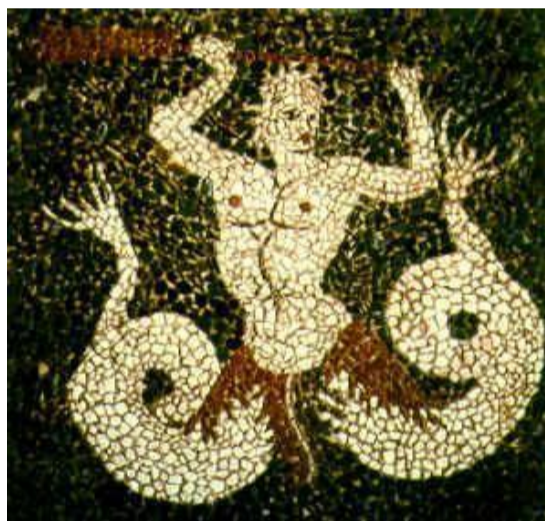


ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 7 - 2011

ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES – PERÍODO 2010 Presentación anual de avances de investigación de integrantes del Instituto de Historia Antigua y Medieval



6 y 7 de Diciembre de 2010

REDES DE PODER, ESPACIOS SOCIALES Y CÓDIGOS CULTURALES. TIPOLOGÍA DE LAS SOCIEDADES TARDOANTIGUAS Y ALTOMEDIEVALES. LAS COMUNIDADES MONÁSTICAS

Hugo Zurutuza (Investigador)

Horacio Botalla (Investigador)

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario

Un viejo tema con nuevas posibilidades de análisis: “la crisis del Imperio Romano de Occidente” convoca nuevamente a los investigadores para su discusión. La crisis del Imperio Romano en Occidente supuso la desarticulación de diversas modalidades de relación social y la gestación de otras nuevas. Los procesos de acomodación en el orden posromano, no se resolvieron, en principio, con las decisiones y el accionar de los poderes que se encontraban en la cúspide del espacio social, económico y político, sino, en muchos sentidos, a escala celular y local. La incorporación de nuevos protagonistas (las poblaciones bárbaras, los sustratos prerromanos,...) y las insuficiencias de la autoridad global imperial impulsaron la emergencia de nuevas formas de socialización y de resignificación de muchas de las precedentes. A esta escala, junto a los enmarcamientos eclesiales de liderazgo episcopal desempeñan un papel fundamental las comunidades monásticas cuya actividad impacta no solamente en el plano e la interioridad del individuo sino también en los modos de relación con sus diferentes entornos, la configuración de agrupamientos sociales, las identidades y códigos socioculturales, la concepción de la autoridad y las formas de la subsistencia material. La implementación de las experiencias monásticas, atenuadas a principios normativos que se corporizan en *regulae*, ejercerán un influjo decisivo en los ámbitos que se encuentran más allá de los confines de los monasterios, posibilitando el ejercicio de renovados poderes centralizados.

CONFIANZA, DESCONFIANZA Y OSTRACISMO. EL *DEMOS* ATENIENSE Y EL EXORCISMO DEL PODER

Diego Paiaro (Becario – Tesista)

Universidad de Buenos Aires – CONICET

La “democracia radical” ateniense, en tanto se basaba en la participación directa de los ciudadanos y no en un régimen representativo, requería del compromiso activo y masivo de los *polítai* en el manejo de los asuntos de la ciudad efectivizado a partir de su intervención en diversas instancias institucionales. Tal evolución supuso la inclusión política de individuos que eran concebidos por el pensamiento oligárquico como incapaces para el gobierno de la ciudad (1) Pero al mismo tiempo, es un dato insoslayable del funcionamiento del sistema político ateniense durante el siglo V a.C. la coexistencia de dicha intervención popular con la presencia destacada de diferentes líderes políticos que son referidos en nuestras fuentes con diversos vocablos como *politeuómenos* (“alguien que participa activamente en la vida de la ciudad”), *politikós* (“político”), *prostátes tou démou* (“protector o dirigente del pueblo”), *rhétor* (“orador”), *demagogós* (“conductor del pueblo”), etc. (2). La presencia de tales sujetos en la política democrática se dio hasta tal punto que llevó a Moses Finley (1981: 31-2), en un estudio ya clásico sobre los “demagogos atenienses”, a plantear que los llamados “demagogos” constituían “un elemento estructural en el sistema político” sin el cual éste no podía funcionar (3).

De lo anterior surge la pregunta acerca de cómo logró la democracia compatibilizar la participación política popular con la existencia de estos líderes políticos. Desde nuestra perspectiva, creemos que tal coexistencia fue posible porque la sociedad ateniense se organizó de una manera en la que conscientemente se realizaban esfuerzos para evitar la división entre gobernantes y gobernados; entre individuos que detentan el poder e individuos que están sujetos a dicho poder. Creemos que se puede pensar al cuerpo cívico ateniense durante la democracia como una *comunidad indivisa* que busca evitar que nazcan en su seno las distinciones que fracturen a dicha comunidad en dominantes y dominados. Comunidad que busca, en última instancia, acercarse al ideal democrático según este es formulado en Aristóteles, *Política* 1317b 10: “Este es, pues, un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí vino el no ser gobernado preferentemente por nadie, y si no es posible, sólo serlo por turnos. Y de esta manera se contribuye a la libertad fundada en la igualdad”.

Dada su importancia política durante el siglo V y su estrecha vinculación con el sistema democrático, nos ocuparemos del ostracismo. A pesar de su origen clisténico, el ostracismo fue por primera vez aplicado exitosamente en el 488/7 en perjuicio de Hiparco quien, habiendo sido arconte en 496/5, fue castigado por el pueblo ateniense como reacción a su política filopersa (4). Pero éste no sería el único sino más bien el que da inicio a una larga lista de hombres políticos atenienses que, a lo largo del siglo V, estuvieron cerca o fueron efectivamente condenados al ostracismo hasta que, finalmente, con la condena de Hipérbolo en el año 416, la herramienta queda en desuso.

En efecto, el ostracismo no era una penalización por algún crimen cometido. Quien podía ser condenado no recibía ninguna acusación concreta ni disponía de derecho a defensa. Como expresa Plutarco, “El ostracismo no era un castigo, sino una especie de remedio y alivio que se ponía a la envidia, pues ésta se complace en humillar a los que se destacan y deshonrándolos de esta manera se libera su malicia” (Plutarco, *Temístocles*, 22.5; Cf. Plutarco, *Arístides*, 7.3)

Resulta claro para el miembro de la escuela aristotélica encargado de la redacción de *La Constitución de los Atenienses* que el ostracismo era una herramienta en manos del *démos* para evitar la concentración del poder y el desarrollo de una tiranía; es por ello que afirma que:

“...una vez que vencieron en la batalla de Maratón, bajo el arcontado de Fenipo y, transcurridos dos años desde la victoria, confiado en sí ya el pueblo [*tharroúntos éde tou démou*], entonces, por primera vez, utilizaron la ley del ostracismo, la cual fue instituida por desconfianza hacia los poderosos [*hòs etéthe dià tèn hypopsían tòn en taís dynámesin*], puesto que Pisisitrato, cuando fue jefe del pueblo y estratega, se había convertido en tirano [*týrannos katéste*]” (5).

El carácter de instrumento antitiránico también está presente en la descripción que Plutarco hace de los casos de Arístides y de Temístocles. En relación al primero, el biógrafo afirmara que le toco en suerte ser primero amado y luego odiado:

“...sobre todo al difundir Temístocles entre las gentes el rumor de que Arístides había hecho inútiles los tribunales... y que se estaba organizando de forma clandestina una monarquía sin escolta [*monarkhían adoryphóreton*]. Ya entonces al pueblo, que estaba eufórico por la victoria y se consideraba merecedor de los más altos honores, le disgustaba que el nombre de Arístides gozara de una reputación superior a la de la mayoría [*dóxan hupèr tous pollús*]... lo condenaron al ostracismo poniendo el temor a una tiranía [*phóbon tyrannídos*] como excusa de la envidia que sentían por su reputación.” (6)

En cuanto a Temístocles, luego de recordar que el héroe de Salamina irritaba al *démos*, entre otras cosas, al evocar sus hazañas una y otra vez, Plutarco afirma que:

“Finalmente, usaron el ostracismo contra él y cercenaron la consideración y autoridad que tenía, como solían hacer con todos aquellos a los que consideraban insoportables por su poder [*tê dynámei bareîs*] e incompatibles con la igualdad democrática [*isóteta demokratikén asymmétrous*]” (7).

Un aspecto que merece ser destacado es que la vigencia del ostracismo como herramienta de control popular coincide a grandes rasgos con el período de la “democracia radical” aunque ésta comienza algunos años después de la instauración del ostracismo y se extiende por un tiempo más que la última condena. Pero más allá de este desfase, lo que nos

interesa postular es que tanto la “democracia radical” como el ostracismo requerían de un compromiso activo y masivo de los ciudadanos en la esfera política.

Esto explica a nuestro entender el *impasse* que se verifica entre la instauración de la ley de ostracismo en tiempos de Clístenes (508/7) y la primera condena producida casi 20 años después. Como indica la aristotélica *Constitución de los atenienses* en el pasaje citado anteriormente, era necesario que el *dêmos*, debemos de suponer que como resultado de la victoria en Maratón, confíe en sí mismo [*tharroûntos éde tou dêmou*] (8), para que pueda producir la primera condena al ostracismo, en este caso, en perjuicio de Hiparco.

Pero si la autoconfianza fue lo que posibilitó a los atenienses hacer efectiva la clistélica ley del ostracismo, fue la falta de esa confianza en sí mismo lo que facilitó el golpe oligárquico de los Cuatrocientos en el año 411 y con él, el inicio del colapso de la “democracia radical”. Citaremos en extenso la descripción hecha por Tucídides del contexto y los hechos:

“Así y todo, el pueblo se seguía reuniendo y también se reunía el consejo designado por sorteo, pero no se tomaba ningún acuerdo que no contara con el beneplácito de los conjurados, sino que los oradores eran de los suyos y los discursos que se pronunciaban eran examinados previamente por ellos. No se manifestaba, además, ninguna oposición entre los otros ciudadanos debido al miedo [*dediôs*] que les causaba el número de los conjurados [...] ...el pueblo tenía quietud [*hesykhían eîkhei ho dêmos*] y era presa de un espanto [*katáplexis*] tal que quien no sufría violencia, aún sin decir palabra, se consideraba afortunado. [...] tenían el ánimo derrotado, y no podían averiguar la verdad, incapaces de llegar a ella a causa del gran tamaño de la ciudad y del recíproco desconocimiento entre los ciudadanos. Por esta misma razón, si uno estaba indignado, no tenía la posibilidad de expresar su pesar a otro con vistas a organizar una reacción; pues se habría encontrado con que aquel a quien iba a hablar, o era un desconocido, o un conocido que no le inspiraba confianza [*ápiston*]. En efecto, todos los del pueblo se trataban con recelo unos a otros [*allélois gàr hápantes hypóptos prosêsan*] [...]. Y el hecho es que entre los demócratas había algunos de quienes nunca se hubiera creído de que se pasaran a la oligarquía; y fueron éstos los que causaron mayor desconfianza en la masa y los que más contribuyeron a la seguridad de los oligarcas, al proporcionarles el apoyo de la desconfianza del pueblo en sí mismo [*tên apistían tô dêmo prôs heautòn*]” (9).

El lenguaje utilizado por el historiador de la Guerra del Peloponeso no deja lugar a dudas; hace constantemente referencia al “miedo”: *dediôs*, *katáplexis*; a la “desconfianza”: *ápiston*, *prosêsan*; y, finalmente, a la “inmovilidad” de la ciudadanía ateniense: *hesykhían*. La frase más elocuente es, quizás, la que cierra el pasaje: *tên apistían tô dêmo prôs heautòn*; que podríamos traducir como “la desconfianza del pueblo en sí mismo”.

Es esa confianza en sí mismo la que en última instancia había favorecido la participación política popular y, como hemos podido ver, impulsó a los atenienses a utilizar plenamente las herramientas institucionales que, como el ostracismo, permitían garantizar la soberanía del *dêmos* frente a diversas amenazas. La pérdida de dicha confianza, que se podría rastrear ya en las convulsiones que se generan en el contexto del envío de la flota a Sicilia en 415 (10), supuso el inicio del fin de la “democracia radical” que se verá golpeada por una cadena de catástrofes como son la pérdida de la flota en el sur de Italia, el golpe de los Cuatrocientos, la instalación de una guarnición espartana en Decelea, la capitulación de la ciudad frente a los peloponesios y, finalmente, el golpe oligárquico de los Treinta Tiranos en 404.

Lo visto hasta aquí nos permite culminar afirmando que el cuerpo cívico ateniense fue capaz de mantener su propia libertad bajo la democracia a partir de una participación activa en el control de sus líderes. Lo que parece paradójico es que tal ordenamiento constitucional supuso un liderazgo político tan necesario como limitado en su poder real.

Referencias

- 1) Ya desde los propios términos utilizados por [Pseudo] Jenofonte para referirse a las dos “clases” queda esto claro: *hoi pénetes* (“los pobres”), *hoi ponerói* (“los malos”), *hoi kheírou* (“los inferiores”), frente a los *hoi ploúsi* (“los ricos”), *hoi khrestói* (“los buenos”), *hoi beltíous* (“los mejores”), etc.; Cf. Marr & Rhodes (2008: 24-6) y el cuadro elaborado por Osborne (2004: 20).
- 2) Sinclair (1999: 239 n.4); Connor (1992: 99-119); sobre las implicancias de cada uno de estos términos, aunque centrado en el siglo IV, ver Hansen (1989: 1-24); Ober (1989: 105-8).
- 3) Cf. Sinclair (1999: 76)
- 4) Androción, *FGH 324 F6*; [Aristóteles], *Constitución de Atenas*, 22.4. Cf. Plutarco, *Nicias*, 11
- 5) [Aristóteles], *Constitución de Atenas*, 22.3
- 6) Plutarco, *Arístides*, 7.1-2
- 7) Plutarco, *Temístocles*, 22.3.
- 8) part. sing. pres. act. masc. gen. de *tharseo / tharreo*: “confiar”, “tener confianza”.
- 9) Tucídides, 8.66.
- 10) Para una contextualización, Domínguez Monedero & González (1999, 288-90); Tucídides (6.27, 29).

Bibliografía

- CONNOR, W. (1992), *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Cambridge. Domínguez Monedero, A. & González, J. (1999), *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, Madrid.
- FINLEY, M. (1981), “Demoagogos atenienses”, en Finley, M. (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 11-36.
- HANSEN, M. H. (1989) *The Athenian Ecclesia: a collection of articles 1983-1989*, Copenhagen.
- MARR, J.L. & RHODES, P.J. (2008), *The Old Oligarch. The Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon*, Oxford.
- OBBER, J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton.
- OSBORNE, R. (2004), *The Old Oligarch. Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians*, Cambridge.
- SINCLAIR, R. (1999), *Democracia y participación en Atenas*, Madrid.

LA ESCLAVIZACIÓN DEL *DEMOS* COMO OBJETIVO POLÍTICO

Mariano Requena (Investigador)

Universidad de Buenos Aires – ANPCyT

Nuestra intervención tiene como objetivo señalar un aspecto determinado de la lucha política ateniense, en la cual parte de la disputa se desarrolla bajo las claves de la 'esclavitud'. Pretendemos señalar que para ciertos grupos oligárquicos la destitución del poder democrático conlleva la esclavización del *dêmos* (como parte facciosa de la *pólis* y no como conjunto imaginado de la totalidad ciudadana).

La segunda mitad del Siglo V en Atenas, se presenta como una coyuntura compleja debido a las profundas transformaciones que la victoria sobre los Persas había traído para la ciudad: el desarrollo de la armada naval, había permitido un incremento en la participación militar de los *thêtes*, así como un incremento en las finanzas públicas que Pericles supo institucionalizar como una forma de patrocinio; las reformas de Efiálfes y Pericles, permitieron una profundización de la participación popular en el régimen democrático, etc. Es en este contexto, donde la noción de libertad alcanza una significación política más precisa, que permite una mayor polarización en relación a su antónimo, la 'esclavitud', así como su identificación precisa con la democracia. El cambio producido a mediados del siglo V con el desarrollo y consolidación de la democracia, sobre todo en su forma más radical, puso de manifiesto, al menos para amplios sectores de la elite, que el gobierno de Atenas descansaba en las manos del *dêmos*, en su sentido faccioso y partisano. A partir de dicho contexto, se manifiesta una creciente conflictividad, que opone democracia a oligarquía, donde la libertad (*eleuthería*) y la esclavitud (*doulosúne*) se convierten en términos relevantes de referencia (1).

El último tercio del siglo V, presenta a la ciudad bajo las tensiones de la guerra, coyuntura que los círculos oligárquicos aprovecharán como oportunidad para desencadenar una *stásis* que intenta poner fin a la dominación democrática. Los años '30 y '20, parecen ser fructíferos para el pensamiento conservador, puesto que surge una visión oligárquica más sutil, condicionadas por el desarrollo de las ideas que los sofistas habían traído a Atenas, así como una mayor determinación y nuevos valores producto del cambio generacional, provocando una mayor decisión en la acción política de los sectores jóvenes de la elite. De esta manera se perfila una profunda crítica al poder que ostentaba el *dêmos* en la ciudad (2).

El escrito atribuido a Jenofonte, conocido como la *República de Atenienses*, puede servir como guía para mostrar la beligerancia creciente de ciertos grupos aristocráticos. El opúsculo establece una clara polaridad entre el *dêmos* y los *plouúsiói*, siendo los primeros los que tienen el control de la ciudad porque controlan las naves teniendo más fuerza que los hoplitas (1,2), participan de las magistraturas, en particular de aquellas que son remuneradas (1,3), y permiten ejercer el derecho a hablar (*légein*) en la Asamblea y ser miembros del Consejo a cualquier persona de baja condición (*ánthropos ponerós*), en desmedro de los mejores hombres (*ándras arístous*), (1,6). Todo esto le permite señalar que el pueblo no quiere un buen gobierno bajo el cual ellos serían esclavos (*ouk eunomouménés tês póleos autòs douleúein*), sino que prefieren ser libres y mandar (*eleutheúros... kai árkhēin*). Nuestro autor señalará que si lo que se busca es un buen gobierno, rápidamente se verá a los 'inteligentes' (*deksiotátous*) gobernar con leyes en su propio interés, reprimir a los 'malos' (*poneroús*), impedir que 'locos' (*mainoménous*) participen del consejo o digan lo que quieran en la asamblea. Y, como consecuencia, el pueblo se verá abocado a la esclavitud (*ho dêmos eis douleían katapésoi*) (1.8, 9).

La situación del *dêmos* como esclavo se ve reforzada ante la comparación de su apariencia con los esclavos reales y los extranjeros que viven en Atenas. Nuestro autor señala que ambos se confunden con los ciudadanos puesto que ninguno viste mejor que el otro, además de tener actitudes licenciosas (1. 10, 11). Opuesta a esta situación de intemperancia se invoca el ejemplo espartano donde el miedo de los hilotas a las represalias aseguraba por sí mismo el respeto al orden y el pago de los tributos (1, 11-12).

Lo que nos interesa remarcar es la contundencia de la argumentación, en tanto que de no ser por el poder (*arkhé*) que el pueblo ostenta, claramente constituye un sujeto esclavo, en tanto que de ser gobierno los 'ricos', 'nobles', etc., ellos caerían bajo su poder. El *dêmos* oscila entre una precondición de esclavo que no se cumple por su capacidad de acción política, o en una condición de esclavitud futura en caso de perder su poder a manos de los *chrestoí*. Como sea, para el 'Viejo Oligarca' la esclavización del *dêmos* es un resultado positivamente esperado ante la situación del establecimiento de un poder que subvierta la democracia. Sin embargo cabe señalar en relación al cierre final del opúsculo que semejante futuro no parece ser avistado por el autor, al menos en lo inmediato.

Las ideas vertidas en el panfleto prefiguran las acciones que los grupos oligárquicos intentarán llevar a cabo en el 411 y en el 404. En ambos casos, bajo el gobierno de los 400 y de los Treinta tiranos, la conducta de los oligarcas será: reducir el cuerpo cívico con capacidades gubernamentales, reorganizar las leyes de la ciudad, eliminar los estipendios para las funciones públicas y descargar sobre el *dêmos* una política de intimidación y represión que discipline el ejercicio del poder y la conducta de los ciudadanos. Estas medidas son comunes a los dos regímenes, aunque con sus variantes, producto en parte de las circunstancias, por un lado, y de las diferencias internas de los oligarcas, por otro.

En el 411, con la derrota ateniense en la expedición a Sicilia y la invasión espartana a Decelia, se produjo la primera abolición de la democracia, paradójicamente aceptada por el propio pueblo quien aceptó el cambio de régimen. Andócides, un aristócrata desterrado señalará con precisión el significado de la decisión adoptada: "Fuisteis persuadidos por esos

hombres a cometer la más grande equivocación para con vosotros mismos, cambiando el poder por la esclavitud (*anti tês arkhês douleían*) y estableciendo una oligarquía cerrada a partir de una democracia...” (2,27) (3)

Por otro lado, en el 404 a. C. cuando Esparta tras su victoria sobre Atenas, ponga sitio a la ciudad, Jenofonte comenta en *Hellenicas* que “el desánimo se apoderó de todos, pues creían que serían esclavizados...” (II, 2, 14-16).

Miedo justificado pues el triunfo espartano trajo consigo la implementación de un segundo régimen oligárquico, el gobierno de los Treinta, que implicó el exilio, la expropiación y la muerte de numerosos ciudadanos y metecos (4). Bajo aquel régimen, Terámenes, uno de sus principales líderes, expresó de la siguiente manera, el proyecto que suponía el nuevo gobierno: “Pero yo, (...) siempre combato (*pote polemô*) a aquellos que no creen que haya una democracia auténtica si los esclavos (*doûloi*) y los que están dispuestos a vender la ciudad por un dracma no participan del poder (...) Sin embargo, al administrar el poder con los que pueden defenderlo con caballos y escudos (*híppon kaí met’ aspídon*) reconocía con anterioridad que era lo mejor y ahora no cambio. Con todo, si puedes decir un ejemplo de que yo intenté privar del gobierno a los hombres de bien (*kaloús te kagathoús*) tanto en un régimen democrático como uno tiránico, dilo” (Jenofonte, *Helénicas*, II, 3, 48-49)

Terámenes pronuncia estas palabras en discusión con Critias, representante del ala extremista de los tiranos. Se hace patente la asociación del pueblo como aquellos que son esclavos y cobran dinero, en clara relación al papel que el *misthós* jugaba en la democracia, y que son tratados como enemigos a los cuales hay que combatir. Asimismo, identifica al grupo oligárquico con aquellos que son caballeros y pueden armarse (*met’ aspídon*) que tradicionalmente se interpreta como los hoplitas. Pero, considero importante resaltar, que el conjunto de aquellos a los que Terámenes defiende sea señalado como *kaloí kagathoí*, término que la aristocracia utiliza como noción que identifica su superioridad política y moral, frente al resto del *dêmos* (5). Y es necesario recordar que Terámenes fue también uno de los líderes del golpe del 411 que persiguió reducir la ciudadanía a solamente 5000 miembros, mientras que bajo los Treinta se pretendió un número aún menor, donde solamente 3.000 personas alcanzarían la ciudadanía (números, ambos, muy por debajo del censo hoplítico). Por lo que, entendemos, que no hace referencia al conjunto de los hoplitas sino sólo a aquellos que estarían en paridad de condiciones con los oligarcas.

Tanto las expresiones de Andócides como las de Terámenes confirman las verdades por el “Viejo Oligarca” en tanto que el proyecto oligárquico consistiría en la esclavización del propio *dêmos*, concretando en la práctica lo que para él no era más que una aspiración.

Referencias

- 1) RAAFLAUB, K. *The Discovery of freedom in ancient Greece*. Chicago, 2004, p. 203-212. Sancho, L. *Un proyecto democrático*, Egido, Zatagoza, 1997, pp. 99-102.
- 2) OSTWALD, M. *From popular sovereignty to the sovereignty of law*. Berkeley, 1986, pp. 199-250.
- 3) ANDOCIDES, *Sobre su regreso*, 2, 27.
- 4) NÉMETH, G. “The victims of the thirty tyrans”, en Bultrighini, U. *Democrazia e antidemocrazia nel mondo Greco. Atti del Convegno Internazionale di Studio Chieti, 9-11 aprile 2003*. Edizioni dell’Orso. Alessandria, 2005, pp. 177-189.
- 5) FOUCHARD, A. *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris, 1997, pp. 259-260.

EL SISTEMA DE LA PLANTACIÓN Y LA ESCLAVITUD ROMANA

Carlos García Mac Gaw (Investigador)

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de La Plata

En este trabajo se analiza el alcance de algunos conceptos y supuestos historiográficos que son dominantes en los estudios sobre la esclavitud romana, especialmente el concepto de “sistema esclavista” y su relación con la unidad productiva de la plantación. Se observa la pertinencia de basarnos en estos elementos para caracterizar el conjunto de la economía romana. La esclavitud es una institución que ha estado presente en un importante número de sociedades y es un campo de estudio privilegiado para la historia comparativa. Como ha observado Patterson, existen aspectos sociológicos que suelen repetirse en las diferentes sociedades en que aparece y que permiten desarrollar algunos criterios de aproximación unitaria para su estudio. Pero no es evidente, o en todo caso habría que ser muy precavido en afirmar, que los aspectos económicos de la esclavitud se repiten al igual que los sociológicos, especialmente cuando se comparan sociedades cuyos desarrollos productivos no son equivalentes. De acuerdo con estos fundamentos, la aplicación del método comparativo debería extremar las precauciones en la medida en que afecte la lógica subyacente que explica la dinámica de las estructuras sociales. Todas estas prevenciones estarán ausentes si el modelo de la esclavitud moderna opera como presupuesto no explícito para el estudio de la antigua, y el modelo de la plantación capitalista impone su lógica sobre el funcionamiento de la *villa* romana. En este sentido, la perspectiva economicista para organizar la mirada sobre la esclavitud antigua aparece como el obstáculo epistemológico más persistente para prevenir.

Se estudia la validez del “enfoque cualitativo”, que es historiográficamente dominante en la historiografía de la esclavitud a partir de las obras de Moses Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*; y de G. de Sainte Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Esto se realiza desde perspectivas diferentes, cuestionando la idea de priorizar los ingresos

producidos por la fuerza de trabajo esclava en las propiedades de Italia-Sicilia por sobre la renta producto del trabajo libre en el resto de las tierras imperiales para caracterizar a la clase dominante.

Se destaca la pervivencia de los sectores campesinos libres en la economía italiana, tanto desde la información provista por la arqueología así como a partir de una relectura de las fuentes del período. Esto supone analizar la persistencia de los pequeños campesinos propietarios así como de los arrendatarios libres, los *coloni*.

Se estudian las diferentes formas de explotación de los esclavos revalorizando la problemática de aquellos explotados como colonos discutiendo el alcance de estas formas de explotación durante el período que transcurre entre el fin de la república y la crisis del siglo III. Esto sirve de marco para criticar el modelo del modo de producción esclavista elaborado a partir del sistema de la plantación moderna. Se entiende que existe una relación entre los productores directos esclavos y los medios de producción, la tierra, que rompe con el modelo de la plantación y lleva necesariamente a repensar los marcos teóricos de la esclavitud.

LOS LÍMITES DE LO TOLERADO: SÍMBOLO DE FE, HEREJÍA Y ORTODOXIA EN LA OBRA DE CROMACIO DE AQUILEIA

Esteban Noce (Becario – Tesista)

Universidad de Buenos Aires - CONICET

El objetivo de esta comunicación es contribuir a la comprensión de algunas especificidades del discurso antiherético de Cromacio de Aquileia. Nos interesa puntualmente sugerir que los doce postulados heterodoxos que el obispo aquileiense presenta a lo largo de lo que de su obra ha llegado hasta nosotros no responden, como hemos indicado en otro lugar (1), a la presencia de tales expresiones disidentes del cristianismo en la metrópolis altoadriática sino, por el contrario, a la voluntad cromaciana de exponer ante su público la especificidad de la identidad cristiana aún en curso de construcción. Esperamos hacerlo complementando la heresiología cromaciana con el Credo aquileiense tal como lo conocemos a partir del comentario que de él hizo Rufino en torno al año 400 (2).

Cromacio de Aquileia refiere en aquello que de sus *Sermones* y de su *Tractatus in Mathaeum* (3) ha sobrevivido a doce postulados de fe a su entender heterodoxos. Ellos son: 1) quienes declaran que el mismo Padre es el Hijo (Tr. XXXV, 72-76); 2) quienes afirman que Cristo no es Hijo del Padre en sentido propio (Tr. XIII, 23-32); 3) quienes niegan que el Hijo de Dios es Dios (entre otros, Tr. 173-176; S. XI, 93-101); 4) quienes afirman que Cristo es una creatura (Tr. XXXV, 50-62; Tr. L, 131-133); 5) quienes afirman que Cristo comenzó a existir al nacer de María (Tr. L, 112-119; Tr. IV, 93-96); 6) quienes niegan que Cristo haya asumido la carne humana (Tr. L A, 59-69); 7) quienes niegan que Cristo haya asumido un alma humana (Tr. VII, 3-19); 8) quienes no han querido creer que el Señor resucitó en la carne (S. XXVI, 85-88); 9) quienes niegan que el Espíritu santo es Dios (S. XVIII A, 7-14); 10) quienes niegan que Cristo nació de una virgen (Pr. 116-121); 11) quienes sostienen que María se unió a José tras el nacimiento de Cristo (Tr. III, 7-14); 12) quienes no creen en la futura resurrección del cuerpo (Tr. LI, 50-56).

Sin duda el conjunto de las heterodoxias denunciadas podría responder a la mera casualidad, o a los límites del conocimiento heresiológico cromaciano. Creemos, sin embargo, que la alusión cromaciana a tales extravíos doctrinales y no a muchos que nos son conocidos, por ejemplo, a través del libro XVI del *Codex Theodosianus* (4), se explica por el hecho de que cada uno de ellos constituye una negación explícita de alguno de los principios esenciales de la religión cristiana tal como se hallaban especificados en la fórmula de fe que constituía, para Cromacio, el parámetro de la ortodoxia: el símbolo de Aquileia.

Que esto es así, es decir, que para el obispo aquileiense la fórmula de fe local constituía el parámetro de la ortodoxia, parece demostrarlo el *Tractatus* XLI: allí Cromacio señala que corresponde al cristiano creer en la resurrección futura del cuerpo humano “según lo que profesamos en el símbolo de la fe en que recibimos el bautismo, diciendo: *la resurrección de esta carne en la vida eterna*” (5). Dado que, como señala Rufino (6), el pronombre *huius* constituía un añadido específicamente aquileiense, el pasaje aludido nos permite apreciar que durante el episcopado cromaciano la liturgia respondía en Aquileia al símbolo local.

Siendo, a diferencia del sancionado en Constantinopla en el 381, el aquileiense un símbolo sintético, acudiremos al comentario que de éste efectuó Rufino a fin de aprehender más cabalmente las implicancias que cada artículo de la fórmula de fe tenía en la Aquileia cromaciana. La validez de tal procedimiento parece atestiguada por las reiteradas similitudes existentes entre el contenido de la prédica del obispo local y las apreciaciones contenidas en la *Expositio* de Rufino. Veamos aquí apenas un ejemplo. El caso más claro de mutua dependencia respecto de un horizonte exegético común entre Rufino y Cromacio es quizá el referido a la cláusula *descendit in inferna* (7) contenida en el Credo aquileiense. Es de por sí significativo que ambos autores refieran a una cuestión que era incluso ajena, por ejemplo, al credo niceno-constantinopolitano. La coincidencia es evidente, por otra parte, respecto del significado de tal acontecimiento: Cristo desciende a los infiernos para burlar a la Muerte y devolver la vida a los justos. En efecto, engañada ante el cuerpo humano que se le presentaba, la Muerte es incitada a devorarlo. No pudiendo conservar en sus entrañas al *creador de la vida*, lo vomita y, junto a él, a todos aquellos que mantenía cautivos (S. XVII, 28-38; Tr. LIV, 36-60; *Exp. Symb.* 14,1 - 15,11).

El siguiente cuadro nos permitirá percibir cada uno de los doce postulados heterodoxos presentados por Cromacio como consecuencia del desvío respecto de alguna de las cláusulas

del Credo aquileiense de acuerdo a las implicancias que a cada una de ellas correspondían según el testimonio de Rufino. Así pues, señalar que Cristo comenzó a existir al nacer de María podía suponer para Cromacio atentar contra el enunciado dogmático “y en Jesucristo su único Hijo nuestro Señor”, puesto que, de acuerdo a Rufino, de tal enunciado dogmático debía inferirse que el Hijo es “en gloria, eternidad, virtud, autoridad, poder lo que el Padre es”. El postulado denunciado, de tal modo, contradecía la eternidad del Hijo acreditada en el Credo.

Símbolo de Aquileia (8)	Implicancia del artículo de acuerdo a Rufino	Postulado heterodoxo cromaciano
Creo en Dios Padre omnipotente invisible e impasible	Consta que [invisible e impasible] entre nosotros fueron añadidos a causa de la herejía de Sabelio, de quien ciertamente [proviene] la que es llamada por nuestros padres patripasiana, esto es, la que dice que o bien el Padre mismo nació de la Virgen, o bien afirma que se hizo visible y padeció en la carne (9) Aquella sustancia inmortal de la divinidad, que una y la misma es para éste con el Padre (10)	El mismo Padre comenzó a ser el Hijo al nacer de la virgen Cristo no es Dios
Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor	[El hijo es] en gloria, eternidad, virtud, autoridad, poder lo que el Padre es (11) Único y uno es quien así nació [el Hijo]; no puede tener comparación alguna lo que es único, ni puede tener similitud de sustancia respecto de sus criaturas aquél que es creador de todas las cosas. Este es, luego, Jesucristo, Hijo único de Dios [...] Todos los demás ciertamente, aunque sean llamadas “hijos”, son así llamados por gracia de adopción, no por verdad de naturaleza (12)	Cristo comenzó a existir al nacer de María Cristo es una criatura Cristo no es Hijo en sentido propio sino por adopción o elección de una criatura
que nació del Espíritu Santo, de María virgen	Cerrada estuvo en ella [María] la puerta de la virginidad: por ella entró el Señor Dios de Israel en este mundo, y por ella salió del útero de la Virgen y, observada la virginidad, permaneció eternamente cerrada la puerta de la Virgen. Así pues, el Espíritu Santo es llamado creador de la carne del Señor y de su [propio] templo (13) El Hijo de Dios nace de la Virgen no unido directamente a la sola carne, sino que es engendrado mediando el alma entre la carne y Dios (14)	Cristo no nació de una madre virgen María conoció a José tras el parto de Jesús Cristo no era un hombre ni asumió la carne humana Cristo no asumió un alma humana
fue crucificado bajo Poncio Pilato y sepultado descendió a los infiernos		
al tercer día resucitó	Fue resucitada la carne que había sido depuesta en el sepulcro, para que se cumpliera lo que fue dicho a través del profeta: <i>no permitirás que tu santo vea la corrupción</i> (15)	Cristo no resucitó en la carne
ascendió a los cielos, esta sentado a la derecha del Padre desde allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.		
Y en el Espíritu santo	Para que sea manifiesto que una y la misma es la divinidad en la Trinidad, así como se dijo que se cree <i>en</i> Dios Padre, añadida la preposición <i>in</i> , así también se dice <i>en</i> Cristo su Hijo y <i>en</i> el Espíritu Santo (16)	El Espíritu santo no es Dios
en la santa Iglesia, en la remisión de los pecados		
En la resurrección de esta carne	Y así sucede que a cada una de las almas se le restituye no un cuerpo sin orden o extraño, sino el que había tenido [...] Por lo que esto se dice, sin duda, de esta carne que tocas al hacer en la frente el símbolo de la cruz (17)	No habrá resurrección en la carne

Sugerimos que fue la necesidad de establecer los límites de lo tolerado en materia dogmática ante un auditorio cuya conducta, ya fuese en el propio plano dogmático, pero también en el litúrgico y en el moral, no siempre parecía ajustarse a las exigencias de la *recta fides*, lo que condujo a Cromacio a construir su horizonte heresiológico en estricta observancia del Credo aquileiense. El obispo de la ciudad encontró en la fórmula de fe local un parámetro objetivo a partir del cual separar lo lícito de lo ilícito. Y mientras el cristiano reiteraba al pronunciar el símbolo de fe todo aquello en que debía creer, Cromacio recordaba mediante su prédica los extravíos potenciales que respecto de él podían darse, haciendo del cristiano un hereje y, consecuentemente, privándolo de las promesas salvíficas destinadas por Cristo a los suyos.

Referencias

- 1) Para un exhaustivo análisis de la heterodoxia en la obra cromaciana, remitimos a nuestro "Herejía e identidad cristiana en el *corpus* de Cromacio de Aquileia", en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44, en preparación.
- 2) *Tyranii Rufini Expositio Symboli*, en SIMONETTI, M. (ed.), *Tyranii Rufini Opera*, CCSL XX, Turnhout, Brepols, 1961 (en adelante *Exp. Symb.*). Que el símbolo tomado en consideración por Rufino para su explicación de la fórmula de fe es el aquileiense queda claro a partir de sus propias palabras: *Nos tamen illum ordinem sequemur, quem in Aquileiensi ecclesia per lauacri gratiam suscepimus* (*Exp. Symb.* 3, 15-17).
- 3) Todas nuestras referencias a los *Sermones* (en adelante S.) y al *Ttractatus in Mathaeum* (en adelante Tr.) siguen la edición de ÉTAIX, R. & LEMARIÉ, J., *Chromatii Aquileienses Opera*, (Corpus Christianorum Serie Latina IX A) Turnhout, Brepols, 1974 e ID., *Spicilegium ad Chromatii Aquileienses Opera*, (Corpus Christianorum Series Latina IX A Supplementum), Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1977. Para el Tr. L A, en tanto, seguimos a ÉTAIX, R., "Un *Tractatus in Matheum* inédit de Saint Chromace d'Aquilée", en *Revue Bénédictine*, 91, 1981.
- 4) Basta aquí remitir a las 66 disposiciones contra los herejes contenidas en el capítulo 5 -"De haereticis"- del libro XVI del *Codex Theodosianus* para percibir la cantidad de expresiones cristianas disidentes que componían el espectro heresiológico del Estado cristiano
- 5) Tr. XLI, 198-200: *secundum quod in fide symboli in qua baptismum accipimus profiteamur dicendo: Huius carnis resurrectionem in uitam aeternam.*
- 6) *Exp. Symb.* 41, 17-20: *Et ideo satis cauta et prouida adiectione ecclesia nostra Symboli docet, quae in eo quod a ceteris traditur: ,carnis resurrectionem', uno addito pronomine, tradit: ,huius carnis resurrectionem'*
- 7) Para la historia y las dificultades del artículo *descendit in* (o *ad*) *infernus*, remitimos a KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980 (1972), pp. 446-453.
- 8) El texto que traducimos es el símbolo aquileiense tal como puede reconstruirse a partir de la *Exp. Symb.* Indicamos entre paréntesis la colocación de cada artículo en dicha obra: *Credo in Deo Patre omnipotente* (4,1) *inuisibile et impassibile* (5,30) *et in Iesu Christo unico Filio eius Domino nostro* (6,1-2) *qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine* (8,1) *crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit in inferna* (12, 1-2) *tertia die resurrexit* (27, 1) *ascendit in caelos, sedet ad dexteram Patris: inde uenturus iudicare uiuos et mortuos* (29, 1-2) *et in Spiritu Sancto* (33, 1) *Sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, huius carnis resurrectionem* (34, 1-3).
- 9) *Exp. Symb.* 5, 32-35: *Constat autem [inuisibile et impassibile] apud nos additos haereseos causa Sabellii, illius profecto quae a nostris Patripassiana appellatur: id est, quae Patrem ipsum uel ex Virgine natum dicit, et uisibilem factum uel passum esse adfirmat in carne.* Acerca del añadido *inuisibile et impassibile* en el símbolo aquileiense, véase BEATRICE, P. F., "Note di lettura sulla *Expositio Symboli* di Rufino di Aquileia", en CATELLA, A. (ed.), *Amen Vestrum. Miscellanea di studi liturgico-pastorali in onore di P. Pelagio Visentin O.S.B.*, Padova, Messagero di S. Antonio, 1994, pp. 5-12.
- 10) *Exp. Symb.* 5, 40-41: *ad illam deitatis immortalem substantiam, quae una ei eademque cum Patre est.*
- 11) *Exp. Symb.* 6, 35-36: *[Filius est] gloria sempiternitate uirtute regno potestate hoc quod Pater est.*
- 12) *Exp. Symb.* 7, 43-51: *Vnicus enim et solus est qui ita natus sit, nec comparationem aliquam potest habere quod unicum est, nec similitudinem substantiae in facturis suis habere potest ille qui factor est omnium.*
- 13) *Exp. Symb.* 8, 21-25: *Clausa fuit in ea uirginitatis porta: per ipsam introiuit Dominus Deus Israhel in hunc mundum, et per ipsam de utero Virginis processit, et in aeternum porta Virginis clausa, seruata uirginitate, permansit. Igitur Sanctus Spiritus refertur dominicae carnis et templi eius creator.*
- 14) *Exp. Symb.* 11, 8-10: *Et Filius ergo Dei nascitur ex Virgine non principaliter soli carni sociatus, sed anima inter carnem Deumque mediante generatus.*
- 15) *Exp. Symb.* 27, 15-17: *Resuscitatur caro quae deposita fuerat in sepulchro, ut adimpleretur quod dictum est per prophetam quia: Non dabis sanctum tuum uidere corruptionem..*
- 16) *Exp. Symb.* 33, 20-23: *Vt autem una eademque in Trinitate diuinitas doceatur, sicut dictum est in Deo Patre credi, adiecta praepositione, in', ita et in Christo Filio eius, ita et in Spiritu Sancto memoratur.*
- 17) *Exp. Symb.* 41, 13-21: *Et ita fit ut unicuique animae non confusum aut extrarium corpus, sed suum quod habuerat, reparetur [...] Huius sine dubio, quam is qui profitetur, signaculo crucis fronti inposito contingit.*

JUDEA, ISRAEL Y EL PUEBLO JUDÍO EN LOS INTERSTICIOS DE LOS MORALIA IN JOB DE GREGORIO MAGNO

Rodrigo Laham Cohen (Becario - Tesista
Universidad de Buenos Aires - CONICET)

En el marco del doctorado llevado a cabo en la Universidad de Buenos Aires, nos hemos propuesto indagar, en primer lugar, las visiones y actitudes de Gregorio Magno frente al judaísmo y a los judíos. En segundo término, intentamos, a través del *corpus* heurístico del mentado autor, vislumbrar las condiciones de existencia de las comunidades judías de la Península Itálica en particular y de Europa Occidental en

general. A lo largo del último semestre, hemos concentrado la atención en el análisis de los *Moralia in Iob* (1).

El *Comentario moral al libro de Job* (2) o, según otras decisiones editoriales, los *Libros morales* (3), representa la obra central de Gregorio Magno. Iniciado en su estancia constantinopolitana -entre el 579 y el 585- el texto fue finalizado en Roma, aproximadamente hacia el 600 d.C., siendo ya Gregorio obispo de tal ciudad (4). Fue la obra de su vida, tal como señala Claude Dagens, no sólo por lo dilatado del tiempo de producción sino también por las sucesivas revisiones que realizó el pontífice sobre el escrito (5).

Los *Moralia* tuvieron una enorme difusión siendo, sin dudas, uno de los textos más leídos a lo largo del Medioevo. Ello se puede comprobar tanto por las notorias influencias en autores posteriores como por la supervivencia de una importante cantidad de manuscritos (6). No debe ser perdido de vista el impacto de la obra dado que las concepciones, figuras e imágenes allí desplegadas serán revisitadas y resignificadas una y otra vez por sucesivos hombres de Iglesia.

Cuando leemos los *Moralia* percibimos, casi instantáneamente, las preocupaciones de Gregorio. Lejos de inmiscuirse en debates teológicos complejos, el obispo de Roma insiste, incansablemente, en las conductas que deben adoptar los cristianos (7). La exégesis gregoriana utiliza el texto bíblico como disparador pero, inmediatamente, realiza una traslación hacia temáticas morales.

Gregorio nunca ocultó su metodología. En efecto, los primeros tres libros de la obra se encuentran específicamente divididos en tres núcleos: literal, alegórico y moral (8). El peso, sin embargo, se encuentra en la exégesis de corte moral. De hecho, a partir del cuarto libro, los niveles exegéticos se encuentran entremezclados y el grueso del análisis recae en las enseñanzas morales.

Es evidente, al intentar comprender la óptica y el accionar de Gregorio en torno a los judíos, que los *Moralia* aportan una limitada cuantía de información. En primer lugar, la densidad de referencias a judíos en una obra que posee 35 libros, es baja. En segundo término, como veremos, las menciones a judíos son de tipo genérico y se alinean con la tradición literaria *adversus Iudaeos*. En este sentido, el material sobre judíos y judaísmo presente en el *Registrum* es, evidentemente, más instructivo. Sin embargo, la lectura de los *Moralia* nos ha permitido obtener una aproximación certera a las principales preocupaciones del pontífice romano para, así, mensurar la real magnitud de la temática judía en las percepciones gregorianas (9). Si bien no abundaremos aquí, por economía de espacio, en los tópicos principales, base saber que en la obra se enfatizan los siguientes temas: los alcances y las limitaciones del hombre en cuanto ser falible; la necesidad de pugnar continuamente por alejarse de la tentación del pecado con el fin de salvaguardar las virtudes; la inminencia del fin de los tiempos y del juicio final; la importancia del abandono del mundo mediante la ascesis, no obstante la necesidad de compensar tal actitud con la caridad y la guía de la feligresía; los peligros del poder en todas sus manifestaciones; las estrategias de los herejes, los carnales y los malvados para llevar a los hombres al pecado (10).

Los judíos o, como veremos, sus imágenes, surcan los *Moralia* como personajes secundarios de una obra que tiene como protagonista a la moral. Tales representaciones configuran, a fuerza de repetición, un imaginario que, no necesariamente, ha de ser coherente. En virtud de ello las definiciones que hemos colectado a partir de la voluminosa obra del pontífice, en ocasiones, se contradicen.

Los objetivos de la investigación han sido tres. En primer término, el despliegue de la imagen de los judíos constituida en el entramado textual de los *Moralia*. En segundo lugar, el intento de desenmarañar las motivaciones de dicho constructo discursivo. Por último, no menos importante, el probable efecto de tal imaginario sobre el auditorio específico de la obra, así como también las potenciales repercusiones en la población general (11).

Las referencias a los judíos en los *Moralia*, como hemos dicho, no son novedosas y, en general, refieren a la figura del judío neotestamentario. Son escasas las menciones a judíos realizadas en tiempo presente e, incluso éstas, aportan poco ya que enfatizan los *topoi* de la resistencia de los judíos al cambio, la continuidad en su ceguera, etc. (12) Gregorio utiliza, en efecto, descriptores genéricos como Judea, Israel o Sinagoga.

Así, la imagen construida se vincula a la tradición *adversus Iudaeos* cuyas tópicas básicas son las siguientes: los antiguos padres eran santos, pero poseían una santidad limitada ya que habían predicho a Cristo pero no habían podido verlo (13); sólo una parte de Israel fue salvada (14); Judea se apegó irracionalmente a la literalidad de una ley contingente, áspera y punitiva (15); la Sinagoga, desde siempre pecadora, fue presa de la incredulidad (16), rechazó al Señor e, incluso, fue parte necesaria en el asesinato de éste (17); el pueblo judío perdió la gracia y recibió dispersión, sometimiento y padecimiento como castigo a su actitud (18); Israel –el remanente– será salvado en el final de los tiempos según las profecías de Isaías y Pablo (19).

Cabe preguntarse cuáles fueron las motivaciones que dispararon las reflexiones gregorianas sobre los judíos. Entramos, de este modo, a un campo de debate verdaderamente rico que pone en tela de juicio la utilidad de la tradición *adversus Iudaeos* al momento de comprender el contexto de interacción entre judíos y cristianos. Así, autoras como Rosemary Ruether y Miriam Taylor afirmaron que el mismo discurso cristiano –la propia e interna necesidad de explicar el rol de los judíos en los planes divinos– es el motivador de la literatura antijudía. De este modo, sostienen, el estímulo para escribir contra los judíos radica en la propia exégesis neotestamentaria; en las necesidades teóricas cristianas de tornar inteligible el desarrollo de la historia de la salvación, explicando, de algún modo, el rechazo de los judíos y su continuidad como grupo religioso (20).

Si adoptáramos tal enfoque y aplicáramos las categorías de antijudaísmo teológico, performativo e ilustrativo empleadas por Taylor (21), podríamos sugerir que la presencia de judíos contemporáneos a Gregorio, tanto itálicos como de otras regiones, no motivaron las imágenes que aparecen en los *Moralia*. Puede haber antijudaísmo –este es el nodo del planteo de Ruether– sin judíos.

Empero, sabemos, gracias al *Registrum*, que Gregorio Magno se vinculó con judíos e, incluso, intervino tanto a favor como en contra de éstos, según las circunstancias (22). En virtud de ello, cabría preguntarse si es posible que el obispo, a la hora de construir las imágenes sobre el judaísmo que despliega en los *Moralia* no se habrá visto afectado por la realidad de las comunidades judías locales. Conociendo, asimismo, la minuciosidad con la que Gregorio siguió la circulación de su obra (23) y la preocupación en torno al auditorio de cada uno de sus textos (24) ¿no habrá ponderado los posibles efectos de las imágenes negativas de los judíos en sus lectores? El mismo hombre que rechazaba la toma de sinagogas por parte de clérigos de ciudades como Palermo o Terracina, ¿no habrá imaginado que alguien podría haber interpretado que los judíos que presentaba en los *Moralia* merecían tales acciones?

Más allá de las respuestas a estos interrogantes, es de remarcar que Gregorio contribuyó, a través de su discurso, a perpetuar la imagen negativa de los judíos. A pesar de sus órdenes destinadas a evitar las agresiones contra los seguidores de la religión de Moisés, el obispo de Roma continuó en los canales de la tradición *adversus Iudaeos*.

Referencias

- 1) Hemos trabajado a partir de la edición de ADRIAEN, M. (Ed y Trad), *Moralia in Iob*, Brepols, Turnhout, 1979-1985, Corpus Christianorum Series Latina, vv. CXLIII /CXLIII A/CXLIII B.
- 2) Tal es el título dado por Claude Dagens en su traducción al italiano. DAGENS, C. (Trad.), *Commento morale a Giobbe*, Roma, Città Nuova, 1992
- 3) Título elegido por José Rico Pavés, en su traducción al español (hasta la fecha publicado sólo hasta el libro X). RICO PAVÉS, J. (Trad.), *Libros morales*, Ciudad Nueva, Madrid, 1998 (libros I al V) – 2004 (libros VI al X).
- 4) DAGENS, C. (Trad.), *Commento morale a Giobbe, op.cit.*, p. 9. Rico Pavés, por su parte, establece cuatro fases en la producción del texto: 1- Coloquios orales (579-584). 2- Elaboración del texto (585-591). 3- Conclusión de la obra (591-595). 4- Pequeños añadidos y leves correcciones (595-604). RICO PAVÉS, J. (Trad.), *Libros morales, op. cit.*, v. 1, pp. 21-29.
- 5) DAGENS, C. (Trad.) *Commento morale a Giobbe, op. cit.*, p. 13.
- 6) SINISCALCO, P., “Qualche nota sulla fortuna dei *Moralia* di Gregorio Magno”, en AA.VV., *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l’Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006, pp. 364-366.
- 7) Robert Markus es claro : “*How to be a Christian, how to live the fullest Christian life. This was Gregory’s central preoccupation in all his preaching*”. MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 41. Es válida la crítica de Giorgio Cracco en cuanto a la necesidad de complejizar el análisis gregoriano y no limitarse a ver al Gregorio moral. El estudio particular de los *Moralia*, sin embargo, nos lleva, inevitablemente, a tal puerto. CRACCO, G., “Gregorio ‘morale’: la costruzione di una identità”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004.
- 8) LAPORTE, J., “Une Théologie systématique chez Grégoire”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (Eds.) *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, p. 235 ff.
- 9) Al decir de Le Goff, en el Job de los *Moralia* se encuentra el modelo bíblico en el cual la imagen eclesiástica del hombre medieval se encuentra mejor encarnada. LE GOFF, J. (Comp.), *L’uomo medievale*, Roma, Laterza, 1998, p. 5.
- 10) Sobre el análisis específico de los *Moralia*, BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., “Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un’antropologia medievale”, en MARCONI, G. – TERMINI, C. (Eds.), *I volti di Giobbe. Percorsi intersicplinari*, Bologna, EDB, 2003, p. 136 ff. Un trabajo sistemático y valioso sobre las diversas cosmovisiones gregorianas en STRAW, C., *Gregory the Great, Perfection in Imperfection*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles – Londres, 1988.
- 11) Esbozamos, en este Estado de las Investigaciones, sólo las líneas generales de nuestro trabajo.
- 12) Gregorio, *Moralia*, VI, 35; XI, 24; XVIII, 50; XXIX, 33. Por economía de espacio sólo mencionaremos las principales referencias y omitiremos la cita latina.
- 13) Gregorio, *Moralia*, II, 48; XVIII, 76; XX, 66; XXVII, 17.
- 14) Gregorio, *Moralia*, VII, 11; XIX, 40; XXV, 21; XXVIII, 19.
- 15) Gregorio, *Moralia*, I, 23-24; XIV, 50; XVIII, 73; XXIX, 73
- 16) Gregorio, *Moralia*, XI, 24-5; XIV, 52; XVIII, 47; XXX, 32.
- 17) Gregorio, *Moralia*, VI, 35; XIV, 57; XXVII, 49.

- 18) Gregorio, *Moralia*, IX, 6; IX, 48; XVIII, 25; XXX, 32.
- 19) Gregorio, *Moralia*, Prefacio a la obra; IX, 9; XX, 48; XXVII, 26.
- 20) RUEETHER, R.R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974; *Ibid.*, "The Adversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-Judaism", en SZARMACH, P. (Ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages: Papers of the Eighth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, State University of New York Press, New York, 1974; TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.
- 21) TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, *op. cit.*, p. 127 ff. En el esquema de Taylor tanto el antijudaísmo teológico como el performativo responden, a grandes rasgos, a la necesidad cristiana de apropiarse del legado judío explicando la continuidad del judaísmo a lo largo del tiempo. El antijudaísmo ilustrativo, por su parte, se vincula a la utilización de la figura del judío como medio para estigmatizar a adversarios doctrinales e, incluso, criticar a los pecadores al interior de la Iglesia.
- 22) Para un panorama general, LAHAM COHEN, R., "Gregorio Magno frente al judaísmo: discurso y praxis", *Actas de las XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009; *Ibid.*, "Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno", *Limes*, Facultad de Historia, Geografía y Letras, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2008.
- 23) ARNALDI, G., "Gregorio Magno e la circolazione delle sue opere", en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004.
- 24) Demás está recordar la minuciosidad con la que trata el tema en la *Regula pastoralis*.

HEREJÍA / ORTODOXIA EN LOS TEXTOS DE CASIANO: UNA HERMENÉUTICA OSCILANTE

Estefanía Sottocorno (Tesisista)

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de Tres de Febrero

La lectura que se ha hecho de los textos de Casiano a lo largo de los años pone de manifiesto un espectro muy amplio de interpretaciones, que oscilan entre la de quienes lo consideran como un modelo en el plano de las regulaciones monásticas y la de quienes condenan su postura en tanto alineada con la herejía de los semipelagianos. Entre estas posiciones extremas, es posible encontrar otras que recomiendan la lectura de sus obras, al mismo tiempo que sugieren que se debe proceder con cautela, en vistas a evitar los errores contenidos en ellas.

Un claro ejemplo de la interpretación poco favorable a Casiano es Próspero de Aquitania. En efecto, escribió su *De gratia Dei et libero arbitrio contra collatorem*, hacia el 433 en Marsella, contra nuestro autor, aunque lo ataca sin mencionarlo de modo explícito y por su verdadero nombre, sino que lo llama *Collator*, es decir, autor de las *Collationes*. Lo mismo ocurría en la carta dirigida a Agustín, en el 428, donde hace referencia a ciertos sujetos que se encuentran en Marsella y que gozan de gran autoridad, debido a su virtud y a su posición jerárquica. A los ojos de Próspero, tal situación colocaba a los miembros de la comunidad en un lugar de gran vulnerabilidad, por cuanto no podían hacer frente a sus superiores, ya por la simplicidad de algunos, ya por la inhibición que el prestigio de aquéllos despertaba (1). A pesar de que Próspero no hace nombres, podemos suponer que Casiano se encontraba entre éstos, ya que parece haber pasado sus últimos años en Marsella.

Recordemos que, por lo demás, Próspero reprocha a los enemigos galos de Agustín el no pronunciarse abiertamente contra la persona y doctrina de éste (2).

La crítica de Próspero apunta fundamentalmente a la *Collatio XIII* de Casiano, donde éste afirma explícitamente que la gracia divina es la retribución para la iniciativa que manifiesta el hombre hacia el bien, por sus propios medios. Del mismo modo que Próspero, Gazet ha considerado este texto comprometedor para el conjunto de la obra de Casiano, por lo que decidió incluir en la edición de los mismos (3), del año 1616, una reescritura del mismo, cuyo autor es Dionisio, un teólogo perteneciente a la Orden de los Cartujos, que vivió entre 1402 y 1471 (4).

Estos trabajos de "corrección" evidencian la preocupación por poner a salvo la reputación de alguien a quien se considera una autoridad, especialmente en materia monástica, pero también un gran pensador que ha incurrido en errores, desde el momento en que ciertos aspectos de su obra lo enfrentan a la figura de Agustín. En efecto, se trata de una posición intermedia entre los extremos arriba mencionados.

Casiodoro es, quizás, el más célebre defensor de esta postura. De hecho, en sus *Institutiones*, coloca a Casiano entre los autores cuya frecuentación resulta provechosa para la vida y formación de los monjes. Sin embargo, aludiendo a las críticas de Próspero frente a la concepción del libre albedrío que tiene este autor, exhorta a una lectura cautelosa de "quien se propasa en tales asuntos" (5).

Agreguemos aquí que gran parte de los estudiosos modernos, de Le Nain de Tillemont en adelante, parecen compartir esta opinión respecto de la obra y la figura de Juan Casiano. Asimismo, muchos de ellos aducen las referencias más o menos explícitas que Genadio de Marsella hace a Casiano, en su *De viris illustribus*, como pruebas de la heterodoxia de aquél (6).

Por el contrario, entre los representantes de la posición netamente positiva en relación a Casiano, cabe hacer referencia a Genadio de Marsella. En el capítulo LXII de su *De viris illustribus*, alude a las obras de aquél en términos de *res omnium monachorum professioni necessarias*, dando importancia al hecho de que estaban fundadas en su propia experiencia.

Por otra parte, en el capítulo LXXXV del mismo texto, consagrado a Próspero, caracteriza la postura de éste relativa a la gracia y el libre albedrío como contraria a la de Casiano, a la vez que la condena, al sostener que la Iglesia estima *salutaria* los textos que éste juzga como nocivos.

Finalmente, en *De vir. ill.* LXIV, Genadio afirma que Euquerio de Lyon es autor de un compendio de obras *aliaque tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria*, entre las que ha incluido los escritos de Casiano. El pasaje resulta ilustrativo respecto de la autoridad que revestía este sujeto en los ámbitos monásticos del siglo V, no sólo por la referencia al compendio de Euquerio, sino también por la expresión que utiliza Genadio para referirse a Casiano, *sancti Cassiani quaedam opuscula*.

En este sentido, E. Pichery registra la aplicación del calificativo *sanctus* a la persona de Casiano en escritos de Gregorio Magno, Urbano V y Benedicto XIV. Además, la tradición resulta favorable a esta concepción, celebrando su fiesta el 28 ó 29 de febrero, en Oriente, y el 23 de julio, en la diócesis de Marsella (7). Por su parte, E. Gibson subraya que no existe canonización formal y que su nombre esta prácticamente ausente en los calendarios occidentales (8).

Por fin, recordemos que el mismo San Benito recomienda la lectura diaria de las *Institutiones* y de las *Collationes*:

“Si se trata de tiempo en que no se ayuna, después de levantarse de la cena, siéntense todos juntos, y uno lea las *Colaciones* o las *Vidas de los Padres*, o algo que edifique a los oyentes...” (9).

La acusación de herejía por parte de sus detractores puede ser entendida si se coloca la obra y la formación misma de Casiano en el contexto del monasticismo oriental y, especialmente, en el marco de otro conflicto doctrinario, conocido como la controversia origenista. Ésta tuvo graves repercusiones en Escete, hacia el 399, precisamente cuando Casiano se encontraba allí. En efecto, uno de los puntos más polémicos del pensamiento de Orígenes radica en su concepción del alma y en la responsabilidad del individuo en el proceso de purificaciones sucesivas que lleva, finalmente, a la salvación de todas las criaturas, aun de Satanás.

Al margen de la mera condena, la identificación de la postura de Casiano como “semipelagiana”, procedente de finales del siglo XVI, así como la relación entre aquélla y la pelagiana, establecida por Próspero en su carta a Agustín (10), parecen fuera de lugar, en tanto Casiano se manifiesta explícitamente contra las opiniones de Pelagio. Así, en su *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, concibe el pelagianismo como la raíz de la herejía nestoriana: Cristo es un hombre, responsable de su divinización, en tanto la ha obtenido por sus propios méritos (11) Para Casiano, la unión de las naturalezas constituye la garantía para la consecución de los objetivos de la vida monástica (12).

Fausto de Riez, otro supuesto “semipelagiano”, escribe en su *De gratia*:

“Pelagio [...] ha exaltado únicamente las obras y, como un loco, ha creído tontamente que la debilidad humana sin la gracia puede ser autosuficiente y ha predicado la herejía en la tentativa de erigir la torre de la arrogancia hasta el cielo: por eso, hemos considerado necesario impugnar y refutar sus tesis blasfemas...” (13).

Dicho esto, resulta más procedente considerar a Casiano un “antiagustiniano”, antes que un “semipelagiano”, en tanto opositor a la doctrina agustiniana relativa al papel de la gracia en la salvación del alma. Por lo demás, es necesario tener en cuenta que el enfrentamiento con Agustín se limita a este punto, ya que, como sostiene Hilario, los marseleses son sus seguidores en los demás aspectos dogmáticos (14).

Referencias

- 1) Ep. 225, 7
- 2) Próspero, Carta a Rufino, II.
- 3) Es la edición que registra Migne.
- 4) Hamman, A., “Juan Casiano”, en: Quasten, J. *Patrología III*, Madrid, BAC, 1986.
- 5) Casiodoro, *Institutiones* XXIX, 2.
- 6) L. S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux avec une chronologie où l'on fait un abrégé de l'histoire ecclésiastique et avec des notes pour éclaircir les difficultés des faits et de la chronologie*, Paris, 1693-1712, vol. 16; W. Smith, “Gennadius”, en *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Boston, 1870, vol. 2, p. 242; “Gennade”, en *Histoire littéraire de la France*, par des religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maure, París, 1865-1869, vol. 2, pp. 632-643; B. Czaplá, *Gennadius als Literarhistoriker, Münster*, 1898; A. Fortescue, “Gennadius of Marseilles”, en *Catholic Encyclopedia*, vol. VI, New York, 1909; A. L. Feder, “Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille”, *Scholastik* 2, 1927, 481-514.
- 7) Pichery, E., *Jean Cassien. Conférences*, Paris, Les éditions du Cerf, 1955, p. 23.
- 8) E. Gibson, “Life of Cassian”, en: Schaff, Ph. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, vol. XI.
- 9) Regla de san Benito 42, 3.
- 10) Ep. 225, 4.
- 11) Casiano, *De incarnatione Domini* I, 2-4
- 12) Casiano, *De incarnatione Domini* II, 5.
- 13) Fausto, *De gratia*, prólogo
- 14) Ep. 226, 9.

CRITERIOS EN TORNO A LA CORRESPONDENCIA ENTRE TOPOS Y REALIDAD EN EL CORRECTOR SIVE MEDICUS DE BURCHARD DE WORMS

Andrea Vanina Neyra (Becaria – Tesista)

CONICET

El presente trabajo se centra en la aplicación de ciertos criterios con el objeto de analizar la correspondencia entre topos y realidad en el penitencial de Burchard de Worms, el *Corrector sive medicus* o Liber XIX del *Decretum*. El texto fue escrito durante la primera mitad del obispado de Burchard en la ciudad renana, que se extendió entre los años 1000 y 1025.

El documento es la fuente principal de la tesis doctoral *El Corrector sive medicus* de Burchard de Worms: una visión acerca de las supersticiones en la Europa medieval (1). La investigación tuvo como objetivo hacer un análisis de la visión del obispo Burchard de Worms -y con él, la defendida por la mayoría de los representantes del clero altomedieval- acerca de las supersticiones en el Liber XIX. Allí se sostiene que el wormaciense juzga las creencias y prácticas supersticiosas como quimeras y tonterías; su posicionamiento redundante en la descalificación y desacreditación de las mismas en el intento de erradicarlas con el objeto de ahondar la cristianización. A la vez, su concepción de la superstición determina el tipo de penitencia que les impone a quienes caen en el error, si bien es de destacar la multiplicidad de factores que intervienen a la hora de definir los castigos correspondientes a cada tipo de pecado (2). A partir del discurso empleado en la obra, de las penitencias concedidas a las distintas faltas y de ciertas estrategias aplicadas para rodear al *Decretum* de la autoridad proveniente de la tradición-, Burchard llevó adelante una tarea difícil pero imperiosa para la Iglesia en el intento por influir progresivamente en las vidas de todos los fieles y, de forma indirecta, de los gentiles, en todas sus facetas.

En este sentido, generalmente se ha enfatizado la finalidad práctica del penitencial de Burchard, aunque algunos autores -especialmente Greta Austin (3), Max Kerner (4) y Sarah Hamilton- (5) se abocaron a resaltar la concepción teórica detrás del *Decretum*. Sin embargo, consideramos que no deben entenderse como facetas separadas: la concepción teórica de Burchard de las diversas temáticas que tienen un espacio en el escrito y sus decisiones editoriales pesan sobre el contenido de los libros, sobre el discurso y el tratamiento de las supersticiones en particular. Recíprocamente, la inclusión de éstas marcó la exigencia de ajustar editorialmente la obra a la tradición, instando algunas de las manipulaciones de las que fue objeto. Se trata de un ida y vuelta, un proceso de retroalimentación. Las supersticiones son solamente una muestra de este actuar, quizás una de las más notorias, ya que el peso de la “realidad” es notable en este ámbito.

En estrecha vinculación con esto se encuentra el debate iniciado en la década del setenta del siglo pasado y reavivado a comienzos de la nueva centuria sobre el valor documental de los textos pastorales (6). Frente a la postura extrema de Dieter Harmening acerca de que los escritos posteriores a Cesáreo de Arles no reflejan fenómenos vigentes sino topoi (7), Aron Gurevich explicaba lo que definía como fracaso de la Iglesia en extirpar los hábitos mentales y las prácticas mágicas del pueblo común -con la consecuente continuidad de su presencia- como resultado de la estabilidad de las comunidades sostenida por la reproducción de la conciencia colectiva, que ajustaba a los miembros individuales a las normas de ésta (8). Rudi Künzel se hizo eco del debate en un artículo aparecido en *Annales* en 1992, “Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode” (9), reafirmando que es posible probar el valor documental de las fuentes penitenciales y otros textos pastorales siguiendo una serie de criterios que releven testimonios no estereotipados (10). Se trata de los siguientes: 1) se puede admitir el valor de prueba de una representación o de un rito pagano cuando fue descrito en dos textos que probablemente no dependen entre sí; 2) cuando se encuentra un término -entre otros estereotipados- que designa un fenómeno religioso que no se remonta a un prototipo anterior, es verosímil que el autor describa un fenómeno de su propio tiempo; 3) cuando un uso religioso fue descrito varias veces a lo largo del tiempo y las descripciones no son dependientes entre sí, las fuentes refuerzan mutuamente su valor de prueba; 4) un pecado clasificado en los penitenciales en contextos diferentes puede ser indicio de un cambio de significación atribuida al fenómeno; 5) cuando una descripción de un rito o creencia contiene un aditivo de una más antigua y el agregado es conforme al período y lugar donde fue hecha, es verosímil que sea una información auténtica; 6) cuando se usa una palabra de una lengua vulgar en un texto latino, el autor apunta a una práctica determinada; 7) debe considerarse la finalidad del texto, el público al que se adapta en una situación específica; 8) así como una noticia estereotipada es poco digna de fe, una no estereotipada tiene más chances de ofrecer una información utilizable; 9) existen formas de paganismo que pueden confundirse o integrarse en la visión cristiana del mundo, pero que son manifestaciones de un paganismo poco reconocible, no organizado (11).

De este modo, adoptamos la propuesta y comprobamos que pueden aplicarse siete de dichos criterios a la información transmitida por el *Corrector*, descartando -al menos provisoriamente- el primero y el tercero, que implicarían una indagación comparativa entre el penitencial de Burchard y otros textos en la que aún no hemos ahondado, pero que es posible encarar en futuras investigaciones. Así, fundamentalmente tomamos en consideración algunas creencias y prácticas supersticiosas -aunque no exclusivamente estas últimas- y la incorporación en el documento de vocabulario de origen vulgar. Entre éstos, los más relevantes son belisa -una planta utilizada en un rito realizado por mujeres para provocar la lluvia-, Holda -divinidad germánica junto a la que cabalgan algunas mujeres ciertas noches-, Herodiades -con la que también cabalgan ciertas mujeres-, weruvolf -hombre lobo cuyo destino es designado por las parcas-, sylvaticas -mujeres agrestes que se aparecen a los hombres para mantener relaciones sexuales con ellos-, carrina -vocablo que designa un ayuno de cuarenta días a pan y

agua-, dessa o dehsa -la herramienta conocida como azuela, incluida en una glosa- (12), mundiburdio -proveniente de munt o mundium, que designa un poder legal sobre la mujer que, o bien quedaba en la familia de la novia en los matrimonios consentidos (Friedelehe), o bien recaía en la familia del esposo en los matrimonios por compra (Kaufehe) (13).

La conclusión de Künzel sobre que no se debe excluir a priori la posibilidad de que exista cierta correspondencia entre topos y realidad, a pesar de que no sea posible definir qué formas de paganismo estarían vivas en los distintos ámbitos geográficos en determinados períodos, guió nuestra pesquisa y la aplicación de sus criterios a nuestro documento (14). Los términos que hemos repasado recientemente -la mayoría en pasajes textuales referentes al ámbito de la superstición y todos incluidos en el penitencial *Corrector sive medicus*-, sumados a ciertas creencias y prácticas -primordialmente las que se incluyen en la categoría de magia erótica- que no aparecen en otros textos anteriores a Burchard, constituyen un argumento a favor de que el obispo describía fenómenos que estaría observando o de los que le llegarían noticias indirectas. Sus intervenciones en las fuentes transmitidas por la tradición responden a una adecuación al medio circundante. Por otra parte, los intentos de algunos historiadores de encontrar y/o probar que el wormaciense habría copiado algún penitencial en circulación han sido, hasta ahora, infructuosos (15).

En particular el sexto criterio de Künzel, que sostiene que el uso de una palabra en lengua vulgar en un texto latino apunta a una práctica determinada, resulta relevante. Agregamos que la particularidad de tal práctica o creencia se hace notar justamente por la apelación a dicho vocablo específico. Así, especialmente el uso de términos vulgares por parte de Burchard -muchos de ellos, de raíz germánica- (Holda, belisa, weruvolff, dessa/dehsa, mundiburdio, sylvaticas, Herodiades, carrina) en una colección escrita en lengua latina y la descripción de expresiones supersticiosas que no se encuentran en otros textos (fundamentalmente las formas de magia erótica o amatoria), permiten reconocer el arraigo del penitencial en la realidad contemporánea. Ésta generó, seguramente, algunas de las condiciones por las cuales la tradición fue parcialmente modificada y las novedades disfrazadas bajo el ropaje de aquella tradición, única manera de consolidar la autoridad buscada.

Es de reconocer que difícilmente sea posible afirmar categóricamente y más allá de todo tipo de duda la existencia de las creencias y prácticas individuales que forman parte de los cuestionarios penitenciales. A la vez, cada texto amerita un análisis en particular, considerando su contexto de producción, finalidad, público al que estaba dirigido, metodología de trabajo del compilador y colaboradores. No obstante, descartar el valor documental del *Corrector* -en la línea de Dieter Harmening-, más allá de ciertos reparos, implicaría, tal como manifestaba Aron Gurevich, que la redacción de colecciones canónicas se convierta en un mero ejercicio intelectual. Esto no se corresponde con los designios del propio obispo de Worms, tal cual manifestó en el Prólogo al *Decretum*, donde afirmó su voluntad de ofrecer una herramienta útil para los sacerdotes que estaban en contacto con los fieles diariamente. En efecto, el contexto de la obra está dado por los esfuerzos en afianzar la cristianización, un proceso que se caracterizó por la larga extensión en el tiempo, los compromisos, y las resignificaciones de aspectos de las culturas de los pueblos cristianizados. Este programa de Burchard de profundización de la cristianización fue impulsado, entre otros factores, por el combate contra la superstición, que se vio descalificada y reducida a un error. Las creencias y prácticas que se alejaban de la ortodoxia, durante la alta Edad Media no eran consideradas como efectivas y reales, sino como ilusiones demoníacas y manifestaciones de la incredulidad de la población. De acuerdo con dicha visión, les fueron atribuidas determinadas penitencias con la finalidad específica de corregir las conductas pecaminosas, ofrecer medios de reparación de las mismas y, en relación con nuestra temática, consolidar el dogma entre una población nominalmente cristiana, pero que continuaba reproduciendo costumbres ajenas al cristianismo.

Así, la información transmitida por Burchard de Worms sobre creencias y prácticas supersticiosas descritas y sancionadas en el *Corrector sive medicus* no sólo nos permite acceder al universo heterogéneo de la religiosidad medieval, sino también replantear la relación de los autores medievales con la tradición -cuestión abordada por los autores que participaron del debate en torno al valor documental de las fuentes para la historia religiosa medieval. En lo que atañe a la obra burchardeana, nuestra investigación demuestra que práctica cotidiana, apelación a la tradición y teoría ordenadora aparecen como diversas caras de un mismo programa.

Referencias

- 1) La tesis fue dirigida por el Dr. Hugo Andrés Zurutuza.
- 2) A saber, atención al *status* y/o género del pecador, época del año, víctima -si la hubiere-, elementos empleados, objetivos perseguidos, etc. NEYRA, Andrea Vanina. "Consideraciones sobre la tipología del pecado en el *Corrector* de Burchard von Worms", *Revista Signum* 11: 01 (2010), pp. 108-130. URL: http://www.revistasignum.com/revista_conteudo.php. La propuesta de algunos autores (por ejemplo, Cyrille Vogel y Valerie Flint) sobre la definición moderada de las penitencias en base a catalogarlas como ilusiones demoníacas no es explicación suficiente para comprender la heterogeneidad de las mismas. VOGEL, Cyrille: "Pratiques superstitieuses au début du XIe siècle d'après le *Corrector sive medicus* de Burchard évêque de Worms (965-1025)", *Études de civilisation médiévale (IXe-XIIIe siècles): Mélanges offerts à Edmond-René Labande*, Poitiers, Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale, 1974, pp. 751-761; FLINT, Valerie I. J. *The rise of magic in early medieval Europe*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1991.
- 3) AUSTIN, Greta. *Shaping Church Law Around the Year 1000*, U. K., Ashgate, 2009.
- 4) KERNER, Max. *Studien zum Dekret des Bischofs Burchard von Worms*, Aachen, s/e, 1969, Von der philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie.

- 5) HAMILTON, Sarah. *The practice of penance 900-1050*, Suffolk, The Royal Historical Society/The Boydell Press, 2001
- 6) NEYRA, Andrea Vanina. "Los penitenciales como fuentes históricas: un debate vigente", en *Actas del 2do. Congreso Regional de Historia e Historiografía*, Santa Fe, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, 2007, pp. 1-16, en CD-ROM.
- 7) HARMENING, Dieter. *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1979.
- 8) GUREVICH, Aron. *Medieval popular culture, problems of belief and perception*, Great Britain, Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, 1990, p. 101.
- 9) KÜNZEL, Rudi. "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode", en *Annales*, Année 1992, Volume 47, Numéro 4, pp. 1055-1069.
- 10) *Idem*, pp. 1055-1069
- 11) *Idem*, pp. 1060-1063.
- 12) La glosa se encuentra en uno de los pocos manuscritos que contienen dichos comentarios (seis en total), de los que cuatro fueron producidos en Worms (lamentablemente los autores Hartmut Hoffmann y Rudolf Pokorny, que estudiaron las fuentes del *Decretum*, no especifican en cual de ellos). HOFFMANN, Hartmut und POKORNY, Rudolf. *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlangen*, München, Monumenta Germaiae Historica, 1991, pp. 65-68, Hilfsmittel 12; BURCHARD VON WORMS (Burchardus Wormaciensis ecclesiae episcopus). *Decretorum Libri XX. Ex consiliis et orthodoxorum patrum decretis, tum etiam diversarum nationum synodis seu loci communes congesti*, ed. FRANSEN, Gérard und KÖLZER, Theo, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1992, 189v-190r; BURCHARDUS WORMACIENSIS EPISCOPUS. *Decretum*, ed. MIGNE, Jacques Paul, *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Paris, Petit-Montrouge, 1880, 953D-954B
- 13) Proviene de *munt* o *mundium*, y designa un poder legal sobre la mujer que, o bien quedaba en la familia de la novia en los matrimonios consentidos (*Friedelehe*), o bien recaía en la familia del esposo en los matrimonios por compra (*Kaufehe*). BRUNDAGE, James A. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 145-146, Sección de obras de Política y Derecho. Encontrándose en el *Liber XIX*, es otra prueba de avala nuestra hipótesis acerca de la incorporación de situaciones y fenómenos contemporáneos por parte de Burchard. BURCHARD VON WORMS (Burchardus Wormaciensis ecclesiae episcopus). *Decretorum Libri XX*, 192v; BURCHARDUS WORMACIENSIS EPISCOPUS. *Decretum*, 958D-959A
- 14) KÜNZEL, Rudi. "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire", p. 1058.
- 15) FOURNIER, Paul. *Mélanges de droit canonique*, Aalen, Scientia, 1983, p. 311, vol. 1.

Bibliografía

- AUSTIN, Greta. *Shaping Church Law Around the Year 1000*, U. K., Ashgate, 2009.
- BRUNDAGE, James A. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 145-146, Sección de obras de Política y Derecho.
- BURCHARD VON WORMS (Burchardus Wormaciensis ecclesiae episcopus). *Decretorum Libri XX. Ex consiliis et orthodoxorum patrum decretis, tum etiam diversarum nationum synodis seu loci communes congesti*, ed. FRANSEN, Gérard und KÖLZER, Theo, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1992
- BURCHARDUS WORMACIENSIS EPISCOPUS. *Decretum*, ed. MIGNE, Jacques Paul, *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Paris, Petit-Montrouge, 1880, 537A-1084D.
- FLINT, Valerie I. J. *The rise of magic in early medieval Europe*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1991.
- FOURNIER, Paul. *Mélanges de droit canonique*, Aalen, Scientia, 1983, vol. 1.
- GUREVICH, Aron. *Medieval popular culture, problems of belief and perception*, Great Britain, Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, 1990.
- HAMILTON, Sarah. *The practice of penance 900-1050*, Suffolk, The Royal Historical Society/The Boydell Press, 2001
- HARMENING, Dieter. *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1979.
- HARTMANN, Wilfried. *Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht*, Hannover, Hansche Buchhandlung, 2008.
- HOFFMANN, Hartmut und POKORNY, Rudolf. *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlangen*, München, Monumenta Germaiae Historica, 1991.
- KERNER, Max. *Studien zum Dekret des Bischofs Burchard von Worms*, Aachen, s/e, 1969, Von der philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie.
- KÜNZEL, Rudi. "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode", en *Annales*, Année 1992, Volume 47, Numéro 4, pp. 1055-1069.
- NEYRA, Andrea Vanina. "Los penitenciales como fuentes históricas: un debate vigente", en *Actas del 2do. Congreso Regional de Historia e Historiografía*, Santa Fe, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, 2007, pp. 1-16, en CD-ROM.
- NEYRA, Andrea Vanina. "Consideraciones sobre la tipología del pecado en el Corrector de Burchard von Worms", *Revista Signum* 11: 01 (2010), pp. 108-130. URL: http://www.revistasignum.com/revista_conteudo.php.
- VOGEL, Cyrille: "Pratiques superstitieuses au début du XIe siècle d'après le Corrector sive medicus de Burchard évêque de Worms (965-1025)", *Études de civilisation médiévale (IXe-XIIe siècles): Mélanges offerts à Edmond-René Labande*, Poitiers, Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale, 1974, pp. 751-761.

ORGANIZANDO AL PUEBLO DE DIOS: POTENCIA Y ALTERNATIVAS A LA ECLESIOLOGÍA ISIDORIANA

Eleonora dell'Elicine (Investigadora)

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional del General Sarmiento

Lo que nos proponemos realizar en esta intervención es observar cómo el proyecto isidoriano, elaborado en la coyuntura de la postconversión al catolicismo y columna espinal del reino visigodo, fue retocado, reelaborado y contestado por diversos intelectuales en la coyuntura 660- 690. El itinerario experimentado por estos lineamientos nos permite advertir algunos de los nodos de tensión fundamentales atravesados por esa sociedad y explicar con base más ancha la caída estrepitosa del reino en 711.

En el terreno pastoral, Isidoro defiende a rajatabla el respeto a la jerarquía y a los órdenes rectores de la *ecclesia*- únicos conductores de la salvación-; la adhesión a una misma disciplina ritual- expresión de la unidad en la ortodoxia; y la separación de las *profesiones*- aquellos que se ocupaban de enseñar; aquellos que se ocupaban de defender o castigar; los que se ocupaban de contemplar. En el terreno dogmático, esta eclesiología derivó en una desconfianza radical en relación al expediente milagroso. En los tiempos que corrían, los signos y prodigios resultaban una artillería peligrosa, en la medida que a los rectores les era imposible controlar *quién* los producía y con qué *fin*es lo hacía. La proliferación de señales podía desorientar y desviar a los justos; por lo que era preferible atenerse a las orientaciones impartidas por la jerarquía, habilitada por el rito de la ordenación que expresaba la voluntad divina.

El primer obispo visigodo del cual tengamos noticia que inició algunas modificaciones a esta eclesiología inicial fue, justamente, el discípulo dilecto de Isidoro, Braulio de Zaragoza (631- 651). En su *Vitae sancti Aemiliani* Braulio exalta la vida de un anacoreta, Millán, hacedor de milagros en tierra visigoda. El expediente milagroso es a su turno estimado positivamente por Tajón, alumno y sucesor de Braulio en la silla zaragozana (651- 680?). En una obra que emula a la de Isidoro, *Sententiarum libri V*, Tajón señala que en la coyuntura presente también se producen milagros, pero en el seno de la iglesia. Los ministros eclesiásticos son capaces de transmitir señales de gracia.

¿Qué cambios han acaecido para que los propios herederos del bagaje intelectual isidoriano ajusten en este punto la orientación del maestro? ¿Qué circunstancias los impelen a volver a pensar la situación tan solo a dos décadas de la muerte de Isidoro? Promediando el siglo VII, dos vectores confluyen para agitar la coyuntura: por un lado, la irrupción de los árabes en oriente con la consiguiente caída de la ciudad santa en 638 y conmoción del imperio bizantino; por otro lado, la proliferación de lecturas apocalípticas que venían a dar cuenta de estos hechos, tanto del lado cristiano como del judío. En esta situación, el primer movimiento que hicieron los intelectuales visigodos fue, en la misma línea que el papa Gregorio, anotar que Dios seguía estando del lado de la recta fe, que la alianza con su pueblo estaba firme.

La respuesta de estos obispos encumbrados no fue la única que se le dio a la situación. Contemporáneo de Braulio y de Tajón, Fructuoso de Braga promovió una activa campaña de fundación de monasterios a partir del lejano Bierzo, continuando por la Bética, y a la que solo puso término su muerte en 665. Como muestra la regla que compuso, numerosos puntos de contacto enlazan el pensamiento de este noble visigodo con el del obispo sevillano: al igual que Isidoro, Fructuoso califica a los monjes como *famulus Christi*, le concede primerísima importancia a la adhesión a una regla y no resta colaboración a los asuntos de la *respublica* ni a la solicitud de los reyes. Sin embargo, una disciplina enfáticamente más rigorista; la insistencia a la obediencia absoluta al abad y la inclusión de estos últimos en la categoría de los *prelati*- operación que Isidoro no había realizado- nos advierten un deslizamiento de perspectiva. El programa de Fructuoso retoca efectivamente el vínculo planteado por Isidoro entre salvación, *ecclesia* y *respublica*. Si para el hispalense la orientación de los rectores virtuosos constituía un camino de salvación, la posibilidad de ser contados entre el resto de los justos; para el del Bierzo esto mismo necesitaba del trabajo insoslayable de los monjes. Las murallas del monasterio circunscribían un foco de santidad, una garantía de pureza y de oración, y en ese sentido ellas constituían la mediación indispensable entre la divinidad y el pueblo inconstante. El proyecto fructuosiano resultaba más vertical y jerárquico aún de lo que proponía Isidoro: si para el hispalense la mediación entre Dios y su grey era la jerarquía de reyes y obispos; el del Bierzo añadía a esta cadena la instancia de los que habían renunciado al mundo. Anotemos además que, en el terreno de las prácticas, el diseño de Fructuoso recibió el apoyo caluroso de la nobleza; al punto que puso en peligro el reclutamiento militar en algunas provincias.

El último proyecto que vamos a trabajar fue el sistematizado por Valerio, eremita del Bierzo contemporáneo de Tajón y que dejó varios escritos, tres de los cuales vamos a analizar aquí: el *Ordo queremoniae prefati discriminis*; la *Replicatio sermonum a prima conversione*, y finalmente *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*.

En el *Ordo queremoniae*, Valerio inicia la defensa de su propia vida aludiendo a su origen en la ciudad de Astorga, pero- a diferencia de lo que acostumbraba a hacer la hagiografía con la narración de sus héroes- este eremita no hace referencia a linaje alguno: no debe nada a las coordenadas tradicionales que marcan pertenencia a la sociedad; su autoridad descansa en la elección que Dios ha hecho de él, concediéndole una gracia y un poder por fuera de las pautas ordinarias.

Invirtiendo el legado isidoriano, Valerio reconoce legitimidad a obispos, clérigos, *seniores* y al mismísimo rey en la medida que éstos le reconozcan primeramente autoridad a él: de no ser así, o son abiertamente ignorados o tachados de practicar contubernio con el diablo.

La verdadera autoridad no deviene de ritos, jerarquías o instancia institucionalizada alguna. Emanada de la elección inescrutable de Dios y se deja advertir a través de la práctica ascética radical y de la intervención divina. Valerio no promueve la desaparición de las autoridades tradicionales de la sociedad humana, brega antes bien porque estas se pongan al servicio de los tocados por Dios.

Como podemos advertir, el proyecto Valeriano modifica sustancialmente el *modo* de organizar la jerarquía: colocando como centro a la autoridad carismática, todo gira alrededor de este mediador único entre la divinidad y el resto de los mortales. El diseño de Valerio ha sido comúnmente interpretado en términos de biografía personal: desde nuestro punto de vista, se trata antes bien de una forma distinta- alternativa podríamos decir- de concebir la sociedad, erizada por la necesidad de arrepentimiento y penitencia y por el postulado de la inminencia del juicio final.

Una década antes de la llegada de los árabes, en síntesis, circulan en el reino visigodo proyectos que apuestan a desorbitar el lazo social instituido; y a encauzarlo de otro modo.

Conclusión

Por largo tiempo dominante, la hipótesis de Sánchez Albornoz- retomada en sus trazos principales por Barbero y Vigil-; explicaba la caída del reino visigodo por el asalto que la corona había experimentado desde tiempo atrás en manos de la nobleza. Sin embargo, el desmantelamiento de sus postulados germanistas, la reestimación del gesto legislativo condensado en el *Liber Iudiciorum* y otras interpretaciones sobre la lucha facciosa obligaron a los visigotistas a revisar esta idea.

Descartar la actitud de la nobleza hacia la corona como eje central contribuye a buscar otros nodos de tensión que expliquen tan estrepitosa desarticulación. Uno de ellos, según nos propusimos demostrar, fueron las diferentes estrategias en relación a la jerarquía instituida, a su turno promotoras de la consolidación de poderes carismáticos y señales milagrosas. Lejos de ser estas manifestaciones prístinas de la cultura popular, constituyen otros tantos montajes de las fuerzas en pugna.

COSTUMBRE, DERECHO Y MEMORIA

Paola Miceli

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de General Sarmiento

La presentación plantea una crítica a los abordajes que, aun trabajando fuentes jurídicas, privilegian una lectura de la costumbre en su vínculo con la memoria. Efectivamente, varios elementos que suelen definir a la costumbre entroncan, para la historiografía tradicional, con el problema de la memoria: el tiempo, la tierra, la oralidad, la *voluntas populi* serían la marca palpable de esa relación. El derecho consuetudinario deviene desde esta perspectiva la encarnación de una mentalidad popular o la expresión de la tradición oral. Convencidos de que este abordaje seguía anclado en un enfoque romántico, e incluso iusnaturalista de la costumbre, encaramos la tarea de analizar cada uno de estos *topoi* que definen a la *consuetudo* partiendo del cruce de la documentación de la práctica jurídica con la dogmática sobre el derecho consuetudinario. Dos objetivos básicos guían este análisis: por un lado, mostrar la fuerte impronta que las reflexiones de los juristas medievales habían dejado en los fueros y en los conflictos; por otro lado, sostener que las referencias al tiempo, a la tierra, a la *voluntas populi* y al carácter *non scriptum* de la *consuetudo* no reflejaban una mentalidad campesina tradicional y arcaizante sino una ciencia jurídica medieval en plena tarea de definir, de inventar el derecho consuetudinario.

Nos centramos básicamente en dos de estos *topoi*. En primer lugar, nos detuvimos ante la relación entre costumbre y tiempo. Los conflictos que analizamos nos mostraron una referencia constante al tiempo por parte de los testigos, alusión que, con frecuencia, los historiadores interpretaron como expresión palmaria de la memoria de la comunidad. El testigo, devenido campesino en estas interpretaciones, expresaría una memoria colectiva tramada desde épocas ancestrales por la propia comunidad. El cruce de la documentación de pleitos y conflictos con la documentación dogmática sobre el derecho consuetudinario abre sin embargo una perspectiva de abordaje que pone en duda la naturaleza ancestral y comunitaria de ese recuerdo. Lejos de referir a una memoria comunal primigenia, de la cual la costumbre también daría cuenta, estas referencias al tiempo presente en los testimonios remiten a un tiempo instituido desde el derecho. El tiempo del que hablaban los vecinos o testigos encuentra su basamento en las elaboraciones que tanto civilistas como canonistas confeccionaron a la hora de precisar una temporalidad para la *consuetudo*.

La segunda cuestión que abordamos es la relación entre memoria, tierra y costumbre. En un texto clásico citado Paolo Grossi señalaba que el mundo medieval, en tanto civilización factual en la que el derecho nace del hecho y de la costumbre como fuente objetiva del mismo, basaba su propio orden en tres hechos provistos de una carga normativa extraordinaria, uno de los cuales era la tierra (1). La tierra, institución fuerte, atrae a los individuos, los condiciona, los instrumentaliza, pero además opera de reservorio de la memoria de la comunidad. Por lo tanto, la costumbre, la más factual de las fuentes del derecho, extrae de la tierra el fundamento vivo de la tradición comunal. Tierra, costumbre y memoria se anudan, según Grossi, a partir de este rasgo tan singular del derecho medieval que sería su facticidad.

La historiografía específica ha revisado en estos últimos años esta caracterización del derecho medieval haciendo hincapié en la fuerte impronta institucionalista o romántica que esta

mirada contiene. Consideramos que también la recorre una fuerte adhesión a ciertos postulados antropológicos que identifican la percepción del mundo de los medievales con la de los hombres primitivos, atrapados según esta mirada, en una lógica premoderna de indistinción entre el sujeto y el objeto.

Efectivamente, el recorrido realizado por fueros y conflictos permite decir que a partir del siglo XI la costumbre se territorializa y el estatus de los hombres se confunde con el de la tierra. ¿Debería interpretarse esto como la marca de un derecho factual y de una costumbre que nace de la tierra? Nuestra propuesta intenta invertir la relación tierra, derecho, costumbre y memoria. Si en la propuesta de Grossi la tierra era el hecho primordial del que surgía el derecho (consuetudinario, obviamente), reservorio de la tradición expresada en la costumbre; en nuestro abordaje es en cambio el discurso del derecho el que instituye a la tierra como portadora de una memoria jurídica a través de la asignación de costumbres a una comunidad.

En definitiva, lo que tratamos de mostrar a través de este recorrido por dos de los tópicos más importantes de la costumbre es “desmitificarla”, instalando el problema nuevamente en el registro del derecho. Esta tarea deconstructiva nos permite ver que en la Edad Media el derecho consuetudinario no expresa no remite, tal como lo plantea la historiografía tradicional, a la cosa o al hecho como categoría del mundo sensible, sino al *factum* en tanto categoría de derecho; no se manifestaba como voz viva de la memoria oral sino como *ius non scriptum* en oposición a un derecho contenido en el *Corpus Iuris*. En nuestra lectura la relación romántica de la costumbre con la memoria se desanuda puesto que uno de nuestros principales objetivos ha sido un acercamiento al discurso jurídico no desde la experiencia inmediata sino desde las reglas de existencia que él mismo propone e impone.

Referencias

1) Grossi (1996), 91. (Las otras dos fuerzas primordiales eran el tiempo y la sangre.)

EL MAYORAZGO CASTELLANO: PROPIEDAD Y RELACIONES DE PODER

Corina Luchía (Investigadora)

Universidad de Buenos Aires

CONICET

En esta presentación abordaremos las distintas lecturas respecto de la conformación del régimen de mayorazgo en la Castilla bajomedieval, a partir de la revisión crítica de los diferentes aportes sobre el tema. El predominio de los estudios de corte institucional y jurídico por sobre los trabajos de historia social permite esbozar una serie de carencias que encontramos en el estado actual de conocimiento de la cuestión.

En primer lugar, la unívoca definición legal de este tipo particular de propiedad, si bien de indudable relevancia a la hora de identificar sus cualidades, impide advertir la relación de fuerzas que se establece entre los distintos grupos de la alta nobleza, los segmentos superiores de las élites urbanas que han logrado incorporarse a las files de la baja nobleza local y la propia monarquía. En este sentido, la conformación de mayorazgos en la región es producto de la voluntad soberana del monarca que, a través del acto jurídico que otorga este privilegio dota a un linaje, afín o con suficiente poder como para constituir una amenaza, de un patrimonio consolidado. Sin embargo, en las concesiones que se multiplican en los siglos finales de la Edad Media reconocemos la negociación entre poderes en permanente disputa y la capacidad estratégica de las casas nobiliarias para posicionarse dentro del entramado político del reino. De este modo, la propiedad “absoluta” no es sólo un signo de la ubicación económica de las grandes familias, sino de su inscripción en las redes de poder, cuya dinámica está dada tanto por la negociación como por el conflicto. En la confluencia de estos dos factores, el mayorazgo adquiere existencia como parte de un proceso recurrente de afirmación relativa de poderes en lucha.

En otras palabras, la concentración y la anulación del carácter condicional de la propiedad señorial que se opera en algunos casos durante este período, sólo se comprende en función de la dialéctica entre fragmentación y centralización del poder que vertebra la estructuración del orden feudal. Desde esta perspectiva es que analizamos este fenómeno, con especial atención en la documentación procedente de la Extremadura Histórica.

CUESTIONES SOBRE UN EPISODIO ANTISEMITA EN LA PROTESTA DE LOS CAMPESINOS LEONESES DEL SIGLO XII

Carlos Astarita (Investigador)

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de La Plata - CONICET

Entre los años 1110 y 1117 se desarrolló una conocida rebelión de los burgueses de Sahagún contra su señor, abad del monasterio de ese mismo nombre. En su transcurso el movimiento se extendió a un amplio territorio circundante, y en la lucha de los campesinos, que se caracterizó por el asalto de propiedades de la nobleza y del rey, apareció una manifestación antisemita. Según las *Crónicas de Sahagún*, el labriego insurgente asesinó a judíos y otros "enemigos", y en un perdón de 1127 Alfonso VII declaraba que los moradores de Saldaña, Cea, Carrión y de los valles de Añoza, Cisneros y Moratinos, tanto de los pueblos como de sus alfofes, exterminaron y robaron a los judíos cuando destruían sus palacios y se apropiaban de producciones y bienes. Expresaba que esas devastaciones fueron realizadas desde la muerte de Alfonso VI (1109) en adelante, lo que debe interpretarse, a la luz de las *Crónicas*, como que el estallido estuvo conectado con la rebelión agraria que derivó del conflicto urbano. Un año antes, en 1108, hubo una matanza de judíos por parte de los toledanos después de la derrota cristiana de Uclés. Estos sucesos estuvieron precedidos por una agresión popular contra esta minoría en el año 1035 en Castrojeriz, y luego en 1037, en Castrillo, pueblo que desde entonces pasó a llamarse Castrillo Matajudíos. A esto pueden agregarse algunas noticias más que aparecen en el período, referidas a agresiones de tipo individual.

Lo expuesto manifiesta que en la Península Ibérica se extendía el mismo antisemitismo popular que se dio en otros lugares de Europa a partir del siglo XI. El modelo más aceptado por los historiadores para interpretar esta cuestión está expuesto por Robert Moore. Este autor plantea que desde el año mil en adelante, junto al creciente poder de la Iglesia, nació una sociedad represora e intolerante hacia herejes, leprosos y judíos. Si nos centramos en estos últimos, que es lo que ahora nos interesa, se tropieza con la siguiente dificultad interpretativa: la Iglesia sostuvo una propaganda contra el judaísmo desde la Antigüedad tardía y durante toda la alta Edad Media, pero sólo a partir del siglo XI se manifestó la hostilidad popular. Incluso en el siglo XII surgió la representación física descalificadora del judío, lo que es una muestra de que triunfaba entonces la "biologización" de esta minoría confesional, lo cual es prueba del triunfo del antisemitismo. Por el contrario, en las centurias previas la convivencia entre cristianos y judíos fue pacífica, y hubo una relativa integración entre los fieles de las dos confesiones.

Esto sugiere que ese modelo no es apropiado para dar cuenta de una reacción popular que se inició en un momento específico. Más específicamente, deberá verse cuáles fueron las transformaciones económicas, sociales o de otro tipo que explican porqué el mensaje de la Iglesia fue aceptado sólo a partir del siglo XI. Esto implica la necesidad de pensar desde otra perspectiva, y ésta fue proporcionada por Abraham Léon en un pequeño ensayo de la década de 1940 (4). Su tesis tiene similitudes con elaboraciones de Marx, Weber y Polanyi. Se refiere a observar, ante todo, la ubicación de los judíos en la estructura económica, y sólo a partir de allí desentrañar su estado religioso y cultural. Esa ubicación estuvo dada por constituir un "pueblo clase" especializado en la actividad comercial, y que por ello creaba una contradicción entre la lógica de su accionar, consagrada a la obtención de valores de cambio, y la lógica de las sociedades agrarias en las que se insertaba.

Esto nos lleva a ver la situación de los judíos en la Edad Media en base al siguiente esquema. A) Entre los siglos V y VIII, los judíos no participaron del comercio de amplio radio, que era por otra parte reducido. B) Esa participación se dio en los siglos IX y X, cuando se encargaron del comercio aristocrático con Oriente, y en conformidad con ello la convivencia con las poblaciones seguía siendo pacífica, aunque se verificaron ya algunos síntomas de malestar relacionados con ese tráfico. C) Desde el siglo XI los judíos fueron desplazados del gran comercio y relegados al préstamo usurario de sectores populares, y entonces la contradicción entre su actividad y los productores directos se manifestó agudamente; el mensaje de la Iglesia fue escuchado y aceptado. D) Un último desplazamiento se dio en la baja Edad Media cuando, con desfases cronológicos según los lugares, la actividad usuraria fue tomada por capitalistas cristianos.

Obviamente, cuando se habla de las actividades de los judíos las referencias están dirigidas al sector superior de la aljama. Con ayuda de la Iglesia, los campesinos y artesanos podían ver en unos pocos los rasgos de todos.

Creo que esta matriz puede resolver satisfactoriamente el problema planteado sobre porqué sólo en un momento histórico el mensaje de la Iglesia fue aceptado y se formaba una mentalidad antisemita.

Referencias

1) Puyol y Alonso, Julio, "Crónicas Anónimas de Sahagún", Boletín de la Real Academia de la Historia, Primera Crónica: Vol. 76, 1920, pp. 7-26; 111-126; 242-257; 339-356; 395-419; 512-519; Vol. 77, pp. 51-59; 161; Segunda Crónica, pp. 162-192. En el capítulo 19 se relata el levantamiento agrario describiendo cómo los campesinos recorrían el territorio saqueando bienes de la nobleza y "matando los judíos que fallauan".

2) Fernández Flórez, José Antonio, Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230), Vol. IV, (1110-1199), Colección de Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, León, 1991 doc. 1231, año 1127, "...rex Ildefonsus,...facio ad uso homines conmorantes in Saldania et in sua alfoze, et in Cea et in sua alfoze, et similiter ad illos de Carrione et de sua alfoze, et ad illos de ualle de Anebza de Luminosa Uilla usque ad illas Auastas, et ad illos de Ualle Zisnegrus, de uilla quam uocitant Uillela [...] usque ad

Populationem de illa Strata; et sic facio ad illos de ualle de Moratinus, de Uilla Elga usque ad ipsum Moratimus. Ad istos homines supradictos facio hanc cartam perdonationis, de morte Ildefonsi regis mei aui usque hodie de malis que fecistis in iudeos quos occidistis et accepistis suum auere, et in meos palacios quos destruxistis, et panem et uinum que inde accepistis et aurum et argentum et alia omnia multa et meos montes quos conburatistis et abscidistis et extinguistis uenatu”.

3) Moore, Robert Ian, La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250, Barcelona, 1989

4) Léon, Abraham, *La conception matérialiste de la question juive*, París, 1980.

LA ORGANIZACIÓN TRIBUTARIA DE LAS TAIFAS Y SUS RELACIONES CON LOS REINOS CRISTIANOS: EL CASO DE AL QADIR DE TOLEDO Y SUS RELACIONES CON ALFONSO VI

María de la Paz Estevez (Becaria – Tesista)
Universidad de Buenos Aires

En este trabajo nos proponemos presentar algunas conclusiones sobre el estudio de las relaciones entre los reinos de *taifas* y los reyes cristianos del norte, ubicando la cuestión hacia el siglo XI, momento culmine en el avance de estos últimos sobre las regiones del centro y sur peninsular.

La cuestión se inscribe en el estudio de la forma en que una organización de marcado carácter tributario como las *taifas* entraron en juego con el avance de contingentes cristianos con patrones de ordenamiento feudales, hasta qué punto se enfrentaron, y la capacidad que cada una tuvo para negociar sus condiciones de existencia en un contexto signado por la amenaza militar casi permanente.

Partiendo de la premisa que considera a la organización de los reinos de *taifas* como típica de un sistema oriental de base tributaria, nuestra hipótesis es que su derrota ante el avance de los reinos cristianos del norte estuvo determinada en parte por la previa imposición de *parias*. Estos tributos, que testimonian una carga de carácter feudal, no solo generaron inconvenientes fiscales al interior de las *taifas*, sino que además significaron para estas el encuentro con un tipo de relación tributaria de naturaleza muy diferente a la conocida. Esto generó una dificultad para encontrar una forma de negociación que permitiera su supervivencia como organización independiente. No solo fue complejo negociar con las exigencias cristianas, sino que además las mismas características de la organización interna de las *taifas* y el estatuto de sus habitantes dificultó a sus autoridades la imposición de nuevas cargas con las cuales pactar la paz con los cristianos.

Organización de las taifas

Acceder al estudio de la organización económica de las *taifas* no es tarea sencilla dado que las crónicas árabes no suelen hacer hincapié en estas cuestiones, contrariamente a lo que sucede con los aspectos políticos y militares que suelen tener un espacio privilegiado. No obstante, el cruce de distintas crónicas puede mostrarnos detalles a partir de los cuales ir reconstruyendo la realidad económica de sus habitantes.

La fragmentación política aquí no necesariamente implica un cambio en la naturaleza ni en los patrones de organización con los que se cuenta, permitiendo así la continuidad de una serie de elementos estructurantes de esa formación social. El archivo documental de la Catedral de Toledo (González Palencia, 1930) consta en su mayor parte de documentos posteriores a la conquista de la región por Alfonso en 1085, sin embargo también permite observar algunas huellas de esta organización previa de marcado signo tributario. En este caso, dado que muchos de los documentos son posteriores a la toma de la ciudad por los cristianos debemos tener presente que muchos de los títulos y cargos puedan haber sido vaciados de su contenido original o haber sufrido transformaciones en distintos grados. Pero, incluso teniendo presente esta posibilidad, muchas de los términos con los que se hacía referencia a cargos de autoridad conservaban las voces de la organización de la taifa, tales como *alguacil*, *alhaqim*, *almojarife*, *almotacén*, *nádir*, *caid*, y *adalid* (1). La mayoría hacían referencia a cargos administrativos o militares, pero ninguno parecía ostentar la carga de poder privado de los títulos de los señores feudales europeos. Incluso en aquellos cargos como el de *alguacil*, semejante al *visir* islámico y que pasaba de padres a hijos, se designaba una función establecida por un poder central y no un título que, como en el resto de Europa, indicaba una posición con marcada independencia respecto de la autoridad real y que permitía la patrimonialización del poder sobre un territorio.

Todos son, por otro lado, parte de un personal mantenido a través de las rentas e impuestos estatales. Parte de esas mismas rentas estatales son destinadas al mantenimiento del ejército organizado en la época califal en *Yunds* en los cuales los soldados, mercenarios en su mayoría, recibían pagas de acuerdo a su posición militar establecida en el *Diwan*.

Esa carga impositiva se imponía sobre poblaciones mayoritariamente libres y campesinas, y clasificadas con fines tributarios de acuerdo a su confesión. Se ve con cierta regularidad la negativa de estas poblaciones a engrosar los ejércitos como sucedió cuando al -Mansur intentó realizar una reforma que los incluyera. Esto también es concurrente con la necesidad de llamar a mercenarios del norte de África para engrosar las filas del ejército.

En lo que concierne a la disposición de los habitantes sobre el territorio, Guichard advierte que, contrariamente a la opinión que establece la importancia de las grandes propiedades *en al- Andalus*, la estructura agraria de esta región del mundo musulmán habría estado de forma predominante en manos de un sector de propietarios pequeños y medianos. Según Guichard, la entidad base de la población rural fue siempre la *qarya*: unidad básica que podía oscilar entre diez y cincuenta casas, sobre la que se establecía el impuesto, algo relativamente cercano a la villa occidental. El autor se opone a asimilar esta unidad con los dominios feudales, los cuales se encontraban en manos de un solo propietario. Al contrario, la *qarya* sería era un complejo de casas y tierras dependientes de numerosos propietarios o de una comunidad de explotadores, y no un complejo señorial (Guichard, 1976).

Sobre estas comunidades campesinas se asentará el sistema de tributación del Estado islámico. Chalmeta observa que el sistema fiscal se nutría de dos grandes fuentes de ingresos: aquello que pagaban los creyentes (musulmanes), y lo que debían tributar los infieles (cristianos y judíos), lo cual, como anticipamos, nos ubica en una tributación de tipo confesional (Chalmeta, 1988). La tributación de origen musulmán es el *zakat* o "diezmo", y constituyen *el mal al sadaqa*, una riqueza de la que el Estado es administrador pero no propietario. Lo que si maneja el Estado con mayor libertad eran los bienes inmuebles o *fay'* que también se consideraban de la comunidad. De éste también formaban parte los bienes sin dueño, los de apóstatas, los vacantes, el quinto del botín mueble o *ganima*, el producto de las minas, y tesoros terrestres y marítimos. El *fay'* podía ser explotado en beneficio de la comunidad por sus antiguos propietarios, pero siempre que abonaran el *harag* y la *gizya*.

La relación con los reinos cristianos y el impacto de las parias

El tamaño relativamente pequeño de las taifas las ponía en un peligro constante, no sólo ante el avance cristiano, sino también frente a la competencia de otras taifas que no dudaban en tomar territorio unas de otras. Esto provocó que la política exterior llevada adelante por sus reyes fuera cambiante de acuerdo a la situación en la cual se encontrara cada una. Por caso, no dudaban en aliarse entre sí o con reyes cristianos en pos de mantener sus límites protegidos.

Las alianzas con los cristianos aparecen como algo relativamente regular cada vez que se necesitaba engrosar las filas del ejército para enfrentarse a un enemigo. Esta situación significó para muchos reyes de taifas la caída en una relación de subordinación respecto a los cristianos que avanzaban sobre el territorio, y que se materializaba en el pago de tributos o *parias*. En algunos casos podemos pensar que muchos de los "regalos" que los reyes hacen a los cristianos serían en realidad el pago de *parias*, es decir entregas obligatorias, disfrazados en las fuentes como presentes.

Las *parias* podían adoptar diferentes formas, según el contexto. A veces se contrataban servicios militares para una operación determinada, otras veces el servicio era permanente. Sin embargo, las *parias* no estaban exentas de los vaivenes políticos, lo que les daba un carácter provisional, siempre condicionado por los juegos de alianzas y las condiciones políticas de uno y otro firmante. Su carácter era netamente político y militar, y por ello transitorio. Los cronistas cristianos de la época asimilaban la situación de las *parias* al vasallaje: en su lectura la recurrencia en el pago y la sumisión que esto implicaba tendía a semejar la situación de los príncipes musulmanes a la de tributarios feudales (Lacarra, 1963).

Es justamente aquí donde nos interesa observar como el encuentro entre cristianos en avance y las *taifas* produjo un quiebre en la organización de estas últimas, que se mostraron como entidades incapaces de articular sus propias características organizativas y las demandas³ que les imponían formaciones sociales en avance que se manejaban a partir de patrones distintos. a las *parias* tienen un carácter feudal, distinto a la naturaleza de los impuestos típicos de los sistemas orientales. La necesidad de cumplir con un tributo como las *parias*, que requería de negociaciones constantes con individuos que imponían en estas términos que fue imposible de articular con las propias necesidades internas de las *taifas* (a su vez determinadas por una ley profundamente imbricada en lo religioso), fue imposible de sostener en el mediano plazo y se convirtió en un limitante de las posibilidades de acción de los reyes de taifas. También fueron limitantes las características tribales de las poblaciones campesinas y la capacidad de resistir los embates del Estado.

En resumen, la caída de los reinos de taifas debe ser estudiado no solo a partir de los enfrentamientos militares que se sucedieron, y del avance de poblaciones del norte que se instalaban y transformaban los patrones de ordenamiento, sino también

teniendo en consideración la forma en que el sistema feudal logró inmiscuirse en la realidad *taifal* desde el exterior y previamente a la caída de estas entidades. Junto con las tesis que promueven el avance de núcleos de población originarios del norte, que serían los agentes que exportan a las regiones del sur el feudalismo, debería también tenerse en cuenta la implementación de las *parias* como ejemplo de hasta qué punto la dinámica feudal se mostró lo suficientemente flexible para adoptar distintas formas de avance sobre el territorio en distintos momentos.

Referencias

1) Haremos una breve descripción de cada uno de estos cargos. *Alguacil* hace, la mayoría de las veces, referencia a cargos importantes, lo mismo que la palabra *alcalde*. Había distintos tipos de *alcaldes* y el cargo era generalmente hereditario. El *alguacil alhaquim* era una especie de delegado del alcalde más importante y podía actuar como juez. El *alguacil almojarife* tenía bajo su responsabilidad la cobranza de las rentas. El *almotacén* se encargaba del control de las unidades de peso y medida, aunque también podía actuar como un administrador encargado de llevar las cuentas. El *nádir* cuidaba de los bienes de una institución, y también aparece nombrado como *comendador*, *mayordomo* y *ray*. En el orden de las funciones militares encontramos al *caid*, el jefe militar, y al *adalid*, guía del ejército.

MONASTERIOS PARTICULARES: UNA APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LAS ESTRUCTURAS DE PODER ARISTOCRÁTICO EN LA ALTA EDAD MEDIA

Mariel Pérez (Becaria – Tesista)

CONICET

El estudio de los monasterios particulares, denominación con que la historiografía hispánica ha calificado a los centros religiosos bajo control laico, se presenta como una vía sumamente fecunda para aproximarnos a las estructuras de poder y estrategias de reproducción social de los grupos aristocráticos en la alta edad media. En particular, ofrece al historiador valiosos elementos de análisis para abordar problemas tales como la constitución y articulación de su patrimonio territorial, sus instrumentos de implantación señorial, la dinámica de los grupos de parentesco o las relaciones que establecieron con los grandes centros religiosos de la región. En la presente comunicación, ofreceremos los avances de investigación que hemos realizado en torno a esta problemática en el marco de un proyecto doctoral de mayor alcance sobre la formación de la aristocracia feudal en el ámbito leonés.

En líneas generales, la documentación de archivo del período altomedieval sólo nos ofrece noticias los monasterios particulares en el momento en que son donados por sus fundadores o sus descendientes a alguna institución religiosa más importante o cuando aparecen como centros receptores de tierras a través de compras y donaciones. Sin embargo, se han conservado asimismo algunos de los diplomas fundacionales de estos establecimientos, documentos de mayor riqueza que permiten conocer las circunstancias y características de su fundación, el patrimonio anejo al monasterio o sus fuentes de renta. Si se coloca el foco de observación en el siglo X y las primeras décadas del XI, para el espacio leonés contamos con las actas fundacionales de los monasterios de San Adrián y Santa Natalia de Boñar, fundado por el conde Guisvado Braóliz en 929; Santiago de Valdávida, fundado por el conde de Cea, Vermudo Núñez, en 949; San Salvador de Pozuelo, fundado por Ansur, mayordomo de Ramiro III, en 973; San Juan Bautista de León, fundado en 1011 por el conde Munio Fernández; y San Martín de Pereda, fundado por Fernando Flaínez y su esposa Elvira en 1020 (2). Sobre la base de este conjunto documental, hemos intentado delinear algunos planteamientos de carácter general sobre el papel jugado por los monasterios particulares en el desarrollo del poder feudal en la alta edad media.

Ante todo, se pone de manifiesto que estos centros constituían pequeñas iglesias monásticas que combinaban la vida cenobítica con el ejercicio de funciones parroquiales en el ámbito rural circundante. El control de estos establecimientos religiosos por parte de la aristocracia laica aparece como derivado de dos procesos distintos: su fundación *ex novo* o la adquisición de derechos sobre un monasterio preexistente por parte de un grupo de herederos o de un individuo. La fundación de un monasterio constituía un acto solemne, realizado en presencia de condes, obispos, abades y, en ocasiones, del propio monarca, apareciendo así como un acto de gran valor simbólico, que exteriorizaba el prestigio, el poder y la riqueza de su fundador ante los grandes del reino. Pero no todos los monasterios bajo control aristocrático constituyeron fundaciones familiares. En efecto, la documentación evidencia que las parentelas accedieron al dominio de muchos de ellos a través de la adquisición de centros ya existentes. Por lo general, se trataba de comunidades monásticas surgidas en el seno del colectivo campesino que se entregaban a un magnate o a una de sus iglesias. Pero se registran asimismo otros casos en los que un individuo o grupo familiar pasaba a controlar una institución religiosa a través de la adquisición y concentración de *raciones* o *porciones* del mismo. El origen de estos monasterios solía desdibujarse con el paso del tiempo, siendo presentados por sus herederos, a fin de enaltecer su prestigio, como fundación de sus antepasados.

Por otra parte, los monasterios particulares ejercían importantes funciones en relación al patrimonio familiar. Por un lado, constituían núcleos de articulación del dominio territorial de la parentela. Ya desde su fundación, el monasterio recibía una dotación de bienes de variadas características estructurales y productivas. El dominio monástico constaba de unidades de producción simples, como tierras de labor, viñas y espacios de aprovechamiento silvopastoril, así como de unidades de mayor complejidad, como villas e iglesias subordinadas. De esta

forma, el monasterio se erigía como articulador de la explotación de parte del dominio señorial, centralizando los excedentes de producción de unas unidades de explotación dispersas y, muchas veces, lejanas. Pero, estas instituciones no sólo aparecían como núcleos de articulación territorial sino también como agentes de expansión de los patrimonios aristocráticos, es decir, como instrumentos de acumulación. En efecto, dado su carácter sagrado, el monasterio se convertía en un polo de atracción de donaciones piadosas que, indirectamente, acrecentaban el patrimonio de su propietario.

A su vez, estos establecimientos religiosos gozaban de derechos señoriales sobre las villas sujetas a los mismos. De esta forma, exigían rentas y servicios que canalizaban hacia las familias propietarias. Por otra parte, puede suponerse que la posesión de monasterios permitía a los magnates laicos convertirse en receptores de rentas que, al menos en teoría, correspondían al estamento eclesiástico. Si bien, teniendo en cuenta la normativa canónica, los monasterios particulares quedaban subordinados a la diócesis en la que estaban emplazados, ésta no parece haber sido la situación dominante, al menos, hasta el advenimiento de la reforma eclesiástica hacia fines del siglo XI. En la práctica, estos centros quedaban libres de control episcopal, pudiendo sus propietarios apropiarse de forma patrimonial de los ingresos vinculados a sus funciones religiosas.

Los monasterios particulares desempeñaban así una función articuladora y jerarquizadora del espacio señorial. El monasterio se establecía, más allá de su función religiosa, como un instrumento de gestión de los dominios aristocráticos, fragmentados y dispersos, así como de implantación señorial sobre las poblaciones sujetas a su poder. Constituía de esta manera un nexo entre un conjunto heterogéneo de tierras de cultivo, viñas, espacios ganaderos, explotaciones agrarias complejas, villas e iglesias con su señor, centralizando la percepción de rentas y servicios.

Ahora bien, en tanto parte integrante del patrimonio familiar, los monasterios eran transmitidos de generación en generación en el seno de la parentela. La transmisión podía materializarse de diversas formas. En algunos casos, los monasterios pasaban íntegramente a manos de un único heredero. En otros, por el contrario, parecen haberse fragmentado entre sus coherederos, cada uno de los cuales gozaba de *porciones* o *raciones* individuales con una libertad de disposición variable sobre las mismas.

Sin embargo, algunos cenobios fueron donados por sus fundadores o sus descendientes a los grandes establecimientos religiosos de la región. Emerge aquí el problema de determinar si estas donaciones implicaron una transferencia absoluta y efectiva de los monasterios e iglesias familiares a la órbita de estos grandes centros. Si bien desconocemos el alcance de estas transferencias, existen algunos datos que nos permiten sugerir que, a pesar de la donación, la parentela mantenía algún tipo de vinculación con el antiguo monasterio familiar. De hecho, se observa en ciertos casos que iglesias que fueron donadas por miembros de la parentela propietaria a alguna institución eclesiástica reaparecen, generaciones después, en poder de sus descendientes.

Por otra parte, se observa una tendencia a la multiplicación de los centros religiosos controlados por la parentela. Es decir que, al margen de gozar o no de derechos sobre monasterios heredados, a cada generación surgían nuevos monasterios e iglesias. La política familiar en torno a los centros religiosos no consistía, por tanto, en centralizar la devoción y el poder familiar en un único polo sino en crear diversos establecimientos religiosos a través de los cuales asegurar la expansión espacial de su poder. Debe tenerse en cuenta que cada nuevo monasterio significaba un nuevo agente de implantación señorial y un nuevo núcleo de concentración de tierras y excedentes.

La conclusión que se desprende de la investigación es que los monasterios particulares, excediendo su dimensión estrictamente religiosa, se erigieron en la alta edad media como núcleos articuladores de un conjunto de prácticas destinadas a la reproducción del poder aristocrático, un poder que comprendía aspectos materiales, vinculados a la acumulación y articulación del patrimonio, así como a la penetración señorial sobre las comunidades rurales, pero que también entrañaba una profunda dimensión simbólica, que apuntaba hacia la consolidación del prestigio social. El control de lo sagrado constituyó así una de las bases sobre las que se asentó el poder de la aristocracia altomedieval y, al mismo tiempo, un elemento esencial en la construcción y legitimación de su dominación.

Referencias

- 1) Entre las contribuciones que se han hecho sobre la problemática de los monasterios particulares de la aristocracia deben destacarse los trabajos de LORING GARCÍA, M. I. "Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval", *Studia Historica. Historia medieval*, Vol. V, 1987; GARCÍA GARCÍA, E., "Aristocracia laica y monasterios familiares en Asturias (ss. X y XI)", en AA.VV. *Homenaje a Juan Uría Riu*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1997; MARTÍNEZ SOPENA, P. "Monasterios particulares, nobleza y reforma eclesiástica en León entre los siglos XI y XII", AA.VV. *Estudios de historia medieval. Homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1991; "Aristocracia, monacato y reformas en los siglos XI y XII", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, X Congreso de Estudios Medievales 2005, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2007; MARTÍN VISO, I. "Monasterios y poder aristocrático en Castilla en el siglo XI", *Brocar*, 20, 1996; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. "Monasterios hispanos en torno al año mil: función social y observancia regular", en AA.VV. *Ante el milenario del reinado de Sancho el Mayor: un rey navarro para España y Europa*, XXX Semana de Estudios Medievales, Estella, 14 a 18 de julio de 2003. Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004; FERNÁNDEZ CONDE, F. J. y SUÁREZ ÁLVAREZ, M. J. "El monasterio de Bárzana: patrimonio y poder", *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, 2, 2007, entre otros.
- 2) RUIZ ASENCIO, J. M. y RUIZ ALBI, I. *Colección documental del monasterio de San Pedro de Eslonza*, I, (912-1300), Col. "Fuentes y estudios de historia leonesa", Nº 120, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2007, doc. 9, 929; MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M. *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, Col. "Fuentes y estudios de historia leonesa", Nº 17, León, Centro

de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1976, doc. 114, 949; doc. 269, 973; RUIZ ASECIO, J. M. *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). III (986-1031)*, Col. "Fuentes y estudios de historia leonesa", Nº 43, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1990, doc. 701, 1011; FERNÁNDEZ, L. *Colección diplomática del monasterio de Santa María de Benevívere (Palencia)*, Madrid, 1950, doc. 1, 1020.

REPRESENTACIONES DE LA MUERTE DE PEDRO I DE CASTILLA. COMPARACIÓN ENTRE ICONOGRAFÍA FRANCESA Y FUENTES CASTELLANAS

Cecilia Devia (Tesis)

Universidad de Buenos Aires

Este trabajo tiene su punto de partida en el aporte de François Foronda a un libro colectivo en homenaje a la medievalista Claude Gauvard, publicado en abril de 2010 (1), en el cual analiza la iconografía producida en Francia en relación al regicidio, y a la vez fratricidio, que tuvo lugar en Montiel en 1369 (2). Es necesario aclarar que se trabajó sólo con la iconografía reproducida en el libro –incluida en un completo *dossier* - y no se consultó la parte escrita de la documentación francesa.

En un primer momento, el intento fue contraponer la iconografía francesa a la versión castellana plasmada en la *Crónica del Rey Don Pedro* (3) de Pero López de Ayala, ambas más o menos contemporáneas a los sucesos de Montiel. Posteriormente, se incorporó otra obra, la *Genealogía de los Reyes de España* (o "*Anacephaleosis*") (4), de Alonso de Cartagena (1386-1456), que describe la secuencia histórica de los linajes de los reyes de España acompañándolos con hechos relevantes de su biografía, en la que se le otorga un tratamiento especial a la representación del fratricidio regio de Montiel.

Es decir que el corpus a tener en cuenta en el presente trabajo se puede dividir en tres apartados, el primero integrado por varios documentos y los otros dos por una fuente cada uno:

- La iconografía francesa: se tendrán en cuenta ilustraciones de la *Chanson de Bertrand du Guesclin*, las *Chroniques de Jean de Froissart* y las *Grandes Chroniques de France*, fechadas entre 1375 y 1418 (5).

- La *Crónica del Rey Don Pedro*, redactada por Pero López de Ayala en fecha posterior a 1379 (6).

- El proyecto iconográfico de la *Genealogía de los Reyes de España* o "*Anacephaleosis*", de Alonso de Cartagena, concluida aproximadamente hacia 1456, es decir, más de ochenta años después de los sucesos de Montiel.

En el análisis de la documentación, se trabajará en tres planos diferentes:

- El iconográfico "real" o "efectivo", representado por las imágenes de las fuentes francesas.

- El escrito, representado por la *Crónica* del canciller Ayala.

- El iconográfico "virtual", representado por las instrucciones contenidas en la *Genealogía* de Alonso de Cartagena.

Los documentos del plano iconográfico "real" y del plano escrito son más cercanos en el tiempo a los hechos relatados que la "*Anacephaleosis*", que sería bastante posterior.

En los primeros apartados estudiados, nos hallamos frente a dos construcciones de distinto tenor, que se presentan también en distinto soporte: imágenes y escritura. Estas diferentes representaciones de la muerte violenta del rey Pedro I de Castilla están tamizadas a través de la visión de variados proyectos políticos, tanto franceses como castellanos. La construcción francesa parece mediatizar más los hechos, suavizando y así legitimando el regicidio. La *Crónica* castellana, por su parte, no intenta suavizarlo, sino que lo presenta en toda su crudeza. Pero su legitimación la realiza Ayala a lo largo de toda la *Crónica*, construyendo a la vez la figura de un rey monstruoso que pierde su legitimidad por su propio accionar violento, y la de un usurpador que se convierte en un ejecutor de una misión divina para liberar a Castilla de los males que le acarrea su hermanastro (7). En cuanto al tercer apartado, sigue el relato de la *Crónica*, que describe el enfrentamiento cuerpo a cuerpo entre los reyes hermanos y la posterior muerte de Pedro I a manos de Enrique II, que permite la fundación violenta de una nueva dinastía, la Trastámara.

Referencias

1) François FORONDA, "Una image de la violence d'État française: la mort de Pierre Ier. de Castille", F. FORONDA; C. BARRALIS; B. SÈRE, (dir.), *Violences souveraines au Moyen Âge. Travaux d'une école historique*, Paris, 2010, pp. 249-259.

2) Cecilia DEVIA "La lucha fratricida en el 'Cuento de los Reyes' (El Victorial) y en las Crónicas del Canciller Ayala", *Anuario de Estudios Medievales*, 40/1, (2010), pp. 387-413.

3) Cayetano ROSELL (editor), *Crónica del Rey Don Pedro, hijo del Rey Don Alfonso, oncenno de este nombre en Castilla. Crónicas de los Reyes de Castilla*, 1. Madrid, LXVI, 1953. Germán ORDUNA (editor), Pero López de Ayala. *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso oncenno*, 2 vol., Buenos Aires, 1994-1997.

4) La que se trabajará a partir de los estudios de Luis FERNÁNDEZ GALLARDO, en especial "Idea de la historia y proyecto iconográfico en la *Anacephaleosis* de Alonso de Cartagena", *Anuario de Estudios Medievales*, 40/1 (2010), pp. 316-353, pero también "Las ideas políticas de Alonso de Cartagena", *Res publica*, 18 (2007), pp. 413-426 y "La obra historiográfica de dos conversos ilustres, don Pablo de Santa María y don Alonso de Cartagena", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, t. 6, (1993), pp. 249-286.

5) Del "*Cahier iconographique*" incluido en F. FORONDA, "Una image de la violence d'État française: la mort de Pierre Ier. de Castille", F. FORONDA; C. BARRALIS; B. SÈRE, (dir.), *Violences souveraines au Moyen Âge. Travaux d'une école historique*, Paris, 2010, sin paginar.

6) "... según noticia de Alvar García, fue Ayala, aunque no se lo menciona, el historiador encargado de continuar la crónica y fue el rey Enrique II quien le dio esa comisión. Podemos postular como fecha posible la de 1379, que corresponde a la segunda copia de la *Crónica de Alfonso Onceno*. Pero más probablemente sea obra algunos años posterior, contemporánea de sus embajadas en Francia...", Germán ORDUNA, "[Crónica del rey don Pedro y del rey don Pedro y del rey don Enrique su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno: Unidad de estructura e intencionalidad](#)", [Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 18-23 agosto 1986 Berlín/Sebastián NEUMEISTER](#) (coordinador), Vol. 1, (1989), pp. 255-262.

7) Cecilia DEVIA, "La construcción de un rey monstruoso y la legitimación de un usurpador en la Crónica de Pedro I del Canciller Ayala", en AA.VV, *Criaturas y saberes de lo monstruoso*, volumen 2, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires (en prensa).