acerca del c. 59— que significa lo mismo “que se le admita tras una penitencia de diez años” y “sea recibido al cabo de diez años, después de haber cumplido la penitencia” (Sotomayor y Berdugo 2008a, 429, n. 166).

²⁰ *Mater [uel parens] uel quaelibet fidelis si lenocinium exerceat[, eo quod alienum uendiderit corpus, uel potius suum,] placuit eam nec in finem accipere communionem.*

²¹ Para los incrementos con *eo quod*, ver n. 34 y 37.

²² Su carácter aditivo también es evocado por el título —o la rúbrica— que este canon presenta en la CCH y por el conjunto normativo del cual forma parte, dirigido a las mujeres.

²³ La traducción que de este canon hacen nuestros colegas es: “la madre o el padre, o cualquier bautizada, que ejerza el lenocinio, por estar vendiendo un cuerpo ajeno o, mejor dicho, el suyo, se acordó que no reciba la comunión ni al final de su vida” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 41 y 2008b, 391).

²⁴ Incluso se opone al significado de “parienta” el *quaelibet fidelis*, por redundante.

²⁵ *Virgines quae uirginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas uiolauerint duxerint et tenuerint maritos[, eo quod solas nuptias uiolauerint,] post annum sine paenitentia reconciliari debent. Vel si alios cognouerint uiros[, eo quod moechatae sint,] placuit per quinquennii tempore acta legitima paenitentia admitti eas ad communionem oportere.*

²⁶ En el caso del c. 14, no estiman que esta versión “convierte el texto traducido en una frase latina con palabras castellanas”, consideración que sí aplican al c. 4 (Sotomayor y Berdugo 2008b, 390). Ver n. 15, 29 y 35.

co reflejan que el quinquenio se refiere a la concreta duración de la penitencia. Nótese además que la exhortación *admitti eas ad communionem oportere* ofrece un claro paralelismo con el *est conueniendus quod (...) detur ei communio* del c. 47²⁷.

C. 15²⁸. Nos reprochan no haber traducido *tumens* (Sotomayor y Berdugo 2008b, 394), participio de presente que sustantivamos en “desarrollo” o “estallido” (Vilella y Barreda 2006, 367)²⁹. Estimamos igualmente correcto verter este término mediante una subordinada causal —“ya que se apasionan”—. Sin embargo, parece forzado recurrir, como hacen ellos, al gerundio “inflamándose” —suponemos que con la significación metafórica de “ardiendo” o “excitándose”—. Además, no debe olvidarse que, en castellano, es mejor no traducir literalmente *aetas in flore*, sino como “en la pubertad”, expresión que sí rinde su sentido exacto.

C. 16³⁰. Prescinden de este canon (Vilella y Barreda 2002, 561 y 2006, 332-338; Vilella 2009b, 230-238) en su publicación dedicada a las traducciones.

C. 20³¹. Como se ha indicado, la última parte del c. 20 alude a un “bautizado —¿o catecúmeno?— que siga cobrando intereses después de prometer, al ser amonestado por ello, que no lo haría más” (Vilella 2007, 21): en caso de perseverar, se le prohíbe entrar en la iglesia —entendida como edificio cultural—, pena estipulada asimismo en los c. 41, 49 y 62 (Vilella 2007, 52-54). Tanto el *corripio* del c. 20 como el *admoneo* de los c. 41 y 49 muestran, pues, la acción de amonestar o advertir que también recogería el *corripio* de la interpolación del c. 21, atinente a la breve excomunión apenitencial impuesta al “bautizado que, hallándose en la ciudad, no acuda a la iglesia durante tres domingos consecutivos” (Vilella 2007, 21)³².

C. 24³³. Nos hemos referido reiteradamente a las cuñas iniciadas con *eo quod*³⁴, no aceptadas por nuestros colegas (Sotomayor y Berdugo 2005c, 99-106 y 2008a, 384-400). Al traducir “puesto que su vida no es mínimamente conocida” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 43 y 2008b, 395), mantienen, ciertamente, la literalidad, aunque su versión “convierte el texto traducido en una frase lati-

²⁷ Ver n. 73 y 81.

²⁸ [*Propter copiam puellarum*] *gentilibus minime in matrimonio dandae sunt uirgines Christianae*, *ne aetas in flore tumens in adulterio animae resoluatur*].

²⁹ “Inflamándose la edad en flor” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 41 y 2008b, 393) constituye, ciertamente, una frase latina con palabras castellanas. Ver n. 15, 26 y 35.

³⁰ *Haeretici si se transferre uoluerint ad ecclesiam catholicam*, [*nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Iudaeis neque haereticis dare placuit* [*eo quod nulla possit esse societas fideli cum infidele*]]. *Si contra interdictum fecerint parentes, abstinere per quinquennium placet*. Ver n. 34.

³¹ *Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstinere. Si quis etiam laicus accipere probatur usuras et promiserit correptus iam se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei ueniam tribui; si uero in ea iniquitate durauerit, ab ecclesia esse prociendum*.

³² Nótese que la traducción del c. 21 “si alguien, que vive en ciudad, no acude a la iglesia durante tres domingos, se abstenga [de la comunión] por un poco de tiempo, para que se vea que ha sido corregido” (So-

tomayor y Berdugo 2005a, 42 y 2008b, 394) parece más un consejo dirigido al ausente que una sanción impuesta por la autoridad eclesiástica.

³³ *Omnes qui in peregre fuerint baptizati*, [*eo quod eorum minime sit cognita uita*], *placuit ad clerum non esse promouendos in alienis prouinciis*.

³⁴ El *eo quod* explicativo figura en los c. 2, 3, 6, 12, 13, 14 —dos veces—, 16, 22, 24, 25, 30, 35, 45, 63 y 66 —otro valor presenta en el c. 5—. Ver Vilella y Barreda 2002, 550-554 y 2006, 313 y 358-360. Se trata de las interpolaciones más frecuentes detectadas en los cánones pseudoisidóricos, al parecer realizadas por la misma mano y tras haberse unido un mínimo de tres repertorios anteriores, ver Meigne 1975, 366 y 369-373. Las palabras o expresiones susceptibles de algún comentario suelen glosarse mediante incisos explicativos y superfluos con *eo quod*, en los cuales incluso aparece algún error; así sucede con el c. 16 —ver n. 30—, donde encontramos *infidele* utilizado incorrectamente (Vilella y Barreda 2002, 561 y 2006, 332-338; Vilella 2009b, 230-238). Por su parte, Sotomayor y Berdugo 2008a, 427 consideran que las frases con *eo quod* ponen de manifiesto “un estilo propio del concilio de Elvira”. Ver n. 37.

na con palabras castellanas”³⁵. Sin perder la exactitud, seguimos prefiriendo “puesto que no se conoce su forma de vida” (Vilella y Barreda 2006, 367).

C. 25³⁶. Alusivo a las cartas de comunión que debían entregar los clérigos (Vilella 2009a, 91-100), este canon constituye una adaptación —con interpolación³⁷— del c. 10 arlesiano³⁸. Se trata de la misma pauta: sustituir una carta de un confesor por otra de comunión. El texto matriz comienza con un ablativo de referencia que es cambiado por un nominativo; de tales elementos depende una construcción de relativo, prácticamente idéntica en ambos casos. La variante pseudoiliberritana sobreentiende el verbo principal *placuit* y reemplaza el *accipiant* por la perifrástica pasiva *dandae sunt*, la cual en época tardía tenía más valor de futuro que de una oración pasiva de obligación. El mayor cambio tiene lugar en el ablativo absoluto *sublatis eis litteris*, puesto que el compilador no menciona la carta e insta a eliminar el nombre de su confesor-redactor: *sublato nomine confessoris*. Coincide el complemento directo *alias communicatorias* con el sujeto —*simplices communicatoriae litterae*— de la perifrástica, reforzado en este caso con el dativo *ei*, alusivo al anterior sujeto *omnis*³⁹. El c. 25 no admite dos traducciones, pues sólo tiene pleno sentido si la coma se ubica tras *concutiant*. Ya interpretamos, en 2002, el c. 25 a partir de esta puntuación (Vilella y Barreda 2002, 573), la cual ha sido después retomada por ellos, aunque sin decir que la habíamos propuesto previamente (Sotomayor y Berdugo 2005a, 43, n. 19 —cf. 2008b, 396-397—). Alegan que “no hace falta comentario” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 396) en relación con nuestra traducción de *gloria*: es manifiesta la diferencia existente entre el carácter positivo del término “prestigio” y el matizable de “fama”. Deben corregirse igualmente algunos plurales de su redacción; *litterae* significa “carta” en ambos casos y, por tanto, la concordancia exige cambiar “han” por “ha”⁴⁰.

C. 26⁴¹. Sin adverbio modal, *ut* casi siempre es final, como en este canon⁴², donde no cabe un uso completivo: el error radica en no observar el ayuno cada sábado (Vilella 2007, 6-7, n. 4 y 2010, 466-467).

C. 30⁴³. Mediante la subordinada adversativa y la condicional se proporciona retroactividad a lo dispuesto en este canon, al igual que sucede en el c. 51.

³⁵ Ver n. 15, 26 y 29.

³⁶ *Omnis qui attulerit litteras confessorias sublato nomine confessoris[; eo quod omnes sub hac nominis gloria passim concutiant.] simplices communicatoriae ei dandae sunt litterae.*

³⁷ Resulta asimismo evidente que, en esta “versión”, se ha incorporado una cuña mediante *eo quod* —ver n. 34—. Como es habitual en el catálogo, se agrega una cláusula aclaratoria que intenta justificar la razón para eliminar este nombre, la vanidad humana de querer aprovecharse por doquier del prestigio del confesor. Nuestros críticos no aceptan esta realidad y, en su discurso uniformador, escriben: “no estamos de acuerdo en que haya quedado demostrado que tales frases, especialmente las introducidas por *eo quod*, sean interpolaciones posteriores; ni mucho menos, que estemos ante ‘presuntos cánones iliberritanos’ o ‘cánones pseudoiliberritanos’; lo que sí es evidente es que las citadas frases contribuyen notablemente a que quede manifiesto un estilo propio del concilio de Elvira” (Sotomayor y Berdugo 2008a, 427). Además, sin poner en relación el c. 25 con el c. 10 del concilio I de Arlés, comparan el añadido del c. 25 —donde aparece *eo quod*— con la frase final del c. 33 de

los *Canones apostolorum* —se refieren a *quia per subreptionem multa proueniunt*— y, a partir de su hallazgo, plantean: “¿se diferencia mucho de la subrayada en cursiva en el can. 33 citado, de los Cánones de los Apóstoles?” (Sotomayor y Berdugo 2008a, 400, n. 77).

³⁸ *De his qui confessorum litteras afferunt, placuit ut, sublatis eis litteris, alias accipiant communicatorias (Conc. Arl. I [314], c. 10, p. 11 [CCSL 148]).* Su traducción es: “respecto de quienes llevan cartas de confesores, se ha decidido que, quitándoles estas cartas, recibieran otras de comunión”.

³⁹ *Simplices* también puede interpretarse acompañando al *omnes* del añadido. Ver: Vilella y Barreda 2006, 367-368 y Barreda 2010, 137-143.

⁴⁰ Sólo corrigen “dárseles” por “dársele” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 396).

⁴¹ *Errorrem placuit corrigi ut omni sabbati die superpositiones celebremus.*

⁴² También, por ejemplo, en el c. 43. Ver n. 72.

⁴³ *Subdiaconos eos ordinari non debere qui in adulescentia sua fuerint moechati[; eo quod postmodum per subreptionem ad altiore gradum promoueantur;] uel si qui sunt in praeteritum ordinati, amoueantur.*

C. 31⁴⁴. Tanto el c. 30 como el c. 31 toman en consideración a los hombres que han fornicado durante su juventud; estos dos preceptos constituyen otra agrupación realizada en función de temáticas o destinatarios (Vilella 2007, 7-9). En la anterior respuesta, ya expusimos que la enunciación del c. 31 efectuada por nuestros colegas⁴⁵ “no tiene en cuenta que *adulescentes* se refiere sólo a los varones jóvenes, por lo cual la condicional —‘si contraen matrimonio’— es doblemente equívoca: tanto por el matiz condicional que atribuyen a un *cum* histórico que en verdad posee valor temporal —más que el causal que suele tener este tipo de *cum*—, como por el hecho de que, en su traducción, *adulescentes* también incluya a las jóvenes” (Vilella y Barreda 2006, 368). Por su parte, nuestros críticos dicen: “como dan por supuesto que *adulescentes* se refiere sólo a los varones jóvenes, en su traducción escriben: ‘los jóvenes [varones]’. Sustituir ‘adolescentes’ por ‘jóvenes’ no cambia nada; y añadir entre corchetes ‘varones’ no es traducción, sino glosa, en este caso no adecuada, porque en el texto latino no se especifica, y ‘adolescentes’, en contra de lo afirmado, puede referirse también a las jóvenes” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 399). En el c. 31, es imposible que este vocablo incluya el sexo femenino, no sólo por la estrecha vinculación que esta disposición presenta con el c. 30 —relativo a los subdiáconos—⁴⁶, sino sobre todo por la indicación *cum duxerint uxores*, totalmente diacrítica. Resulta difícil creer que, en contra de la doctrina secular de la Iglesia, consideren que una joven —“adolescente”, según ellos— podía tomar esposa⁴⁷. En otro orden de cosas, dado que el c. 31 se ciñe a los fornicadores que han optado por las nupcias y que el estado matrimonial no era necesario para cumplir penitencia y volver a la comunión eucarística, parece más exacto dar un valor temporal al *cum* histórico⁴⁸. El hecho de que el c. 31 prescindiera de si tales pecadores se casan o no con quien habían copulado⁴⁹ y la aparición de la for-

⁴⁴ *Adulescentes qui post fidem lauacri salutaris fuerint moechati, cum duxerint uxores, acta legitima paenitentia placuit ad communionem eos admitti.*

⁴⁵ “Se acordó que los adolescentes que, después del compromiso del bautismo de salvación, hayan cometido fornicación, si contraen matrimonio, deben ser admitidos a la comunión, después de haber cumplido la penitencia establecida” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 44 y 2008b, 398).

⁴⁶ La alternativa al casamiento —contemplado en el c. 31— era el otorgamiento de los órdenes eclesíasticos superiores —considerado en el c. 30, a partir del subdiaconado—. La complementariedad de los c. 30 y 31 radica en el hecho de indicar las consecuencias que la fornicación acarrea para los jóvenes varones en ambos casos. Además, un *adulescens* podía verse concernido tanto por el c. 30 como por el c. 31.

⁴⁷ Como es sabido, las autoridades eclesiásticas siempre se han opuesto a las relaciones homosexuales. Ver Boswell 1980 y Hoheisel 1994, 289-364. A propósito del c. 71, ver Vilella 2007, 35, n. 106.

⁴⁸ El valor más exacto es el temporal de posterioridad: traducir este *cum* histórico por “después de” o “tras” resulta mejor que por “cuando”. Este mismo significado tiene en el c. 10/11.

⁴⁹ Constituye un falso supuesto restringir —como hacen nuestros colegas— el c. 31 sólo a los *adulescentes* que se casan con quien ya habían copulado antes de las

nupcias —ver n. 56—: “una vez marido y mujer por el matrimonio, cuando su situación moral es ya normal, pueden hacer penitencia y ser restituidos a la *communio*. No es ésta la única vez que los obispos del concilio de Elvira adoptan este criterio. Lo aplican también a las vírgenes que no guardan su virginidad; si contraen matrimonio con los mismos con los que la han perdido, una vez contraído el matrimonio, deben ser admitidas a la comunión después de un año (can. 14). Lo mismo ocurre con la viuda que comete fornicación: será reintegrada a la *communio* una vez que se haya casado con el mismo con el que fornicó, tras una penitencia de cinco años (can. 72)” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 401-402). Respecto a las semejanzas de estos dos mandatos con el c. 31, éstas se debilitan si tenemos presente que el c. 72 resulta de tomar en consideración las segundas —o posteriores— nupcias de viudas adúlteras desde la perspectiva de si han contraído o no este casamiento con el hombre de su relación ilícita y, en caso afirmativo, de tener en cuenta si estaba o no bautizado; de estas premisas derivan las tres casuísticas plasmadas en el c. 72, cuya última disposición ha sido interpretada erróneamente por nuestros críticos —ver n. 90-91—. Referido —como el c. 72 y a diferencia del c. 31— asimismo a las mujeres, el c. 14 distingue igualmente si las muchachas bautizadas se han casado o no con quienes copularon anteriormente: nótese que en el primer caso la sanción asignada sólo radica en un año de excomunión

ma *duxerint* —un pretérito perfecto de subjuntivo— nos indujo a creer que este canon aludía, preferentemente, a la incidencia de la fornicación en el casamiento cristiano o eclesiástico⁵⁰, de la misma manera que el canon anterior la juzgaba respecto al subdiaconado⁵¹. En consecuencia, nuestra primera traducción⁵² interpretaba que la secuencia temporal era fornicación, penitencia y nupcias⁵³. No obstante, tras haber vuelto a examinar el contenido del c. 31, pensamos que, en este punto, los profesores granadinos tienen razón cuando rechazan la exégesis que facilitamos y ubican la penitencia después del casamiento (Sotomayor y Berdugo 2008b, 400-402)⁵⁴. Además de mostrarse más acorde con la versión facilitada por el EH⁵⁵, tal proceso concuerda mejor con los escasos y tardíos testimonios relativos a la casuística plasmada en el c. 31, algunos de los cuales ponen en relación ritos del matrimonio cristiano con las execradas fornicaciones previas de los contrayentes⁵⁶.

sine paenitentia, penalización que no resiste comparación con la penitencia canónica impuesta, sin distinción, en el c. 31 a los jóvenes varones fornicadores que contraen esponsales. En definitiva, incluso si los contemplamos desde un posicionamiento unitario, aparece claro que los c. 14 y 72 no son “casos equivalentes” del c. 31 —así lo declaran en la p. 402, n. 34—.

⁵⁰ Cuando nos referíamos al “rito del matrimonio cristiano” (Vilella y Barreda 2006, 368), no estábamos aludiendo, por supuesto, a una institución matrimonial eclesiástica propiamente dicha, sino a elementos o ritos litúrgicos —básicamente la misa y bendición nupcial—, no obligatorios y con notables diferencias regionales, que complementaban las normas y los procedimientos seculares vigentes y que proporcionaban a las nupcias un carácter netamente cristiano. Ver, entre otros: Anné 1935, 513-550; Ritzler 1962; Vogel 1977, 397-465; Dacquino 1989, especialmente 212-278, 323-349 y 494-497.

⁵¹ Ver n. 57.

⁵² “Se ha decidido que los jóvenes [varones] que, tras la fe del bautismo salvador, hayan fornicado, después de haber hecho la debida penitencia, sean admitidos a la comunión al tomar esposa” (Vilella y Barreda 2006, 368-369). Los muchachos fornicadores considerados son únicamente los que acceden a las nupcias estando en pecado: ninguna alusión a quienes entonces ya habían cumplido la correspondiente penitencia ni a los que no se casan. A pesar de soslayar cualquier referencia a estos últimos, los fornicadores que no contraían matrimonio debían asumir igualmente, al parecer, la penitencia en caso de arrepentirse.

⁵³ El c. 9 del concilio de Pavía —celebrado en el 850— impone la penitencia canónica a las *corruptae* para poder desposarse y —de acuerdo con la praxis romana— no les permite recibir la bendición nupcial cuando, tras la penitencia, se casan (Ritzler 1962, 166-167; Vogel 1977, 423).

⁵⁴ También nos reprochan no tomar en consideración toda la bibliografía pertinente. Podemos recordarles que conocerla no implica citarla en su totalidad, máxime si se trata de un breve comentario dedicado a

la traducción de un canon. Por lo demás, basta comparar nuestras notas con las suyas para percatarse de cómo trabajamos unos y otros.

⁵⁵ *Adulentes post lauacrum salutaris si fuerint moechati et postea uxorem acceperint agant penitentiam et sic communicent.*

⁵⁶ Ver n. 61. Cf.: *sed quod peius est, plures sunt qui sibi concubinas adhibent, ante quam uxores accipiant: et quia grandis multitudo est, excommunicare omnes non potest episcopus, sed cum gemitu et multis suspiriis tolerat et expectat, si forte pius et misericors dominus det illis fructuosam paenitentiam, per quam possint ad indulgentiam peruenire* (Caes. Arel., *Serm.*, 42, 5, p. 188 [CCSL 103]); *sed illi qui hoc facere praesumunt, pro certo cognoscant, quod, si cito non emendauerint, et fructuosa poenitentia non subuenerit, et sic subito de hac luce rapti fuerint, aeterna illos flamma sine ullo remedio cruciabit. Et illud quale est, quod multi uirorum ante nuptias concubinas sibi adsumere non erubescunt, quas post aliquot annos dimittant, et sic postea legitimis uxores accipiant? (...) quare, qui hoc agunt, a communione non suspenduntur? Ideo enim tantum scelus a sacerdotibus minime uindicatur, quia a multis admittitur. Si enim unus aut duo aut quattuor uel quinque mala ista facere praesumerent, et poterant et debebant non solum a communione suspendi, sed etiam a conloquio uel conuiuio christiani populi separari, secundum illud apostoli: cum huiusmodi nec cybum quidem sumere [I Cor., 5, 11]; multitudo tamen peccantium, sicut iam dictum est, prohibet sacerdotes domini in illis distingere. Faciunt tamen boni sacerdotes quod possunt, et cum perfecta caritate contendunt orare et suspirare iugiter, et gemitus ac rugitus effundunt; ut in quibus propter infinitam multitudinem non possunt seueritatem uel disciplinam ecclesiasticam exercere, monendo uel orando pro eis possint eos uel aliquando ad paenitentiam prouocare* (Caes. Arel., *Serm.*, 43, 3-5, p. 191-192 [CCSL 103]). León Magno no hace ninguna alusión a la penitencia cuando permite que un clérigo entregue a su hija en matrimonio a un varón que había vivido en concubinato: Leo I, *Ep.*, 167, 4, col. 1204-1205 [PL 54] (Jaffé, 544).

En 2006 ya vimos que el c. 31 —al igual que el c. 30— corresponde a un momento en el cual debían ser habituales las celebraciones matrimoniales con alguna liturgia episcopal o presbiteral. Si habláramos de “las actas directas del concilio de Elvira” o de “los acuerdos alcanzados en Iliberri muy a principios del s. iv” (Sotomayor y Berdugo 2005c, 114), probablemente podría estimarse anacrónico el tomar en consideración la boda eclesiástica y sus ritos; sin embargo, las cosas cambian mucho cuando situamos este canon —cuya procedencia desconocemos— en los s. v o vi⁵⁷. Como es sabido, durante la segunda mitad del s. iv la bendición nupcial ya existía en Italia —y en la misma Roma— (Ritzer 1962, 159-161 —cf.: Vogel 1977, 420-421; Dacquino 1989, 218-222—)⁵⁸, donde también se atestigua la misa nupcial antes de mediados del s. v⁵⁹. Sobre lo dicho por nuestros colegas acerca de tales ritos litúrgicos, cabe precisar que, a pesar de las prácticas y directrices romanas (Ritzer 1962, 166; Vogel 1977, 422), en la *Gallia* los fornicadores no estaban excluidos de la bendición nupcial antes del s. vi. Prestan poca atención a dos pasajes homiléticos de Cesáreo de Arlés alusivos, precisamente, a esta cuestión. Hasta su largo episcopado, en la Provenza los *corrupti* podían recibir la bendición del sacerdote⁶⁰: *nam in tantum graue peccatum est, ut in ciuitate Romana qui uoluerit uxorem ducere, si se uirginem non esse cognoscit, ad accipiendam benedictionem nuptialem uenire penitus non praesumat. Etiam uidete quam durum sit, ut cum illa, quam optat ducere, benedictionem non mereatur accipere*⁶¹. Tampoco puede olvidarse que, a partir del s. v, en todas las iglesias occidentales estas bendiciones parecen ser obligatorias para aquellos clérigos que, al estarles permitido, querían casarse (Ritzer 1962, 68 —cf.: 161, 164-165, 169-171 y 172—), aunque desconozcamos qué medidas se adoptaban en caso de haberse convertido en fornicadores, sobre todo en la *Gallia e Hispania* de los s. v y vi, donde los miembros del clero —en particular quienes pertenecían a los órdenes inferiores— asumían la penitencia (Vilella 2007, 50-51).

⁵⁷ El c. 30 —directamente vinculado con el c. 31— derivaría de un precepto adoptado después de haberse extendido, durante la primera mitad del s. v, a los subdiáconos la ley de la continencia sacerdotal. Ver Vilella 2004, 356, n. 63.

⁵⁸ Sólo podemos atribuir a una lectura poco atenta de la sólida monografía de K. Ritzer el hecho de que nuestros críticos afirmen que, en Roma, la bendición nupcial del obispo aparece “por iniciativa e invitación de los contrayentes para que firmaran y sellaran como testigos en las *tabulae nuptiales*” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 401). En Occidente, tal proceder se atestigua en el África de Agustín, cf. Ritzer 1962, 67-68 y 328-329.

⁵⁹ Arnob. Iun., *Praed.*, 37 [31], p. 123, l. 9-13 [CCSL 25b]: *emendate ergo ecclesiae regulam, damna te qui in toto orbe sunt sacerdotes nuptiarum initia benedicientes, consecrantes et in dei mysteriis sociantes. Miror qua fronte intratis ecclesiam, ubi quidquid agitur contra uestras sectas uenire cognoscitis.*

⁶⁰ Como señaló Ritzer 1962, 166: “abgesehen von den Bigamisten wurden in Rom auch jene Christen von der Einsegnung zurückgewiesen, die vor der Ehe Unzuchtssünden begangen hatten. Erster Gewährsmann für diese Praxis ist wiederum Innozenz I. Der hl. Caesarius von Arles hat diese römische Sitte in seiner Kirche

eingeführt”. Dice asimismo este investigador en la p. 211: “die zweite Ehe ist, wie das Missale von Bobbio zeigt, zunächst noch nicht, wie das in der römischen Kirche der Fall war, von der Einsegnung ausgeschlossen. Die Verlegung des Hochzeitsritus in die Kirche und größerer Rigorismus in der Erteilung des Segens ist durch die Übernahme römischer Bräuche bedingt, die wir zuerst bei Caesarius von Arles feststellen konnten. Wieweit sich diese Neuerungen des Metropoliten von Arles zunächst über die Grenzen der Kirche von Arles hinaus durchsetzten, entzieht sich unserer Kenntnis. Kein Synodalkanon meldet von diesen liturgischen und disziplinären Maßnahmen, die uns nur die genannten Sermones und die Vita des apostolischen Vikars von Gallien und Spanien überliefern”.

⁶¹ Caes. Arl., *Serm.*, 42, 5, p. 188. Otra homilía suya parece indicar que Cesáreo acabó adoptando el uso romano de negar a los *corrupti* la bendición nupcial: *unde iterum atque iterum rogo pariter et contestor, ut qui uxorem optat accipere, sicut illam uirginem inuenire desiderat, ita et ipse usque ad nuptias uirginitatem custodiat: quia tam graue malum est ante nuptias uiolari, ut, quando ad nuptias uentum fuerit, benedictionem accipere cum sponsa sua non mereatur* (Caes. Arl., *Serm.*, 43, 5, p. 192).

C. 32⁶². En latín cristiano, *lapsus* significa “pecado” o “falta”, especialmente si la acción cometida comporta, en caso de no repararse, la condena tras la muerte (Blaise 1954, 486)⁶³. Al defender su versión de *lapsus* por “desliz”, ni siquiera se percatan de que contradicen lo que ellos mismos indicaron en 2005: “hemos mantenido la diversificación utilizando las siguientes correspondencias: *crimen* (delito), *scelus* (iniquidad), *facinus* (mala acción), *lapsus* (caída [en el pecado])” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 14 —cf.: 2008a, 400-402 y 2008b, 403-404—)⁶⁴. Además, “la ruina mortal” no rinde la traducción literal de *in ruinam mortis* (Sotomayor y Berdugo 2005a, 44 y 2008b, 402), puesto que tiene un sentido trascendente. Por lo que respecta a la rúbrica de este canon, aparece evidente que, como advertimos (Vilella y Barreda 2006, 365, n. 361), debe suprimirse la segunda “s” de *presbyteris*, palabra que es el sujeto de *dent* —no un ablativo de referencia unido a *excommunicatis*—: *de excommunicatis, presbyteri ut in necessitate communionem dent*⁶⁵.

C. 35⁶⁶. Ya mostramos que, en los cánones pseudoiliberitanos, *scelus* únicamente se halla en interpolaciones (Vilella y Barreda 2002, 563-564 y 2006, 318-320). Tal comprobación desmorona, una vez más, los ficticios argumentos unitarios esgrimidos por nuestros colegas: los términos utilizados para designar el pecado ni “se alternan indistintamente” ni presentan “variedad titubeante” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 14 —cf. 2008b, 403-404—)⁶⁷. Podemos señalar asimismo que, al igual que ocurre en el c. 32 con *lapsus*, no traducen siempre —a pesar de haberlo afirmado expresamente— *scelus* como “iniquidad”⁶⁸.

C. 36⁶⁹. Reconocen la falta de correspondencia entre el *nec* que ellos aceptan y su traducción —“para que”—: esta conjunción copulativa debe trasladarse por “y que no”. Su versión revela, pues, que —a pesar de mantener el *nec* en detrimento del *ne*— también han entendido la frase como final (cf. Canetti 2009, 241-242). Resulta por lo demás chocante creer que son dos cosas dispares “pinturas (imágenes o iconos) y decoraciones iconográficas parietales” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 404)⁷⁰.

⁶² *Apud presbyterem, si quis graui lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere paenitentiam non debere, sed potius apud episcopum. Cogente tamen infirmitate necesse est presbyterem communionem praestare debere[, et diaconum si ei iusserit sacerdos].*

⁶³ Para la utilización y aparición de este vocablo en la compilación pseudoiliberitana, ver: Vilella y Barreda 2002, 563-564 y 2006, 318-320. Lo dicho acerca del *lapsus* del c. 32 debe hacerse extensivo a las demás normas donde figura este vocablo.

⁶⁴ Ver lo que expusimos en Vilella y Barreda 2002, 563-564.

⁶⁵ La coma debe ubicarse después de *excommunicatis*.

⁶⁶ *Placuit prohiberi ne feminae in cimiterio peruigilent[, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committant].*

⁶⁷ Ver n. 64. En nuestro primer artículo ya escribimos: “de la utilización de estos vocablos en el texto de los cánones resulta que tan sólo el sustantivo *lapsus* y el participio *uitiatus* pertenecen al grupo A, mientras que las otras palabras alusivas al pecado corresponden a interpolaciones —caso de *scelus* y *peccatum*— o se encuentran en los grupos B y C; en A no se emplean abstractos a este respecto. Nótese asimismo que, en este grupo léxico, las coincidencias entre las interpolaciones

y el resto del texto sólo se dan en los grupos B y C; así ocurre con *crimen*, *facinus* y *uitium*” (Vilella y Barreda 2002, 563-564).

⁶⁸ Así puede comprobarse en el c. 63 (Sotomayor y Berdugo 2005a, 49). Es evidente que “delito” recoge mucho mejor el significado de *scelus*.

⁶⁹ *Placuit picturas in ecclesia esse non debere[; ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur].*

⁷⁰ Sobre la exégesis de este canon, ver Vilella en prensa [a]. Los c. 34, 35 y 36 constituyen un conjunto dispositivo relativo a la veneración de los mártires (Vilella 2008, 491-527). Cf. Canetti 2009, 242: “la norma [c. 36] esprime una chiara volontà di ostacolare la prassi di dipingere sulle pareti dei luoghi di culto non soltanto le fattezze umane del Cristo e della Vergine ma anche di quei santi martiri che sono ormai venerati in tutta la cristianità. Josep Vilella ne suggerisce pertanto la datazione fra la fine del IV e l’inizio del V secolo. Il tenore del canone 36 appare in effetti coerente a una linea dottrinale ‘conservatrice’ e radicalmente aniconica, espresa ancora in quegli anni da Epifanio di Salamina e Vigilanzio di Calagurris, ma che già era stata fermamente ribadita all’inizio del secolo negli scritti di Arnobio e Lattanzio nella scia degli apologeti greci, e che trapela nella cruciale testimonianza di Eusebio di Cesarea”.

C. 43⁷¹. Al igual que en el c. 26, es final el *ut* del c. 43, el cual tampoco puede interpretarse como completivo⁷²: lo que debe corregirse es celebrar la festividad de Pentecostés a los cuarenta días después de Pascua. Respecto a *noto*, este verbo significa claramente “acusar”, “marcar con una nota de infamia”.

C. 47⁷³. Hemos señalado anteriormente (Vilella y Barreda 2002, 576 y 2006, 351, n. 293 y 369) que nuestra exégesis del c. 47 —a la cual tachan de desafortunada (Sotomayor y Berdugo 2008a, 390)— descansa en asignar una función completiva al *quod* que sigue al *est conueniendus* y en entender —a partir de la redacción y del significado global de este canon— que la perifrástica pasiva —sea o no una interpolación⁷⁴— muestra falta de concordancia, al figurar *conueniendus* y no *conueniendum*⁷⁵. Aunque tal ausencia de correspondencia gramatical explica, ciertamente, que los editores pongan una puntuación fuerte antes del *quod*, no cabe ignorar que, si nos atenemos a la lógica, la frase de *quod* —con su verbo en subjuntivo, *detur*— sólo tiene valor de sujeto si el verbo presenta la acepción de “convenir” o de complemento directo si le damos la semántica de “acordar”. Por otra parte, si le concedemos el sentido, tardío e intransitivo, de “amonestar” o “interpelar”, debe sobreentenderse el motivo —es decir, el adulterio— y no liga con la construcción siguiente, una subordinada sustantiva cuyo verbo se halla, lógicamente, en subjuntivo. Juzgamos asimismo significativo que, en dos cánones del grupo C —c. 41 y 49—, la acción de amonestar o advertir se indique con el infinitivo *admone-ri* seguido de *ut*⁷⁶ —locución que, semánticamente, equivale a *est conueniendus quod*— y que *corripio* encierre la misma significación que *admoneo* en el c. 20 —grupo A—⁷⁷. Sabemos que *conuenio* puede significar “amonestar”, pero somos igualmente conscientes de que este uso intransitivo no encaja en el contexto del c. 47, en el cual es necesario un verbo transitivo. ¿Por qué en el c. 47 no hay ni *corripio* ni *admoneo*, términos absolutamente transparentes, y se recurre al polisémico *conuenio* con matices añadidos de obligación y de futuro?⁷⁸ Al traducir “si algún bautizado que tiene esposa ha cometido adulterio no una sola vez sino a menudo, a la hora de la muerte debe ser reprendido. Si promete que dejará de hacerlo, concédasele la comunión (...)” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 46-47 y 2008b, 405)⁷⁹, desdibujan la ilación entre los verbos *est conueniendus* y *detur*, que parecen yuxtapuestos cuando en realidad la oración *quod (...) detur* constituye el sujeto de este *est conueniendus*. De todas maneras, aunque tampoco aparezca en la versión recogida en su artículo de 2008, ya admiten que la segunda frase depende de la primera (Sotomayor y Berdugo 2008a, 390). Por consiguiente, deberían

⁷¹ *Praua[m] institutionem emendari placuit iuxta auctoritatem Scripturarum ut cuncti diem pentecosten post pascha celebremus non quadragesimam nisi quinquagesimam. Qui non fecerit, nouam haeresem induxisse notetur.*

⁷² Ver n. 42.

⁷³ *Si quis fidelis habens uxorem non semel sed saepe fuerit moechatus, in finem mortis est conueniendus quod, si se promiserit cessaturum, detur ei communio. Si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis.*

⁷⁴ Indicamos que “el canon mantiene todo su sentido sin necesidad de *est conueniendus quod*” (Vilella y Barreda 2006, 351, n. 293). A favor de nuestra interpretación podemos aducir la versión correspondiente del EH: *uxorem habens si moechatus fuerit in necesse danda ei communio si promiserit iam non moechare.*

⁷⁵ Este *conueniendus* —por *conueniendum*— es un hápax que sólo aparece en citas directas de este canon.

⁷⁶ *Admoneri placuit fideles ut in quantum possunt prohibeant ne <serui> idola in domibus suis habeant. Si*

uero uim metuunt seruorum, uel se ipsos pueros conseruent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur (c. 41); *admoneri placuit possessores ut non patiantur fructus suos, quos a Deo percipiunt cum gratiarum actione,] a Iudaeis benedici, ne nostram irritam et infirmam faciant benedictionem]; si quis post interdictum facere usurpauerit, penitus ab ecclesia abiciatur* (c. 49).

⁷⁷ *Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri. Si quis etiam laicus accipere probatur usuras et promiserit correptus iam se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei ueniam tribui; si uero in ea iniquitate durauerit, ab ecclesia esse proiciendum* (c. 20). La forma *correptus* figura igualmente, con un significado idéntico, en una interpolación del c. 21, ver Vilella y Barreda 2006, 367.

⁷⁸ El matiz de conveniencia u oportunidad también se halla en otra disposición relativa a la fornicación, en el c. 14, con la forma *oportere*.

⁷⁹ Cambian “reprendido” por “amonestado” en Sotomayor y Berdugo 2008a, 390.

traducir “debe ser reprendido [de modo que se le conceda] la comunión si promete que dejará de hacerlo”⁸⁰. Sin embargo, las separan y por ello se ven obligados a convertir el modo subjuntivo —que marca el verbo como subordinado— en imperativo, que en verdad tiene el valor de complemento directo de otro verbo como decir, ordenar, decidir —o sujeto de “ser conveniente”—. Reconocen, pues, que la estructura de nuestra traducción, a pesar de los matices, es la válida —un verbo principal *est conueniendus* del cual depende la oración sustantiva con el verbo subordinado *detur*—. A partir de lo indicado, facilitamos la siguiente traducción del c. 47: “si algún bautizado que tiene esposa ha cometido adulterio no una vez, sino a menudo, en peligro de muerte es conveniente que, si promete dejarlo [el adulterio], se le dé la comunión. Si, recuperado, comete de nuevo adulterio, se ha decidido que no vuelva a burlarse de la pacífica comunión”. A nadie le pasará por alto que este “es conveniente” equivale a “se ha decidido”, al *placuit* habitual; *est conueniendus quod* puede equipararse al *placuit ut*, por lo cual el canon sigue teniendo sentido si prescindimos del *est conueniendus quod*. Reiteramos de nuevo que es completiva la oración de *quod* y traducimos: “es conveniente que (...) se le dé la comunión” —o “debe acordarse que”— (Vilella y Barreda 2006, 369)⁸¹.

C. 48⁸². No se percatan, al parecer, de que lo prohibido en este canon constituye un tipo de simonía, la vinculada con la concesión del bautismo; a ella hace, evidentemente, referencia el *distrabere* —“repartir” o “impartir”— de la interpolación, atinente al obispo⁸³. Aunque afirmen que *distrabo* “nunca significa ‘repartir’” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 407), su sentido de “vender al por menor” aparece en los diccionarios, incluso en los más elementales.

C. 51⁸⁴. Mediante la subordinada adversativa y la condicional se proporciona carácter retroactivo a lo dispuesto en este canon, al igual que sucede en el c. 30.

C. 53⁸⁵. Tal y como dijimos, en los c. 5, 10/11, 13, 53, 59, 76, 77 y 78 “la casuística habitualmente introducida por la condicional *si* se refuerza con un *quod* que ha disminuido su valor causal y se aproxima al adversativo: marca una contraposición en relación con la frase anterior” (Vilella y Barreda 2002, 559, n. 65). Las construcciones adversativas son, por supuesto, habituales en castellano.

C. 67⁸⁶. Ya expusimos (Vilella y Barreda 2002, 555; Vilella 2007, 34) la interpolación que contiene este canon y los subterfugios aducidos en su contra por nuestros críticos (Sotomayor y Berdugo 2008a, 393-394 y 2008b, 409-410)⁸⁷. Aquí no se trata de una cuestión sintáctica, sino de la

⁸⁰ Expresamos entre corchetes nuestro añadido.

⁸¹ Nótese que la versión de los dos profesores soslaia el *quod* ubicado después de *conueniendus*. Traducen *quod si* mediante una simple conjunción condicional (Sotomayor y Berdugo 2005a, 46-47 y 2008b, 405). En los demás enunciados —c. 5, 10/11, 13, 47, 53, 59, 76, 77 y 78—, *quod si* tiene valor adversativo-condicional —“pero si”, “en caso de que”—, sin embargo el *conueniendus* del c. 47 le cambia el sentido.

⁸² *Emendari placuit ut ii qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in conca non mittant[; ne sacerdos quod gratis accepit, pretio distrabere uideatur;] [neque pedes eorum lauandi sunt a sacerdotibus uel a clericis].*

⁸³ Nuestros colegas traducen este *sacerdos* por “sacerdote” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 47 y 2008b, 406).

⁸⁴ *Ex omni haerese fidelis si uenerit, minime est ad clerum promouendus. Vel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur.*

⁸⁵ *Placuit cunctis ut ab eo episcopo quis recipiat communionem a quo abstentus in crimine aliquo quis fuerit.*

Quod si alius episcopus praesumpserit eum admitti, illo adhuc minime faciente uel consentiente a quo fuerat communionem priuatus, sciat se huiusmodi causas inter fratres esse cum status sui periculo praestaturum.

⁸⁶ *Prohibendum ne qua fidelis [uel catecumina] aut commatos aut uiros cinerarios habeat[n]t. Quaecumque hoc fecerint, a comunione arceantur.*

⁸⁷ Sus reiteradas alusiones a géneros literarios o a imprecisas cuestiones gramaticales corresponden a temas generales de la lengua clásica, demasiado globales para responder adecuada y satisfactoriamente a los casos concretos de los materiales pseudoiliberitanos, con una historia textual compleja y no lineal. Como hemos explicitado, nuestro análisis resulta de examinar las redacciones con los métodos propios de la filología formal y de la real, los cuales permiten, conjuntamente, interpretar con garantías el texto que constituye el objeto de estudio. A este respecto, sigue siendo un referente Bejarano 1975, 57-70.

intercalación de un concepto semánticamente incoherente con la redacción anterior —una catecúmena no puede ser excomulgada—⁸⁸.

C. 72⁸⁹. Alusivo a las viudas, este canon recoge tres posibilidades: a) viuda bautizada que se case con un no bautizado con quien ha cometido adulterio; b) viuda bautizada que no se case con quien ha cometido adulterio, sino con otro; c) viuda bautizada que se case con un bautizado con quien ha cometido adulterio (Vilella 2007, 35-36). Tales supuestos resultan de considerar una doble casuística general —si la viuda toma por esposo al hombre de sus relaciones adúlteras o si, en cambio, contrae matrimonio con uno distinto— y, a su vez, de distinguir —en la hipótesis inicial— si el varón recibió o no el bautismo. En el caso de que éste también fuera *fidelis*, el pecado —imputado a la viuda en primera instancia— revestía mayor gravedad, pues lo habían cometido dos bautizados; por eso el *uel si* tiene significado adversativo. Los profesores granadinos se equivocan cuando atribuyen la tercera disposición del c. 72 al esposo, y no a la viuda⁹⁰: “y aquél al que toma por esposo, si estuviera bautizado, no recibirá la comunión sino al cabo de diez años, una vez cumplida la penitencia establecida, a no ser que una enfermedad obligue a concederle la comunión más rápidamente” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 50 y 2008b, 410)⁹¹. Nos ratificamos, por tanto, en nuestra traducción de esta parte del c. 72: “pero si estuviera bautizado aquél al que toma por esposo, [ella] no reciba la comunión hasta después de haber hecho la correspondiente penitencia durante diez años, a menos que una enfermedad obligue a darle la comunión urgentemente”⁹².

C. 73⁹³. Admiten ya que este canon alude a un bautizado que se convierte en delator, y no a la inversa —un delator que es bautizado—, como interpretaron anteriormente al confundir el sujeto con el atributo (Sotomayor y Berdugo 2008b, 411-412).

C. 77⁹⁴. Su enunciado contempla el caso de los bautizados por un diácono, básicamente en peligro de muerte⁹⁵. Estipula que, en caso de fallecer, quien ha recibido este bautismo ya podrá ser juzgado justo —es decir, salvarse— gracias a su fe, a pesar de que, para ser plena, la impartición de este sacramento requiriera la correspondiente bendición —o confirmación— episcopal⁹⁶. En el ar-

⁸⁸ *Vel catecumina* es considerada una adición incluida por Fernández 2005, 297.

⁸⁹ *Si qua uidua fuerit moechata et eundem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus acta legitima paenitentia placuit eam communioni reconciliari. Si alium duxerit relicto illo, nec in finem dandam esse communionem. Vel si fuerit ille fidelis quem accepit, communionem non accipiet nisi post decem annos acta legitima paenitentia, nisi infirmitas coegerit uelocius dari communionem.*

⁹⁰ La rúbrica del c. 72 se refiere asimismo únicamente a las viudas adúlteras que contraen nuevas nupcias: *de uiduis moechis si eundem postea maritum duxerint.*

⁹¹ Como ya hemos expuesto —ver n. 18—, el período de tiempo estipulado corresponde a la duración de la penitencia impuesta, en este caso diez años.

⁹² En Vilella y Barreda 2006, 370, sólo traducíamos el inicio de la última casuística recogida en el c. 72: “pero si estuviera bautizado aquél al que toma por esposo”.

⁹³ *Delator si quis exstiterit fidelis et per delationem eius aliquis fuerit praescriptus uel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem. Si leuior causa fue-*

rit, intra quinquennium accipere poterit communionem. Si catecuminus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum.

⁹⁴ *Si quis diaconus regens plebem sine episcopo uel presbytero aliquos baptizauerit, episcopus eos per benedictionem perficere debet. Quod si ante de saeculo recesserint, sub fide qua quis credidit poterit esse iustus.*

⁹⁵ Es completamente falsa la siguiente aseveración: “nuestro [sic] objetores no tienen en cuenta que en la frase se habla, en plural, de aquellos bautizados por un diácono que fallecen antes de ser confirmados por el obispo” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 412).

⁹⁶ Cf.: *alioquin, si ad episcopi tantum imprecationem Spiritus Sanctus defluit, legendi sunt qui, in lectulis aut in castellis et remotioribus locis per presbyteros et diaconos baptizati, ante dormierunt quam ab episcopis inuiserentur* (Hier., *Alterc. Lucif. et orth.*, 9, p. 120 [SC 473]); *absque episcopo uel presbytero baptizare non audeant, nisi praedictis fortassis officii longius constitutis necessitas extrema compellat: quod et laicis Christianis facere plerumque conceditur* (Gel. I, *Ep.*, 14, 7, p. 366 [ed. A. Thiel, Braunsberg 1868] [Jaffé, 636]). Ver Vilella en prensa [c].

título de 2008, recogen nuestra advertencia (Sotomayor y Berdugo 2008b, 412) y, en consecuencia, corrigen su anterior traducción de la forma *poterit* —en singular— (Sotomayor y Berdugo 2005a, 51 y 2008b, 412).

C. 81⁹⁷. Del 20 al 22 de noviembre de 2003, tuvo lugar en la Université de Lille III el coloquio internacional denominado *Correspondances, documents pour l'histoire de l'Antiquité Tardive*, en el cual participó uno de nosotros con la presentación de un estudio dedicado a las cartas de comunión (Vilella 2009a). En la respuesta a nuestros críticos, remitíamos a este trabajo al enjuiciar su traducción del c. 81 (Vilella y Barreda 2006, 371, n. 381)⁹⁸. En él, escribimos de este canon: “parece hacer referencia, básicamente, a las esposas de los obispos. Ver Albaspinus 1770, p. 187” (Vilella 2009a, 96, n. 63). Dejamos bien claro, por consiguiente, que este erudito y obispo de Orleans del s. xvii ya interpretó —de manera “extraña”, según ellos⁹⁹— que tenía relación con las cartas de comunión la última regla pseudoiliberritana de la CCH. En la línea de G. de L'Aubespine —aunque con notables diferencias respecto a su interpretación¹⁰⁰—, la traducción que, en 2006, facilitamos de este canon es la siguiente: “que las mujeres no se atrevan a escribir [cartas de comunión] a laicas bautizadas [que son fieles] en nombre suyo o, mejor dicho, sin el nombre de sus maridos, ni reciban alguna carta pacífica [de comunión] de alguna [mujer] escrita únicamente a su nombre” (Vilella y Barreda 2006, 371)¹⁰¹. Cuando dimos esta versión, no olvidamos que, normalmente, el relativo se ubica lo más cerca posible de su antecedente para evitar una ambigüedad, cosa que no puede admitirse en un texto de carácter jurídico; al depender de *laicis* —y no de *feminae*—, *quae* desvela que *laicis* es femenino¹⁰², como *alicuius* (Vilella y Barreda 2006, 370-371)¹⁰³. Aunque la primera

⁹⁷ *Ne feminae suo potius absque maritorum nominibus laicis scribere audeant quae fideles sunt, uel litteras alicuius pacificas ad suum solum nomen scriptas accipiant.*

⁹⁸ Su traducción del c. 81 reza así: “no se atrevan las mujeres bautizadas a escribir a laicos en su [propio] nombre sin el de sus maridos; ni reciban cartas pacíficas de alguno, escritas solamente a su nombre” (Sotomayor y Berdugo 2005a, 52 y 2008b, 413).

⁹⁹ Parecen acusarnos de plagio cuando dicen “esta extraña interpretación no es original de J. Vilella y P.-E. Barreda. Albaspinus ya la había propuesto” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 414). Cf. asimismo —en la misma página—: “sorprendentemente, J. Vilella y P.-E. Barreda concluyen a continuación que ‘las destinatarias de la disposición contenida en el c. 81 son, por tanto, las esposas de los clérigos mayores —especialmente de los obispos—’ (...) no menor sorpresa nos produce ver a las esposas de los obispos dedicadas a usurpar la función de sus esposos otorgando ellas, a nombre propio, cartas de comunión a otras mujeres”.

¹⁰⁰ A pesar de haber visto que el c. 81 concernía a las cartas de comunión, G. de L'Aubespine entendió el *quae fideles sunt* referido a *feminae* y el *laicis* como no alusivo únicamente a las mujeres (Albaspinus 1770, 187). No es, pues, nueva la interpretación de nuestros críticos: “lo que el canon literalmente prohíbe es *scribere laicis*, escribir a laicos” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 414).

¹⁰¹ Los profesores granadinos afirman que, en nuestra traslación, hemos incrustado una aclaración espuria: “en la traducción propuesta por nuestros colegas, lo de ‘cartas de comunión’, como indican con los corchetes, es una interpolación de los traductores, que introduce una expresión que no existe en el texto del concilio; añadida, no solamente injustificada, sino además introducida para favorecer la interpretación que después defienden” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 413-414). También nos recriminan que traduzcamos el *uel* disyuntivo por la copulativa “ni”; tal versión es correcta porque depende de la negación inicial *ne*.

¹⁰² Ante la pregunta “¿por qué la prohibición se dirige sólo a laicas y no a laicos en general?” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 413), respondemos que ésta es la interdicción plasmada, exactamente, en el c. 81.

¹⁰³ Nuestros críticos escriben a este respecto: “ciertamente, es difícil admitir que la frase *quae fideles sunt* determine al *feminae* inicial, no obstante su lejana colocación. Sin embargo, creemos que no es imposible, y pensamos que la interpretación que proponen J. Vilella y P.-E. Barreda presenta mayores dificultades aún” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 413). Según se colige de lo que manifiestan a continuación, para ellos las “mayores dificultades” radican en que sólo se prohíba dar cartas a laicas o recibirlas de éstas, en que tal interdicción vaya dirigida a esposas de clérigos y en la importancia que revestía el intercambio de las cartas de comunión. Todas estas razones son *nullius in causa*.

parte del c. 81 no explicita el alcance de la prohibición a las *feminae* de escribir a laicas *absque maritorum nominibus*, la frase final de esta disposición indica que las destinatarias de tal interdicción tenían vetado recibir *pacificae* escritas *ad suum solum nomen*. ¿Cuál es aquí la acepción de *litterae* (...) *pacificae*, cuya emisión o recepción no está permitida a estas “esposas”? El mencionado trabajo presentado en el coloquio de 2003 ya puso de manifiesto que “en la producción patrística el adjetivo *pacificae* referido a cartas no siempre alude a cartas de comunión” (Vilella 2009a, 107, n. 134)¹⁰⁴, pero demostró además con total claridad que este término¹⁰⁵ es uno de los empleados frecuentemente en las iglesias antiguas para designar los documentos que acreditaban la comunión (Vilella 2009a, 106-110, especialmente n. 134, 151 y 157)¹⁰⁶. Resulta asimismo relevante que, en el c. 61, aparezca el sustantivo *pax* con el significado de *communio*¹⁰⁷ y, también, que dos mandatos más de la compilación consideren las cartas de comunión¹⁰⁸. ¿Tan extraño o sorprendente parece que el c. 81 aluda a ellas? La gran importancia que tenían en las iglesias de la Antigüedad y la envergadura de los fraudes vinculados a tales *litterae* explica que éstas susciten, reiteradamente, la atención de las autoridades eclesiásticas (Vilella 2009a, 101-106)¹⁰⁹. Los testimonios existentes revelan que incumbían al correspondiente obispo las cartas de comunión que precisaban sus clérigos¹¹⁰, pero, en el caso de los laicos, a veces eran concedidas —a pesar de los preceptos que instan a restringirlas al episcopado (Vilella 2009a, 92-96)— por clérigos inferiores e, incluso, por otros laicos: en el concilio II de Tours se estipula *ut nullus clericorum uel laicorum praeter episcopum epistolia facere presumant*¹¹¹. Una de las actuaciones consideradas irregulares o fraudulentas en relación con su otorgamiento o recepción —y que, por tanto, quiere erradicarse— es la recogida en el c. 81. Al concernir a los clérigos —básicamente a los obispos— la entrega de las cartas de comunión, este canon va dirigido a sus esposas, sin duda más a las *episcopiae* [sic] que a las *presbiteriae*¹¹² [sic] o a mujeres de eclesiásticos que tenían un rango toda-

¹⁰⁴ Ésta es una de las objeciones —ver n. 99, 101, 103 y 106— formuladas por los dos profesores en relación con la exégesis y traducción del c. 81: “si éstas se reducen a las *litterae pacificae*, conviene recordar que, si bien es verdad que en escasas ocasiones equivale a *litterae communicatoriae, epistulae commmunicatoriae* [sic], *litterae communionis, litterae formatae*, etc., se utiliza también con el significado de cartas amigas, cartas de amistad, cartas familiares. Por ejemplo, Jerónimo, en su contestación a Teófilo de Alejandría, a propósito de Juan de Jerusalén: *Epistula cogit me breuius loqui, dolor longius. Scribit in suis illis, ut ipse uult pacificis, ut ego sentio, mordacissimis litteris...*” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 414). Nosotros estuvimos asimismo muy atentos a esta acepción de *pacificae*, puesto que, además del pasaje jeronimiano, en la citada n. 134 recogíamos, con el mismo sentido, dos registros agustinianos: Aug., *C. litt. Petil.*, 1, 1, p. 3, l. 10 [CSEL 52]; Id., *C. Gaud.*, 1, 1, p. 201, l. 7 [CSEL 53].

¹⁰⁵ El adjetivo *pacificae* aplicado a las cartas de comunión no se atestigua hasta tiempos de Dámaso, ver Vilella 2009a, 31, n. 160.

¹⁰⁶ No es verdad que, según aseveran nuestros críticos, sólo en “escasas ocasiones” *litterae pacificae* equivalga a *litterae communicatoriae* —ver n. 104—.

¹⁰⁷ *Si quis post obitum uxoris suae sororem eius duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstinere, nisi forte uelocius dari pacem necessitas coegerit infirmitatis* (c. 61). Cf. c. 47 —ver n. 73—.

¹⁰⁸ Se trata de los c. 25 y 58.

¹⁰⁹ Nuestros colegas parecen desconocer la centralidad de la comunión en las iglesias antiguas —y, en consecuencia, de los documentos que la acreditaban— cuando escriben: “debía de existir, además, en esta actividad un importante intercambio, porque también se prohíbe que las esposas de obispos reciban cartas de comunión de otras mujeres, supuestamente esposas también de obispos” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 414).

¹¹⁰ Remitimos a Vilella 2009a, 95-100, donde se toma igualmente en consideración la documentación relativa a los obispos viajeros. Las disposiciones sinodales alusivas a las cartas de comunión que debían llevar los clérigos desplazados aluden, básicamente, a su obligatoriedad.

¹¹¹ *Conc. Turon.* II (567), c. 6, p. 178 [CCSL 148A]. La concesión de cartas de comunión a laicos por laicos no se atestigua antes del s. VI.

¹¹² Estas palabras aparecen en el concilio II de Tours: *Conc. Turon.* II (567), c. 14, p. 181, l. 142; c. 20, p. 184, l. 234.

vía menor¹¹³. Entendemos, pues, que nuestra exégesis y traducción del c. 81 —cuyo contenido no habría sido formulado antes del s. vi¹¹⁴— evidencia de nuevo que la filología formal se muestra acorde con la real¹¹⁵.

3. ALGUNAS TRADUCCIONES DEL EH

Indicábamos en 2006: “bastante más arriesgado resulta ofrecer una versión fiable del Epítome, en buena medida debido a la deficiente edición que proporcionó G. Martínez” (Vilella y Barreda 2006, 371-372). Al estimar que es crítico el texto fijado por este estudioso¹¹⁶, nuestros colegas lo copian y traducen (Sotomayor y Berdugo 2005b, 53-64), sin importarles, por ejemplo, que *fidelis uel cathecuminas cinarios uiros habeant*¹¹⁷ deba corregirse por *fidelis uel cathecumina s[i] cinarios uiros habeant* (Vilella y Barreda 2006, 372, n. 383). Dado que estimamos innecesario repetir lo ya dicho acerca de *in finem*¹¹⁸, de *munus*¹¹⁹, de *aetas in flore tumens*¹²⁰, de *simplices*¹²¹ o de *adulescentes*¹²², nos limitaremos a lo respondido por ellos (Sotomayor y Berdugo 2008b, 416-417)¹²³ a las observaciones que les efectuamos en 2006 (Vilella y Barreda 2006, 371-373). Al igual que entonces, remitimos a estos dos cánones con la numeración del EH.

¹¹³ El deseo de alejar a las mujeres de los clérigos parece subyacer en las prácticas que prohíbe el c. 81, redactado cuando ya estaba vigente —desde finales del s. iv— la continencia sexual de los eclesiásticos casados que accedían a los órdenes mayores. Ver Vilella 2010, 468-470. A pesar de contravenir otras normas canónicas —las relativas a las cartas de comunión—, los usos vetados derivarían de un afán por potenciar la castidad. Para la comprensión de la realidad plasmada en esta disposición debe tenerse asimismo presente que las esposas de los clérigos —especialmente las de obispos— tenían una posición social encumbrada y ejercían gran influencia sobre sus maridos y sus administraciones. Ver Brennan 1985 y Consolino 2003. Dice esta estudiosa (88-89): “ad ottenergli la cattedra episcopale non furono dunque i suoi meriti ma l’influenza del casato e le trame delle donne di famiglia. Quest’ultima circostanza fa riflettere su un rischio tutt’altro che teorico legato alla presenza di una moglie e forse anche più grave per gli equilibri interni della Chiesa di quanto non lo fosse l’inosservanza dell’obbligo di castità: la possibilità di indebite ingerenze dell’*episcopa* nella sfera degli affari ecclesiastici. Restando al caso di Apollinare, c’è da supporre che sua moglie Placidina non abbia avuto difficoltà ad accettare la separazione dal coniuge, ma è assai poco verisimile che, se il marito fosse vissuto più a lungo, avrebbe rinunciato ad intervenire nella gestione di quella carica che con tanta determinazione aveva voluto per lui. Naturalmente, nessun vescovo poteva considerarsi a priori immune dalle ingerenze dei propri familiari (lo stesso Apollinare doveva l’episcopato alla

sorella non meno che alla moglie), ma a questo —che era un male inevitabile— i vescovi sposati ne aggiungevano un altro da cui i loro colleghi celibi (o vedovi) erano affrancati: l’eventuale invadenza di una moglie volitiva e ambiziosa”.

¹¹⁴ Apunta en este sentido tanto su contenido —ver n. 111— como su ubicación final en la serie pseudoiliberitana facilitada por la CCH. Ver Vilella y Barreda 2006, 308-310.

¹¹⁵ Si hubieran conjugado las dos “filologías”, quizás no habrían escrito: “nos confesamos incapaces de captar la relación existente entre esta conclusión y sus supuestas premisas” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 414).

¹¹⁶ Nuestros colegas siguen creyendo (Sotomayor y Berdugo 2008b, 384-385 y 417) que es crítica la edición del EH realizada por G. Martínez. Ver Vilella y Barreda 2006, 293, n. 30.

¹¹⁷ Ésta es la versión que la citada edición del EH —en su c. 61— facilita de la disposición contenida en el c. 67 de la CCH. Ver n. 86-88.

¹¹⁸ Ver n. 10.

¹¹⁹ Ver n. 11-12.

¹²⁰ Ver n. 29.

¹²¹ Ver n. 36-39.

¹²² Ver n. 45-47.

¹²³ Se trata de los c. 17 y 54 del EH —que corresponden, respectivamente, a los c. 16 y 60 de la CCH—. Aunque en la seriación también incluyen el c. 29 del EH —cuyo equivalente en la recensión larga es el c. 31—, únicamente remiten, al respecto, a sus anteriores indicaciones acerca del c. 31 de la CCH y reiteran su reproche.

C. 17¹²⁴. Según la secuencia temporal del epitomador, aparece manifiesto que la conversión precede a la concesión, pero traducen como si fueran simultáneas¹²⁵. Según el EH —cuyo texto coincidiría con el facilitado por la CCH¹²⁶—, la penitencia sólo puede aplicarse en caso de cumplirse las dos condicionales, separadas en el tiempo: debe haber acontecido la conversión para el otorgamiento de hijas en matrimonio a judíos o herejes. De todas maneras, mejoran su anterior versión al escribir “está claro que la penitencia se les impone a los herejes convertidos que entregan sus hijas a judíos o herejes” (Sotomayor y Berdugo 2008b, 416).

C. 54¹²⁷. La traducción de *ibidem* por “sobre la marcha” (Sotomayor y Berdugo 2005b, 63 y 2008b, 417) es coloquial y ambigua. Seguimos prefiriendo “inmediatamente”, máxime al tratarse de un texto jurídico.

JOSEP VILELLA
Universitat de Barcelona
vilella@ub.edu

PERE-ENRIC BARREDA
Universitat de Barcelona
barredaa@ub.edu

BIBLIOGRAFÍA

- ALBASPINUS, G., 1770, *Opera varia*, Napoli.
- ANNÉ, L., 1935, «La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VI^e siècle», *Ephemerides theologicae Lovanienses* 12, 3, 513-550.
- ARCE, J., 1982, *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid.
- BARREDA, P.-E., 2010, «Un cànon conciliar d'Arles interpolat en la compilació pseudoiliberritana», en: E. Borrell, P. Gómez (eds.), *Artes ad humanitatem*, II, Barcelona, 137-143.
- BEJARANO, V., 1975, «La filología latina: objetivos y métodos», *Durius* 3, 1, 53-144.
- BLAISE, A., 1954, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout.
- BOSWELL, J., 1980, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago-London.
- BRENNAN, B., 1985, «*Episcopae*: Bishops' Wives Viewed in Sixth-Century Gaul», *Church History* 54, 3, 311-323.
- CANETTI, L., 2009, «Costantino e l'immagine del Salvatore. Una prospettiva mnemostorica sull'aniconismo cristiano antico», *Zeitschrift für antikes Christentum* 13, 2, 233-262.
- CONSOLINO, F. E., 2003, «Gregorio di Tours, Venanzio Fortunato e le mogli dei vescovi in Gallia», en: R. Barcellona, T. Sardella (eds.), *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli, 75-93.
- DACQUINO, P., 1989, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino.
- FERNÁNDEZ, J., 2005, «Mujer y matrimonio en el concilio de Elvira», en: M. Sotomayor, J. Fernández (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 275-322.
- HOHEISEL, K., 1994, «Homosexualität», en: *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVI, Stuttgart, 289-364.
- JIMÉNEZ, J. A., 2009-2010, «La desaparición de los espectáculos de gladiadores en Hispania», *Hispania antiqua* 33-34, 273-293.
- , 2010, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Treviso-Roma.
- MARTÍNEZ, G., 1961, «El Epítome Hispánico. Texto crítico», *Miscelánea Comillas* 37, 323-466.

¹²⁴ *Heretici si conuersi fuerint filias si dederint Iudeis uel hereticis quinque annos peniteant.*

¹²⁵ “Los herejes, si se convierten y entregan sus hijas a judíos o herejes, hagan penitencia de cinco años” (Sotomayor y Berdugo 2005b, 60 y 2008b, 416).

¹²⁶ Se trata del c. 16 de la CCH. Ver: Vilella y Barreda 2002, 561 y 2006, 332-338 y Vilella 2009b, 230-238 y 253.

¹²⁷ *Qui idola fregerit et ibidem occisus fuerit inter martires non recipiendus.*

- MARTÍNEZ, G., RODRÍGUEZ, F., 1984, *La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid.
- MEIGNE, M., 1975, «Concile ou collection d'Elvire?», *Revue d'histoire ecclésiastique* 70, 361-387.
- RITZER, K., 1962, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 38], Münster.
- SOTOMAYOR, M., 2007 [2008], «Los cánones 1 y 59 del Concilio de Elvira. A propósito de un artículo de J. Vilella Masana», *Polis* 19, 135-161.
- SOTOMAYOR, M., BERDUGO, T., 2005a, «El concilio de Elvira en la *Hispana*», en: M. Sotomayor, J. Fernández (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 13-52.
- , 2005b, «El concilio de Elvira en el *Epítome*», en: M. Sotomayor, J. Fernández (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 53-64.
- , 2005c, «Valoración de las actas», en: M. Sotomayor, J. Fernández (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 89-114.
- , 2008a, «Los cánones del Concilio de Elvira: una réplica», *Augustinianum* 48, 2, 369-434.
- , 2008b, «Traducción de las Actas del Concilio de Elvira. Una respuesta a J. Vilella y P.E. Barreda», *Florentia Iliberritana* 19, 383-418.
- SOTOMAYOR, M., FERNÁNDEZ, J., 2005, «Prólogo», en: M. Sotomayor, J. Fernández (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 7-9.
- VILELLA, J., 2004, «La epístola 1 de Siricio: estudio prosopográfico de Himerio de Tarragona», *Augustinianum* 44, 2, 337-369.
- , 2005, «Cánones pseudoiliberitanos y Código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos», *Polis* 17, 97-133 [corresponde a este artículo la traducción francesa publicada en: *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, Lyon, 2008, 211-237].
- , 2007, «Las sanciones de los cánones pseudoiliberitanos», *Sacris erudiri* 46, 5-87.
- , 2008, «*In cimiterio*: dos cánones pseudoiliberitanos relativos al culto martirial», *Gerión* 26, 491-527.
- , 2009a, «*In alia plebe*: las cartas de comunión en las iglesias de la Antigüedad», en: R. Delmaire, J. Desmulliez, P.-L. Gatier (eds.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*, [Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 40. Série littéraire et philosophique, 13], Lyon, 83-113.
- , 2009b, «Las disposiciones pseudoiliberitanas referidas a matrimonios mixtos e incestuosos: estudio comparativo y explicativo», en: *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano*, [Studia Ephemeridis Augustinianum, 114], Roma, 221-253.
- , «Cartas decretales y acuerdos sinodales: una hermenéutica del c. 22 pseudoiliberitano», en: J. Desmulliez, C. Hoët-Van Cauwenbergue, J. C. Jolivet (eds.), *L'étude des correspondances dans le monde romain: de l'Antiquité classique a l'Antiquité tardive. Permanences et mutations*, Villeneuve d'Ascq, 463-485.
- , en prensa (a), «*Placuit picturas in ecclesia esse non debere*: la prohibición del c. 36 pseudoiliberitano», en: *Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo*, Palma de Mallorca.
- , en prensa (b), «Las ofrendas eclesíasticas en los cánones pseudoiliberitanos: el caso de los energúmenos», en: *Entre política, religión y legislación (ss. IV y V d.C.): convergencias, antagonismos y rectificaciones*, Bari.
- , en prensa (c), «Las estipulaciones pseudoiliberitanas acerca de los catecúmenos», en: *Lex et religio in età tardoantica*, Roma.
- VILELLA, J., BARREDA, P.-E., 2002, «Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberitano: estudio filológico», en: *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, [Studia Ephemeridis Augustinianum, 78], Roma, 545-579.
- , 2006, «¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberitanos?», *Augustinianum* 46, 2, 285-373.
- VIVES, J., 1963, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid.
- VOGEL, C., 1977, «Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut moyen âge», en: *Il matrimonio nella società altomedievale*, I, [Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 24], Spoleto, 397-465.