

Redimuntur captiui. A propósito de Regula Communis IX

PABLO C. DÍAZ MARTÍNEZ
Universidad de Salamanca

RESUMEN.—La redención de cautivos es una actividad claramente definida en el Derecho Romano, así como en los reinos germánicos que sustituyeron al Imperio. Sin embargo, tal actividad está escasamente documentada en la Hispania visigoda, de hecho sólo dos o tres referencias hacen alusión a ella. Siendo un texto monástico, *Regula communis IX*, el que nos aporta el mejor testimonio acerca del significado y alcance que la redención de cautivos pudo tener en el período visigodo.

SUMMARY.—The ransoming of captives is a clearly defined activity in Roman Law, as well as in the Germanic Reings that the Roman Empire inherited. However, such activity is barely established with documentary evidence in Visigothic Spain: only two or three references allude to it. Curiously it is a monastic source, *Regula communis IX*, that gives us the best testimony about the significance and implications that the ransoming could have in the visigothic period.

Las actividades caritativas son esenciales para entender el papel que la Iglesia antigua alcanzó a desempeñar en la complicada maraña de sutiles equilibrios que sostenían la sociedad tardoantigua¹. No es este el lugar donde discutir qué había de novedoso y cuánto de continuidad en la caridad cristiana con respecto a la munificencia clásica², aunque quizás si convenga recordar, como hace E. Platagean³, que la vieja clasificación so-

1. Una visión general en R. M. Grant, *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia, 1987, pp. 155-66 («Le Istituzioni a fine caritativi»).

2. Sobre esta cuestión concreta se puede ver. P. Brown, «Dalla plebs romana alla plebs Dei: Aspetti della cristianizzazione di Roma», en P. Brown, L. Cracco Ruggini, M. Mazza, *Governanti e Intelletuali, popolo di Roma e popolo di Dio*, Torino, 1982, 123-45; A. Giardina, «Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardo romana», *Studi Tardoantichi*, II, Mesina, 1986, 77-102; P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Bari, 1987, 120 ss.

3. *Pauvreté économique et pauvreté sociale a Bizance, 4e-7e siècles*, Mouton-Paris-La Haye, 1977, 10 ss.

cial basada en términos cívicos había sido sustituida por otra que se nos presenta con parámetros claramente económicos: la contraposición ciudadano/no ciudadano había sido sustituida por la más evidente entre ricos y pobres, *potentes et pauperes*⁴.

La caracterización de los pobres iba a ser objeto de múltiples controversias a lo largo de la antigüedad tardía y el mundo medieval. Tanto en Oriente como en Occidente, legisladores, moralistas, teólogos y tratadistas varios se ocuparían de discernir entre pobres honestos y deshonestos, entre aquellos que de verdad han de ser atendidos y aquellos que no lo necesitan⁵. La pobreza no va a ser tanto un estado de penuria económica, como de incapacidad para conseguir el propio sustento; por falta de tierras, sin duda, pero aún más por minusvalía, enfermedad o vejez. Las fuentes cristianas nos presentarán a obispos, clérigos y monjes dedicados a las tareas asistenciales, que se convertirán en piedra de toque de santidad y en un «topos» hagiográfico. La gama de estas tareas, las formas que la atención a los desvalidos adquirió fueron muy diversas⁶, y sin duda, una de las más curiosas, y quizás controvertidas, fue la redención de cautivos.

La redención de cautivos, especialmente prisioneros de guerra, ocupa un lugar destacado en la literatura jurídica romana, y ha sido objeto de atención entre los estudiosos del Derecho Romano⁷; sin embargo ha suscitado menos interés en cuanto actividad caritativa por parte de los cristianos⁸. Mostrada ya como ejemplo de abnegación por Clemente romano (*Ep. I ad Corinth.* 55, 2), elogiada por Cipriano (*Ep.* 62), Ambrosio (*De off.* II) y Agustín (*Sermo* 134, 3; *Vita Augustini* 24), entre otros, alcanza en algunas figuras, caso de Cesareo de Arles, y en algunos contornos, como la Galia, especial significación⁹. Sin embargo las fuentes hispanas son muy pocas sobre el particular.

Sólo en tres referencias podemos rastrear la actividad redentora por parte del clero hispano. La primera de ellas es la mención que el texto de

4. J. A. Schlumberger, «*Potentes and potentia in the Social Thought of Late Antiquity*», en F. M. Glover, R. S. Humphreys (eds.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Wisconsin U.P., 1989, 89-104.

5. Para distintos momentos y circunstancias puede consultarse, entre una amplia bibliografía, E. Platagean, *op. cit.*; M. Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, 1988; B. Geremek, *La piedad y la horca*, Madrid, 1989; L. K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, 1983.

6. Se pueden ver referencias genéricas en los trabajos citados en la nota anterior. Para el caso de la Hispania visigoda que aquí nos interesa se puede ver J. Orlandis, «Pobreza y beneficencia en la iglesia visigótica», en *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, 1976, 213-35. Por nuestra parte nos hemos ocupado del tema en «Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda», en *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginales*, Cádiz, 6-8 de marzo de 1991 (en prensa).

7. Citamos como referencia E. Levy, «*Captivus redemptus*», *CPh.* XXXVIII (1943), 159-76, con bibliografía precedente.

8. Es excelente el reciente W. Klingshirn, «Charity and power: Caesarius of Arles and the ransoming of captives in sub-roman Gaul», *JRS* 75 (1985), 183-203.

9. *Ibidem*.

las *Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium* (IV, 10, 2) hace a Fidel, obispo de la sede, quien a la hora de la muerte habría prestado auxilio a muchos cautivos (*Deinde multis captivis et egenis multam largitas est stipem*). En este caso el papel del obispo como redentor de cautivos se adecúa al «topos» hagiográfico, que había incluido esta ocupación entre las obligaciones episcopales, hasta el punto que algunos concilios permitirán dedicar una parte de los bienes de la iglesia a este fin¹⁰. El carácter hagiográfico de la referencia no le quita valor en cuanto testimonio verídico. Aunque debemos advertir que la tarea redentora no es mencionada para el resto de los obispos de Mérida. Las mismas consideraciones serían válidas para el segundo texto. Se trata de la referencia *captibus pretium*, incluida entre las alabanzas a la magnanimidad y a la caridad del obispo Sergio de Tarragona recogidas en su elogio sepulcral¹¹, con claro valor circunstancial de «topos» hagiográfico y cuya cronología, a mediados del s. VI¹², estaría próxima a la del óbito de Fidel de Mérida.

El otro testimonio, igualmente aislado y que da título a este trabajo, es una «extraña» referencia de la *Regula communis*, que al tratar en su capítulo noveno de cómo han de ser tratados los pastores en el monasterio, recuerda la importancia de su actividad, pues de los rebaños, dice, vive buena parte de la comunidad, y de lo obtenido de ellos, entre otras actividades, «se redimen los cautivos» (*inde redimuntur captiui*). Como referencia aislada el texto es absolutamente original, es indudablemente la extensión de una actividad caritativa que, asociada a la figura episcopal, no es recordada por ninguna otra regla monástica del ámbito occidental¹³. Ahora bien, la referencia debe contextualizarse y explicarse.

Para ello quizás sea interesante recordar, aunque sólo sea someramente, como había tratado el Derecho Romano la figura del *Redemptus ab hoste*. Se trata de una figura perfectamente tipificada por la necesidad derivada de las confrontaciones bélicas romanas con el enemigo exterior (*Dig. XLIX, 15; Cf VIII, 50*)¹⁴. Allí el prisionero rescatado debía pagar el coste de su liberación, y además el rescatador tenía unos derechos sobre el cautivo liberado que podían ser descargados mediante pago o prestación de algún servicio. En la práctica el cautivo liberado queda bajo la *potestas* del rescatador (*Dig. XLIII, 29, 3, 2, 3*), y se extendió la idea de que el *redemptus*

10. Caso del Concilio I de Orleans (c. 5), año 511, ed. C. de Clerq, *Concilia Galliae, CCL 148A*, 6. También Concilio de Mácon (c. 5), año 585, *Ibid.*, 241. Igualmente en algunos decretos papales, Gelasius, *Ep.* 10; Greg. Mag., *Ep.* 7, 13 y 35.

11. G. Alföldy, *Die Römischen Inschriften von Tarraco*, Berlin, 1975, n. 939, 413 s.

12. Sergio preside, en su condición de metropolitano, el concilio de Barcelona del 540 y el de Lérida del 546.

13. Ver G. Clément, *Lexique des anciennes règles monastiques occidentales*, v. I, Stenbrugge ten Haag, 1978, 130; de un total de siete referencias, cuatro están en la *Regula communis*, y sólo dos con el valor que nos interesa.

14. E. Levy, *op. cit.*, 163 s.; A. Berger, *Encyclopedic Dictionary or Roman Law*, Philadelphia, 1953, 380 s. y 670 s.

se convertía en un esclavo, al menos hasta que satisfacía a su benefactor. Esta idea estaba destinada a «persistir por siglos»¹⁵. El mismo Ambrosio de Milán asume esa idea que equipara al *redemptus* con un siervo: *...si quam servitutem non possent rescindere nisi to te pretium recipere emptori placeret: in quo tamen non rescinditur servitus, sed redimitur (De off. II, 70)*. Esta situación afectó a los prisioneros independientemente de su condición previa, ya hubiesen sido ciudadanos o siervos, y sin duda puede ponerse en relación con la idea ya recogida de que la condición de ciudadano se había degradado en beneficio de la de rico. Aquél que no podía hacer frente a su propio rescate quedaba a merced de su libertador, independientemente de su condición jurídica previa.

En tiempos de Honorio las condiciones fueron matizadas, o suavizadas. Si tal proceso fue debido a la humanitaria influencia del cristianismo, como quiere Levy¹⁶, o a un simple proceso de racionalización es algo discutible. Sea como fuere en *CTh. V, 7, 2 (=Const. Sirm. 16)* el cautivo que no puede hacer frente a la deuda contraída con su rescatador está obligado a servir a éste por cinco años, y pasado este tiempo queda libre sin tener que hacer frente a pago alguno¹⁷. Se da por supuesto en el texto que su condición precedente habría sido la de *ingenuus*. Esta legislación fue incluida en la compilación de Alarico II (*Brev. V, 5, 2*), e incorporada igualmente a la *Lex Burgundiorum (Lib. Constit. 56, 2)*. La Galia aporta ejemplos de la prolongación de la dependencia económica que esos rescatados asumían respecto a los obispos¹⁸.

Volviendo a nuestro ejemplo. Debemos reconocer que las fuentes visigodas son poco explícitas. De la narración hagiográfica sobre las supuestas redenciones del obispo Fidel no obtenemos ninguna información, más allá del hecho mismo. En cuanto a la legislación visigoda, a duras penas en *LV V, 4, 21* encontramos un eco lejano de la legislación de Honorio. La disposición está incluida en un título dedicado a la preservación de los intereses de los dueños sobre sus siervos. El legislador prevé que el rescatador tiene derecho a un tercio del precio del siervo, aunque debe jurar cuál fue el precio que pagó y entregarlo a su legítimo dueño, sin excusa ninguna¹⁹. No hay pues en la ley visigoda previsión de que sea un libre quien pueda ser rescatado, ignorando el proceso a seguir en este supuesto, aunque sí se supone la existencia del redentor de cautivos, del intermediario privado.

15. E. Levy, *op. cit.*, 164 y n. 38.

16. *Op. cit.*, 172 s.

17. Interpretatio: *...Quod si pretium non habuerit, quinquennio serviat captivus emptori et post quinquennium sine pretio ingenuitati reddatur, qui, cum ad propria redierit, omnia sua integra et salva recepat.*

18. W. Klingshirn, *op. cit.*, 201 s.

19. *LV V, 4, 21: ...Quod si venditum ab hostibus mancipium fuerit acceptum, cum iuramento manifestetur pretium datum; hac tunc ille, qui dedit, integrum pretium, et quantum mancipium melioravit acceptum, a domino recipiat moxque illi suum mancipium inexcusabiliter reddat.*

El mismo texto de la *Regula communis* podría ser un «topos» literario de caridad, sin embargo dos razones nos llevan a pensar que no es así. En primer lugar el carácter de la misma Regla que a cada paso da la sensación de estar regulando una casuística muy precisa, muy inmediata, absolutamente cotidiana, y que no tendría por qué ser una excepción en este caso. Además, otro pasaje del mismo texto recoge otra mención expresa: *et si quis pisan captiuorum aliquid alimenti petierit abbatem...* (c. XI); que literalmente se podría traducir «y si cualquier de los cautivos pidiera algún alimento al abad». J. Campos²⁰ traduce *captiuos* por siervos, probablemente siguiendo indicaciones similares conocidas para la literatura jurídica²¹, así como atendiendo a la vieja situación de hecho que, como vimos, hacía, en la práctica, del cautivo redimido un siervo del redentor. Esta lectura nos situaría ante siervos que podían haber llegado al monasterio procedentes de un cautiverio redimido. Esta situación que en la legislación de Honorio se limitaba a cinco años es muy probable que deviniese permanentemente en el caso que nos ocupa, siguiendo una práctica omnipresente que convertía en perpetuo cualquier vínculo de dependencia respecto a la Iglesia²². El principio había quedado fijado en la ley civil (*LV V*, 7, 20), y es reiteradamente recordado en la legislación conciliar, donde podrían recordarse las disposiciones del Concilio II de Sevilla del año 590 (cc. 1 y 2), o las más desarrolladas del toledano IV del 633 (cc. 67 a 74), o del toledano IX del 655 (cc. 12 a 16), sin olvidar la sentencia que revocando parcialmente el testamento de Ricimiro en este sentido emitió el Concilio X de Toledo del años 655. Igualmente la legislación monástica, donde el ejemplo de Isidoro es el que más claramente lo expone: *Abbati uel monacho monasterii seruun non liceat facere liberum. Qui enim nihil proprium habet libertatem rei alienae non debet* (c. 20).

Ahora bien, ¿quiénes eran estos cautivos?, ¿cuál su condición jurídica? Como ya hemos dicho, la ley visigoda (*LV V*, 4, 21) había establecido con precisión las condiciones en que habían de ser rescatados los *serui*. No debemos excluir que el redactor de la *Regula communis* piense también en ellos, pero es más probable que se tratase de libres en origen que una vez redimidos de su cautiverio contraían una deuda con el monasterio, paga-

20. J. Campos, I. Roca, *Santos Padres Españoles. II*, Madrid, 1971, 191.

21. *Vocabularium Iurisprudentiae Romanae* (Instituti Savigniani), I, Berlin, 1903, 624, s.v. *captivus: servus*, Tryph. 889, 17; *bonorum possessio*, Ulp. 277, 1; *serui*, Iul. 891, 19 (*stipulatur vel accipiunt*), 33 (*possident*). Más problemática puede resultar la lectura que J. Vives, *Concilios visigóticos e hispanoamericanos*, Madrid-Barcelona, 1963, 269, hace de la referencia *captiuorum turmas*, recogida en el Concilio VIII de Toledo en un contexto de reprobación de las rebeliones de los expatriados que provocaban ruina por todo el país. Vives interpretó «bandas de esclavos». Probablemente «bandas de cautivos» sea discutible, pero es posible «partidas de bandidos», en un significado que el término adoptó en el período tardoantiguo y que daría lugar, por ejemplo, al italiano «cattivo». Ver *Thesaurus Linguae Latinae*, III, Lipsiae, 1907, 371 ss.

22. Ver A. Barbero, M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1977, 27 ss. y 88 ss.; D. Claude «Freedmen in the Visigothic Kingdom», en E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 1980, 159-88.

da con la dependencia personal. Aún en el caso de que se diese un respeto a la norma del *CTh*, y este cautivo redimido fuese manumitido después de un tiempo, quedaría en la práctica vinculado al monasterio por el *obsequium*, donde un cúmulo de obligaciones perpetuaban la relación, e incardinaban bajo el *patrocinium*²³ del monasterio todo un cúmulo de individuos a los que el cautiverio habría rebajado en su condición social. En una sociedad marcada por el patronazgo y las relaciones clientelares tal situación se habría producido incluso cuando la liberación hubiese sido una pura expresión de la *caritas* cristiana, tal y como puede verse en algunas referencias galas del siglo VI²⁴. O como podría valorarse para el caso de Fidel y del patronazgo que los obispos de Mérida desempeñaron en su ciudad²⁵. Situación que parece corresponderse con la doble referencia de la *Regula communis*.

¿Cuál era la causa del cautiverio?, ¿qué conflictividad bélica o social exigía esta actividad caritativa por parte del monasterio o monasterios vinculados a la *Regula communis*? En principio debemos desechar una conflictividad bélica, entendida como conflicto armado frente a un enemigo exterior y ajeno al reino visigodo, máxime en el entorno del noroeste hispano en la segunda mitad del siglo VII. Sin embargo el bandolerismo fue endémico en la Hispania visigoda²⁶, y no se trata sólo de *latrones* o *furantes* más o menos ocasionales surgidos como reacción a situaciones particulares de miseria. En las fuentes del período las bandas armadas se asocian especialmente con séquitos militares o nobiliarios²⁷, estructuras de poder local, distanciadas y diferenciadas de la administración central, capaces de imponer su propia legalidad, que controlan amplios territorios. Sería el caso de aquellos que impiden a Braulio de Zaragoza comunicarse con el obispo Valentín y que controlarían la zona entre el Valle del Ebro y Levante (*Ep.* XXIV). Como recuerda E. J. Hobsbawn²⁸ «el bandolerismo... constituye un núcleo de fuerza armado y por ende una fuerza política..., algo con lo que el sistema local ha de llegar a un acuerdo». Estos grupos de poder estarían más capacitados para los asaltos violentos, los saqueos y el rapto de individuos que luego eran susceptibles de ser rescatados. Este es sin duda el origen de la referencia de la *Regula communis*. El monasterio se equipara, dentro de un proceso general de privatización, a un poder local, capaz de organizarse, de pactar, o al menos de actuar como interme-

23. *Ibidem*. Igualmente G. Martínez Diez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*, Comillas (Santander), 1959, 136 ss.

24. W. Klingshirn, *op. cit.*, 200 ss.

25. Ver R. Collins, «Merida and Toledo: 550-585», en E. James (ed.), *op. cit.*, 189-219.

26. H. J. Diesner, «Bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda», *HA VIII* (1978), 129-42; D. Pérez Sánchez, «Problemas sociales del reino visigodo de Toledo», *Studia Historica. Historia Antigua*, I (1983), 105-17.

27. *LV VII*, 4, 2; *VIII*, 1, 3; 4; 1, 6, 10. Ver P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981, 213; L. A. García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, 64-98.

28. *Bandidos*, Madrid, 1976, 108.

diario frente a otro poder local, en este caso los secuestradores. En su autobiografía, Valerio del Bierzo (*Ord. Quer.* 4 y 9) nos da cuenta de ese estado inmediato de conflictividad. La presencia de bandidos en el entorno ya es recordada desde el siglo V (*Hydat.* 179), y la misma *Regula communis* (cc. 14 y 18), el *Pactum* anexo y la *Regula Consensoria Monachorum* (cc. 7 y 8) nos dan cuenta de un ambiente de violencia que sin poder ponerse en directa relación con el problema que aquí nos interesa, puede ayudar a comprender un estado general de «dislocación» social.

La redención de cautivos como acto de caridad, como parte de la tarea asistencial del monasterio, no tendría que entrar en contradicción con el futuro de dependencia que esperaba al redimido. Como anota W. Klingshirm²⁹, en una sociedad marcada por el patronazgo, por el intercambio de bienes, donde la caridad asumía un papel equilibrador, pero que no suponía ni mucho menos una alteración del orden social, el cautivo redimido no podía sino agradecer el acto de *elemosyna* que el monasterio realizaba. Aunque esto fuese a costa de que sus bienes y sus personas pasasen a estar bajo el patrocinio monástico. No olvidemos que en un entorno de inseguridad social esto se convertía en una garantía de seguridad de cara al futuro. Inseguridad social de la que la referencia a cautivos en la *Regula communis* es una prueba en sí misma.

29. *Op. cit.*, 202 s.

