

# **ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL**

## **VOLUMEN 6 - 2010**

---

### **ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES Presentación anual de avances de investigación de integrantes del Instituto de Historia Antigua y Medieval**

1 y 2 de Diciembre de 2009

#### **LA EXTENUACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DEL *DĒMOS* EN LA ATENAS CLÁSICA \***

Julián Gallego (investigador)

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Los lineamientos generales que se exponen aquí constituyen los ejes centrales de un proyecto en desarrollo sobre lo que en términos generales se podría denominar con el título de crisis de la democracia ateniense a finales del siglo V a.C., investigación que se integra en un proyecto más amplio, compartido, sobre la política en la Grecia antigua, cuyos resultados parciales se han venido exponiendo en diferentes foros y reuniones.

El despliegue de la política democrática en la Atenas clásica no puede separarse de las significaciones que al respecto producen los diferentes géneros discursivos del período, no sólo porque éstos conforman un vehículo de acceso a la política del *dēmos*, y por ende a la crisis que ésta sufre a finales del siglo V, sino también porque tales géneros constituyen formas de pensamiento inmanentes a esa configuración política, es decir, se sitúan en una posición de lectura en interioridad respecto de la democracia ateniense. En este sentido, la producción teatral resulta una forma privilegiada para la comprensión tanto del despliegue de la llamada “democracia radical” como de su agotamiento, cuando se efectúa la extenuación de las prácticas y formas de pensamiento que la configuraban en tanto que tal. Así, las significaciones producidas por las representaciones dramáticas se ligan a una modalidad específica de configuración artística, el teatro ático, tal y como éste había quedado instituido en relación con el despliegue de la política democrática radical a partir de la soberanía de la asamblea popular durante el siglo V (1).

Diversas categorías nos permiten adentrarnos en las condiciones bajo las cuales se desarrolla la subjetividad política del *dēmos* conforme a la articulación entre prácticas democráticas y producciones discursivas que se produce en el contexto enunciativo de la Atenas clásica. Nos referimos fundamentalmente a los conceptos de voluntad, decisión y acción como elementos constitutivos de una noción de sujeto cuyos lineamientos nos conducen a la situación de la Atenas del siglo V, permitiéndonos explicar la constitución de dos figuras singulares de la escena político-cultural ateniense: el héroe trágico y el ciudadano democrático. En consecuencia, los problemas inherentes a la voluntad, la decisión y la acción se organizan en torno de una noción de agente responsable pasible de ser analizada a partir del cruce entre el plano del discurso trágico y el plano de la actividad política. En la conjunción de ambos planos, el problema crucial radica en la decisión como proceso subjetivo desplegada por la comunidad ciudadana reunida en asamblea. En este sentido, la figura del héroe trágico simboliza, ambiguamente, tanto una antítesis política como una metáfora del ciudadano democrático. El héroe trágico es una antítesis del ciudadano democrático porque éste sólo tomaba decisiones como parte de una organización colectiva, mientras que aquél solía presentarse bajo una forma tiránica. Pero el héroe trágico es

también una metáfora del ciudadano democrático en tanto que el proceso subjetivo atravesado por el héroe operaba como recurso de pensamiento de los factores implicados en la toma de decisión de los ciudadanos en la asamblea ateniense (2) .

Partiendo de una exploración previa sobre los problemas recién enunciados (3) , la cuestión de la configuración del sujeto político en las decisiones soberanas de la asamblea popular impone un recorrido que se puede delinear a partir de la conformación de la práctica asamblearia en los comienzos de la *pólis*, para poder discernir si este tipo de dispositivo es inherente al funcionamiento de la misma y si, en tal caso, esto implica la inclusión de dicha práctica como parte de un entramado institucional que puede ser conceptualizado como una forma de estado, o como parte de una sociedad no estatal. En este contexto, una discusión necesaria gira en torno de la naturalización de la categoría de estado como fundamento de la organización de las sociedades, cuya ausencia genera precisamente fórmulas como la que recién aplicamos, u otras similares, tales como “sociedad sin estado”, o “sociedad contra el estado”, que definen la situación a partir de una condición negativa. Un modo posible de abordar esta cuestión es mediante un enfoque comparatista, conforme a los análisis coordinados por Marcel Detienne (4), que permite establecer que las prácticas asamblearias no son inherentes a un tipo de sociedad determinado, comprobándose su existencia como ámbito de lo político tanto en sociedades “estatales” como “no estatales”. Otro argumento posible de carácter teórico, retomando la tesis planteada por Ignacio Lewkowicz (5), implica pensar la asamblea como un espacio de configuración política que no necesita ser pensado en relación con la existencia de un estado. En la situación concreta de la experiencia democrática ateniense durante el siglo V, todo lo indicado hasta aquí supone el análisis del rol central de la práctica asamblearia en clave de procesos de instauración y destitución de una subjetividad política, conforme a los modos en que se piensa dicha experiencia, o bien como una pura fuerza instituyente y mutable, sin un anclaje exterior a ella misma (asimilada al *krátos* del *dêmos kúrios* y al *pséphisma*), o bien como una operatoria reglada que se organiza a partir de un fundamento que se supone estable (anclado en el *nómos* de la *politeía* y en la *arkhé*) (6).

Esto último conlleva reflexionar sobre una cuestión de perspectiva que involucra la actitud griega ante el poder, su uso, las regulaciones a las que podía quedar sometido o no. Se trata, ciertamente, de lo que podría denominarse el “lenguaje de la hegemonía”, es decir, la configuración de formas de poder que organizaban a la democracia ateniense no sólo en sus relaciones externas sino, sobre todo, en sus articulaciones internas. En este sentido, el par conceptual *krátos-arkhé* resulta fundamental en la medida en que se trata de términos polivalentes que designaban tanto el poder externo como el interno. El campo del *krátos* evoca en general una superioridad en la que la fuerza directa aplicada sobre otro sigue siendo claramente visible; por su parte, el vocabulario asociado a la *arkhé* parece hacer referencia a una dominación ya establecida en la que funciona la mediación de un sistema de poder. Pero el lenguaje de la hegemonía es lo suficientemente versátil como para posibilitar trasvases entre una significación y otra, todo lo cual repercute necesariamente en el modo en que se percibe el ejercicio del poder por parte del *dêmos* dentro de la propia Atenas democrática.

Tomando en cuenta las precisiones de Nicole Loraux respecto de la evitación del término *krátos* en el discurso cívico ateniense y la preferencia por la noción de *arkhé* como nombre del poder legítimo (7), es posible sostener que es en Platón donde podemos encontrar una sistematización acabada de la oposición entre *krátos* y *arkhé* en la medida en que ambas ideas se asocian con el horizonte delimitado por el vocablo *dêmos*: “La democracia tendría éstas y otras cosas semejantes, y sería, según parece, un régimen político placentero, anárquico (*ánarkhos*) y equívoco, repartiendo indistintamente una especie de igualdad (*isóteta*) a los iguales (*ísois*) y a los desiguales (*anísois*)” (*República*, 558c). Esta construcción platónica sería, a su vez, una derivación conceptual posibilitada por el agotamiento de la democracia imperante en Atenas en la segunda mitad del siglo V a.C., una de cuyas trazas discursivas emergentes es, según una significativa fórmula acuñada por Loraux, el olvido del *krátos* por parte de la democracia ateniense.

La oposición entre *krátos* y *arkhé* elaborada por Platón se ha aplicado a menudo, retroactivamente, a la situación de la democracia ateniense en el siglo V. Pero un recorrido por los textos de Heródoto y el Viejo Oligarca, donde hallamos las primeras ocurrencias del término *demokratía*, nos permite comprobar que más que una oposición entre las dos nociones indicadas lo que se encuentra es una fluctuación que permite pasar del registro de un término al del otro e incluso establecer diferentes formas de asociación entre *dêmos*, *krátos*, *arkhé* y el conjunto de nociones que se vinculan a éstas. Pero mientras que Heródoto hace uso de este conjunto de nociones para dar cuenta de los inicios de la democracia con las reformas de Clístenes (6.131.1), o incluso en el marco del supuesto debate entre los persas (3.80-82; cf. 6.43.3), el panfleto del Viejo Oligarca nos sitúa de lleno en el contexto de su producción y circulación como texto, esto es, el último tercio del siglo V cuando se produce el agotamiento de la política del *dêmos* (8).

En efecto, la *República de los Atenienses* constituye sin duda un documento significativo para adentrarse en diversos aspectos de la democracia ateniense de finales del

siglo V. En diversos pasajes del libelo se afirma, a pesar de lo execrable que esto resulte para el autor, que el sostenimiento de la democracia se debe a la tenacidad del *dêmos* ateniense, poniendo así de relieve su eficacia en la reproducción del sistema político. Pero paralelamente el libertinaje (*akolasía*) y la injusticia (*adikía*), que supone para el autor la vigencia de la democracia, constituyen otros tantos ejes por los que discurre su razonamiento. Esta tensión entre la efectividad de la democracia y su inmoralidad se organiza a partir de diversas oposiciones, entre las cuales sobresalen dos, con las subsecuentes articulaciones entre una y otra: una antítesis entre mal gobierno (*kakonomía*) y buen gobierno (*eunomía*) que llamaremos sistémica, en tanto que se califica en un plano general y orgánico el carácter moralmente malo o bueno del gobierno, y otra antítesis entre el vulgo (los *poneroí*) y la gente distinguida (los *khrestoí*) que denominaremos subjetiva, en la medida en que se califica a los grupos que conducen tales gobiernos conforme, respectivamente, a sus vicios o a sus virtudes.

Es en este contexto enunciativo, en particular en los párrafos 1.8 y 1.9, que el autor deduce los efectos que deberían obtenerse en caso de que la democracia fuera derrocada: la destitución política del *dêmos* provocaría su pronta caída en la esclavitud (*douleía*). Así, la marginación de los *poneroí*, al quedar privados de la participación política en el consejo así como del uso de la palabra pública en la asamblea, implicaría la pérdida de la libertad democrática del pueblo (*dêmos eleútheros*), subsumiéndolo en una relación de dependencia que lo equipararía con los esclavos y los metecos. Bajo estas circunstancias, los *khrestoí* podrían entonces castigar (*kolázein*) a los *poneroí*, cuyo poder en la democracia se asocia precisamente, según el autor, con la *akolasía*, condición que se hace extensiva a esclavos y metecos como forma de rebajar al *dêmos*.

La agudeza de este diagnóstico respecto de las consecuencias sociales derivadas de la supresión del poder del pueblo se comprende mejor a la luz de las renovadas formas de dependencia que afectarían a un sector de los ciudadanos pobres en la Atenas del siglo IV, lo cual constituye en el plano político un indicio del tipo de democracia que imperaría en ese entonces. Pero, al mismo tiempo, la conjetura del Viejo Oligarca pone de relieve en lo inmediato las líneas de conflicto que se desatarían abiertamente con la guerra civil entre los años 411 y 403 y con los sucesivos golpes oligárquicos y las posteriores restauraciones democráticas, es decir, cuando la política del *dêmos* se debilitaba internamente a raíz de su propia incapacidad para conservar la democracia. Así, la información presente en la *República de los Atenienses* del Pseudo-Jenofonte, sobre todo la serie de conceptos utilizados, se articula con un conjunto de categorías circulantes perceptibles en las producciones discursivas de la época de elaboración del panfleto. Esta lectura de la situación de la democracia durante finales del siglo V configura, pues, un pensamiento que no sólo atestigua el agotamiento de la política democrática radical surgida con la revolución de Efiltes sino que también colabora con dicho proceso (9).

La serie de cuestiones indicadas en los dos apartados previos supone abordar el valor performativo del discurso político en la democracia ateniense del siglo V, lo cual implica asumir la existencia de diferentes interpretaciones de lo político y, por ende, la configuración de un campo conflictivo.

La intención performativa de los mensajes puestos en circulación adquiere una singular relevancia en las representaciones teatrales, que emiten y transmiten una serie de mensajes cuyos destinatarios son los ciudadanos atenienses. Una interpretación muy difundida ha hecho hincapié en el carácter cívico de los festivales religiosos atenienses de las Grandes Dionisias como contexto de enunciación de la performance dramática, así como en el tipo de enunciados críticos que dicha performance produce de cara al público ateniense (10). Bajo estas condiciones, como ya dijimos, la producción dramática pone en circulación una serie de mensajes que pueden decodificarse conforme a su capacidad de producir un pensamiento en interioridad de la democracia ateniense, entendiendo que la política democrática, con sus valores, ideología y perspectiva del poder, es efecto del cruce entre prácticas sociales e institucionales, discursivas, etc. Se trata, en definitiva, de los modos mediante los cuales la performance teatral produce enunciados que permiten organizar formas de pensamiento sobre la situación política ateniense.

En función de esto, resulta ilustrativo lo que acontece con el mito de Orestes. Nos referimos, en concreto, a la forma en que el *Orestes* de Eurípides, representado en 408, retoma el mito abordado medio siglo antes por Esquilo en la *Orestía* para pensar los efectos del surgimiento de la democracia, pero para pensar ahora los efectos de su agotamiento. También es ilustrativa la forma en que se invierte esa imagen de ciudad unida que las *Suplicantes* de Esquilo atribuían a Argos, en la medida en que en el *Orestes* de Eurípides la asamblea popular argiva también cumple el papel central en la toma de decisión, aunque en el marco de una ciudad desgarrada por la *stásis* en torno al destino del matricida. La idea de aguda conflictividad que recorre el *Orestes* no puede desligarse, pues, del momento de ruptura política atravesado por Atenas. Sus enunciados sobre las figuras trágicas, la asamblea argiva, la condena de Orestes, a quien la *Orestía* de Esquilo absolvía, son, entre otros, los ejes sobre los que se puede decodificar el sentido político de la obra. Todo esto habilita un abordaje de las condiciones de la performance teatral y su lazo con la política

radical ateniense (11). El valor ilocutivo del mensaje dramático, y en especial del discurso trágico, abre así la posibilidad de estudiar los cuestionamientos a los valores instituidos, tanto políticos como jurídicos e incluso religiosos. En este sentido es que decimos que las obras teatrales resultan una forma de acceso a las significaciones que signan la evolución de la democracia ateniense durante el siglo V.

#### Referencias

Este trabajo se inscribe en el Proyecto HAR2008-04897/HIST: “Lógos y *arkhé*: dimensiones del discurso político en Grecia antigua”, coordinado por Laura Sancho Rocher (Plan Nacional de I+D+I 2008-2011, Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España).

- 1) J. GALLEGRO, “El envés de un agotamiento político. Epifanías de Dioniso en el teatro ateniense de fines del siglo V”, en M. Campagno, J. Gallego & C.G. García Mac Gaw (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, pp. 257-272.
- 2) J. GALLEGRO, “De la volonté tragique à l’action politique: la décision subjective dans la démocratie athénienne”, en F. de Polignac & S. Georgoudi (eds.), *Relire Jean-Pierre Vernant*, Paris, en prensa
- 3) J. GALLEGRO, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires, 2003.
- 4) M. DETIENNE (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, Paris, 2003.
- 5) I. LEWKOWICZ, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires, 2004.
- 6) J. GALLEGRO, “La asamblea ateniense y el problema del estado: instauración y agotamiento de una subjetividad política”, en M. Campagno, J. Gallego & C. G. García Mac Gaw, *El Estado en el Mediterráneo antiguo*, Buenos Aires, en preparación.
- 7) N. LORAUX, *La cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, Paris, 1997; *La tragédie d’Athènes. La politique entre l’ombre et l’utopie*, Paris, 2005.
- 8) J. GALLEGRO, “Atenas, entre el *krátos* y la *arkhé*. El lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia”, en J. M. Cortés Copete, R. Gordillo Hervás, F. Lozano Gómez y E. Muñiz Grijalvo (eds.), *Grecia ante los imperios. V Reunión de Historiadores del Mundo Griego Antiguo*, Sevilla, en prensa.
- 9) J. GALLEGRO, “Los *ponerói* y la crisis de la democracia radical ateniense. La propuesta del Viejo Oligarca sobre la esclavitud del *dêmos*”, en F. Reduzzi (ed.), *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno. XXXIII Convegno Internazionale GIREA*, Napoli, en prensa.
- 10) S. GOLDHILL, “The Great Dionysia and Civic Ideology”, *Journal of Hellenic Studies*, 107 (1987): 58-76. Pero ver al respecto la reciente reflexión crítica de P. RHODES, “Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis”, *Journal of Hellenic Studies*, 123 (2003): 104-119.
- 11) J. GALLEGRO, “La democracia ateniense, de la absolución a la condena. Orestes, entre el consejo del Areópago y la asamblea del pueblo”, en I. E. Carranza (ed.), *IV Coloquio de Investigadores en Estudios del Discurso / I Jornadas Internacionales sobre Discurso e Interdisciplina (Córdoba, 16-18 abril 2009)*. Córdoba, pp. 215-223 <[http://www.fl.unc.edu.ar/aledar/index.php?option=com\\_wrapper&Itemid=47](http://www.fl.unc.edu.ar/aledar/index.php?option=com_wrapper&Itemid=47)>.

## LABRADORES COMO ESCLAVOS. UNA APROXIMACIÓN A JENOFONTE Y ARISTÓTELES EN EL DEVENIR AGRARIO ATENIENSE DURANTE EL SIGLO IV a.C

Mariano Requena (becario - tesista)

Universidad de Buenos Aires – ANPCyT

La intención de esta comunicación es avanzar sobre las caracterizaciones de los ciudadanos-labradores (1) áticos como ‘esclavos’ a partir de la lectura de ciertos pasajes del *Económico* de Jenofonte y la *Política* de Aristóteles. Puesto que el trabajo sobre la tierra constituyó el principal recurso y sostén de la *pólis* así como el elemento privilegiado sobre el que se sustentó la condición de ciudadano, es importante comprender las posibles tensiones de clase que se hayan producido en el marco de la comuna rural ateniense.

Según Domingo Placido, a partir de la Guerra del Peloponeso y durante el siglo IV a.c., el desarrollo de las desigualdades parece poner en tensión las relaciones entre los ricos y pobres. Así, la *stásis* de posguerra se produce en el marco de una nueva investida por parte de los sectores aristocráticos que pugnan por limitar los derechos de la ciudadanía. Sin embargo, debido al fracaso de los intentos directos de anulación democrática, se inician tensiones para recuperar formas de dependencia más sutiles, de tipo clientelar, reconstituidas sobre bases ideológicas más elaboradas (2).

Tanto Jenofonte como Aristóteles desarrollarán planteos en los cuales los labradores aparecen asociados a la esclavitud. En su *Económico*, Jenofonte, señalará a través de Sócrates que aquellos labradores que no sean exitosos son comparables a los esclavos, puesto que están dominados por sus vicios (*Ec.*, I, 16 y ss). Según Aristóteles, la ciudad ideal no debe hacer ciudadano a todos los sujetos de los cuales se sirve (*Pol.* VII, 8, 1-2.), y por lo tanto debe excluirse a artesanos, comerciantes y agricultores de la ciudadanía – en particular a estos últimos por carecer del ocio que posibilita la virtud cívica (*Pol.*, VII, 9, 3-4). De manera que, según su parecer, los campesinos han de ser esclavos o periecos bárbaros. (*Pol.*, VII, 9, 8-9. Cf. VII, 10, 13-14.)

En el caso Jenofonteano la asociación parece venir justificada por la naturaleza de la propia actividad productiva, dado que la agricultura constituye una actividad enmarcada en las prácticas que los dioses deparan al hombre como forma de garantizar su sustento pero también su virtud y fortaleza moral (*Ec.* V). Puesto que la naturaleza brinda sus frutos generosamente (*Ec.* V, 2-4) el resultado de la actividad agraria denota la calidad moral y

política del labrador (*Ec. XX, 14-15*), de forma tal que su fracaso puede atribuirse a su propia condición. Como sugiere Vernant, todavía la labor agrícola no adopta la forma de una acción humana sobre la naturaleza, a fin de transformarla o adaptarla a fines humanos. Enmarcada en un contexto religioso, la agricultura permite una lógica del 'esfuerzo' que valoriza la *areté* del labrador (3). Pero siguiendo a Johnstone (4), puede señalarse que esta relación enmascara, también, la posición de clase de quien enuncia el vínculo. Según el autor, la principal noción de 'trabajo' que utiliza Jenofonte es *pónos* que adquiere un claro sentido aristocrático, puesto que implica la consecución de un esfuerzo con fines a valorizar la *areté*. Concepto que opone a *ergon* cuyos objetivos más prosaicos aparecen asociados a las tareas de los esclavos y campesinos. En cuanto el aristócrata se involucra con el trabajo productivo, lo hace desde la dirección o supervisión (*epiméleia*), quien, como Iscómaco, trabaja su tierra a través de otros. En este sentido, tal relación es solidaria con los ideales aristocráticos puesto que su trabajo (*pónos*) se realiza con fines honoríficos, que se materializa en tareas de mando. Si llegado el caso, se debe utilizar el cuerpo, esto se hace por elección – al igual que el rey Persa, quien trabaja solo cuando elige hacerlo (*Ec. IV, 1-25*) (5).

Justamente, lo que diferencia al trabajo desde esta perspectiva de clase es que no es coactivo, en que no hay obligación. En *Recuerdos*, Sócrates amonesta a Arístipo por no darse cuenta de esta diferencia puesto que quien sufre por obligación no tiene capacidad para ponerle fin (*Rec. II, 1, 18 y ss*). En consecuencia Jenofonte no ensalza la agricultura en general sino una particular relación con la agricultura que está reservada para unos pocos. Su 'elogio de la agricultura' no es una alabanza campesina, sino una glorificación aristocrática, de su virtud, muy alejada de la realidad laboriosa de los campos, que queda en manos de los esclavos (6).

Pero como el trabajo solo es virtuoso cuando va acompañado del sacrificio voluntario, cuyo objetivo es una ética de moderación (7), los vicios se presentan como amos del labrador que se entrega con desenfreno a sus pasiones. De hecho, lo llevan a la ruina porque les exigen permanentes 'tributos' que los consumen. Así – en línea oligárquica – Arístipo señalará que no es conveniente involucrarse en la actividad política de la ciudad, puesto que de esta forma uno se convierte en esclavo de un *demos* insaciable (*Rec. II, 1, 8-9*). De esta manera los gobernantes se esclavizan ante la avidez de la ciudad, de la misma forma que para Sócrates los labradores, no exitosos, son esclavizados por amos insaciables (la desidia, la gula, etc.). La condición de esclavo queda establecida por la carencia de control frente a los deseos de un otro más poderoso que se reduce a una relación donde "los más fuertes saben utilizar a los más débiles como esclavos" (*Rec. II, 1, 12*).

Por otra parte, la justificación aristotélica deviene más racional, puesto que la condición de esclavitud de los labradores viene dada por su incapacidad material para obtener el tiempo libre para la virtud cívica, lo que los excluye de la ciudadanía. De esta manera Aristóteles puede distinguir entre quienes son propietarios-ciudadanos y quienes trabajaran la tierra, limitando a estos últimos los términos *georgoí* o *georgoûntes* (8). Es cierto que Aristóteles, en su libro VI, señalará a la democracia agraria como la mejor forma de la democracia, donde la mayoría (*tò plêthos*) de la ciudadanía vive del cultivo de los campos (*Pol., VI, 4, 1-3*). Pero es significativo que sea el mejor régimen porque los campesinos no tienen tiempo para las cuestiones políticas, puesto que al carecer de las cosas necesarias (*tanagkaía*) deben ocupar su tiempo en trabajar (*Pol., VI, 4, 2-3*). La 'necesidad' (*anagkaíos*) implica una constricción, una relación coactiva, que es excluyente de la condición de libre (*Pol., III, 5, 3*) puesto que aquellos que realizan trabajos necesarios para un individuo son esclavos (*doúloi*), mientras que quienes lo hacen para la comunidad son trabajadores y jornaleros (*bánausoi kai thêtes*), (*Pol., III, 5, 4*).

Si bien el pasaje aristotélico está tomado del capítulo 5 del libro III donde se crítica principalmente a los artesanos, la inclusión de la figura de los *thêtes* nos remite a las clases bajas rurales (9). Los *thêtes* forman parte de las clases censales, y estas se definían por su capacidad de producción agrícola, siendo aquellos que no pudieran alcanzar como mínimo una producción de 200 *medimnoi*, lo cual supone alguna propiedad de la tierra. Mientras que los *zeugítai* se encontraban alrededor de las 5 ha (50-60 *plethras*), dado que sería el mínimo de tierra viable para sostener un arado con bueyes, mantener a la familia campesina y tal vez a una pareja de 'ayudantes'. Por debajo de esta se encontrarían las propiedades de los *thêtes*, de menor tamaño – tal vez la mitad o un tercio – pero que sin tierra suficiente para mantenerse a sí mismos o a su familia deben conseguir ingresos por afuera de su *oikos* (10). Así, la situación de dependencia del *thês* se ve reforzada por su relación con el *misthós* y con el uso del cuerpo (*soma*) como principal instrumento de su actividad (*Pol., I, 11, 4*), que Aristóteles asocia a la 'esclavitud natural' (*Pol., I, 5, 8*).

De esta manera, la ausencia de *skholé* ubica al labrador en una situación asimilable al esclavo, por la razón de que se ven obligados a trabajar o, peor aún, estarían obligados a trabajar para otros (11). Retornamos así a las afirmaciones de Aristóteles del libro VII, donde recomendaba para la mejor *politeia* que los agricultores debían ser esclavos. Semejante propuesta puede entenderse como una búsqueda de homologar la relación económica y la situación política, estableciendo un criterio de demarcación más claro entre el estatus del ciudadano y su situación económica. Con la intención de consolidar una diferenciación social

a favor de los sectores aristocráticos, que excluyan del derecho político a aquellos que trabajan sus campos para vivir, y que promueve desde un plano intelectual por una modificación de las relaciones agrarias.

Para concluir, hemos buscado señalar dos visiones que incluyen a los labradores dentro del marco referencial de la esclavitud. No pretendemos establecer que durante el siglo IV a.c. la aristocracia ateniense subordinó, como esclavos, realmente a campesinos libres y ciudadanos. Sino que es *en su imaginario* donde se procede a esta distinción, a partir de la cual los campesinos libres pueden *ser pensados* como esclavos. Para el caso de Jenofonte, la respuesta socrática, de que aquellos cuya hacienda no prospera se debe a la 'esclavitud' de los vicios, puede pensarse como una metáfora que, a partir, de la idealización de la agricultura, ofrece legitimidad a una distancia de clase que separa a quienes tienen mayor éxito económico. Para el caso aristotélico, la representación de los campesinos se presenta como un arma ideológica que pugna por una eficacia política. Aquellos labradores que no cuentan con la riqueza que permite el ocio deben ser excluidos. Se justifica ideológicamente el rechazo a una situación agrícola que permitió, de Solon a Pericles, un escenario de pequeños y medianos labradores, trabajadores efectivos de sus tierras, que habían escapado a las exacciones terratenientes.

#### Referencias

- 1) Para un análisis en detalle sobre los labradores antiguos: Cf. Gallego, J. (2001)
- 2) Placido, D. (2008: 227)
- 3) Vernant, J.P. (2001: 260)
- 4) Johnstone, S. (1994)
- 5) Cf. Pomeroy, S. (1994: 254)
- 6) Johnstone, S. (1994: 237)
- 7) Danzig, G. (2003: 59-61)
- 8) Fouchard, A. (1993: 79).
- 9) Rosivach, V. (2002: 34)
- 10) Burford, A. (1993: 67-68). Sobre el tamaño de las propiedades en el Ática, véase: Gallego, J. (2003: 13-40).
- 11) Cf. de Ste. Croix (1981: 143).

#### Bibliografía

- Burford, A. (1993) *Land and labour in the Greek World*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore y Londres.
- Danzig, G. (2003) *Why Socrates was not a farmer: Xenophon's oeconomicus as a philosophical dialogue*. Greece & Rome, 50, 1. pp. 57-76.
- de Ste. Croix, G. (1981) *La lucha de clases en el Mundo Griego Antiguo*. Crítica, Barcelona.
- Fouchard, A. (1993) "Le statut des agriculteurs dans la cité grecque idéale au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.", *Revue des Études Grecques*, n° 106, pp. 61-81.
- Gallego, J. (2001) "¿Peasant o Farmer? Definiendo a los antiguos labradores griegos. *AHB*, 15, 4, pp. 172-185.
- Gallego, J. (2003) *El mundo rural en la Grecia Antigua*. Akal. Madrid.
- Gallego, J. (2005) *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita*. Bs. As.
- Johnstone, S. (1994) *Virtuous toil, vicious work: Xenophon on Aristocratic Style*. *Classical Philology*, 89, 3, pp. 219-240.
- Placido, D. (2008) *Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense*. *Circe*, n° 12, pp. 225-242.
- Pomeroy, S. (1994) *Xenophon oeconomicus. A social and historical commentary*. Oxford.
- Rosivach, V. (2002) "Zeugitai and Hoplites", *The ancient history bulletin*, vol. 16.
- Vernant, J.-P. (2001) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona.

## **ENTRE EL KRATOS Y LA ARKHÉ. LA DEMOCRACIA ATENIENSE ENTRE DOS LÓGICAS DE PODER**

Diego Paiaro (becario - tesista)

Universidad de Buenos Aires – CONICET

En los últimos años ha (re)comenzado a desarrollarse un importante debate acerca de cómo deberían ser entendidas las *póleis* del mundo griego antiguo en tanto organizaciones políticas, institucionales y sociales. Específicamente el problema en torno del cual giran las posturas es si la ciudad griega puede ser o no agrupada junto a las sociedades llamadas "estatales". Si bien es de larga data, la controversia se vio revigorizada a partir de la publicación de una serie de artículos por parte de Moshe Berent en los cuales se presenta a la *pólis* como una sociedad no estatal (*stateless community*) junto con una serie de respuestas críticas.

Nuestro trabajo consiste en un análisis específico de los mecanismos de coacción y de los recursos institucionales que la democracia ateniense pone al servicio del control social en tanto es el monopolio del uso de la violencia uno de los puntos más relevantes sobre los que se centra el debate. A su vez, se toman en cuenta momentos de especial conflictividad como

ser el contexto de la expedición ateniense a Sicilia en el 415 o los golpes oligárquicos del 411 y el 404.

Ahora bien, la democracia ateniense constituyó un proceso histórico excepcional en el cual se desarrolla una doble lógica del poder. La igualdad política y el alto grado de participación del *dêmos* en la toma de decisiones fueron elementos que diferenciaron a la experiencia ateniense del resto de las sociedades precapitalistas. Estas se distinguen por organizar sus relaciones de explotación a partir de escisiones jurídico-políticas entre los sectores dominantes que controlan el Estado y se apropian de los excedentes y los dominados que soportan la coerción estatal y, en tanto productores directos, generan los excedentes. En este sentido, al incluir en el mismo plano político a ricos y pobres, la democracia ateniense restringió fuertemente la posibilidad del ejercicio de la coacción extraeconómica entre ciudadanos y por ende el desarrollo de relaciones de explotación estables y sistemáticas.

Pero el amplio desarrollo de la libertad, la igualdad y la participación política no debe hacernos perder de vista que Atenas también se caracterizó por la esclavitud, la desigualdad y la inferioridad jurídica y política de individuos que habitaban tanto en el interior de las fronteras de la ciudad como fuera de ellas. Los esclavos, los metecos, las mujeres y los sometidos al imperialismo se encontraban subordinados a relaciones de explotación, coacción y sumisión de diverso tipo.

Nuestra propuesta hace eje, entonces, en las ambigüedades del “Estado” de la ciudad democrática; en cómo lo estatal se afirma y se niega a la vez en el funcionamiento de la *pólis*; en cómo esta última representa para los ciudadanos algo que se transforma en su opuesto en relación a los no ciudadanos. Pretendemos pensar el problema a través de las prácticas tanto reales como imaginarias que configuran las relaciones sociales entre los hombres y no, como se ha hecho generalmente, limitar la cuestión al análisis del entramado institucional. A este último lo consideraremos, sin embargo, el marco fundamental a través del cual entender la dinámica de funcionamiento de la ciudad.

Sabemos, a partir de Jean-Pierre Vernant que en la *pólis* el poder es puesto en el centro (es *mésos*); pero en tanto es compartido por todos los ciudadanos, es natural preguntarse si tal cosa sigue siendo “poder”. En ese espacio central, cívico, no jerarquizado y equidistante entre ciudadanos iguales e intercambiables, discurren discursos que se enfrentan y de los cuales, finalmente, surgirá un vencedor. Es decir que allí no se encuentra lo que para el pensamiento occidental constituye el centro de lo político que supone “la división social entre dominadores y dominados, entre aquellos que saben y, por lo tanto, mandan sobre aquellos que no saben, y por lo tanto, obedecen” (Pierre Clastres). En contraposición, la *pólis* democrática funcionaba sin la necesidad de una *tekhné politiké* en tanto saber especializado que habilite a unos para hablar y mandar y condene a quienes carecen de ella a escuchar y obedecer. Por el contrario, como muestra el *Protágoras* de Platón, la virtud cívica (*aretês politikês*) era una cualidad universal desarrollada por todos los atenienses como lo explica el *Epitafio* de Pericles recogido por Tucídides.

Pero la propia existencia de un *lógos* fuerte (*krátos*) que triunfa (*niké*) implica un problema ya que denota una descompensación, una desigualdad en tanto hay superioridad de un discurso sobre otro, de un orador sobre su oponente y de una parte de la ciudad sobre la otra, es decir, expresa una división (*stásis*) que, como ha demostrado Nicole Loraux, resultaba inaceptable para el pensamiento griego. Por ello la terminología mayormente utilizada para describir las relaciones entre ciudadanos no es la del *krátos* sino la de la *arkhé*. La *arkhé* designa al poder institucionalizado en la *pólis* y compartido de modo rotativo entre los ciudadanos y magistrados; es la *arkhé politiké* de Aristóteles en tanto ejercicio de la autoridad por turnos.

Mientras que la política, la regulación entre ciudadanos y la *arkhé* es la ciudad vista desde adentro; la guerra y su lenguaje del *krátos* es como afirma Vernant “la misma ciudad con su rostro vuelto hacia el exterior”. Agregaríamos nosotros que ese exterior no sólo son otras ciudades sino también la exterioridad interna de la propia ciudad, es decir, los esclavos, las mujeres y demás sujetos excluidos de la ciudadanía.

Es esta doble lógica la que caracteriza a la democracia ateniense. Su dinámica esta signada por los intentos de los sectores ricos en pos de excluir a los sectores pobres de la comunidad de ciudadanos, esto es, diferenciarlos jurídica y políticamente para poder someterlos a relaciones de explotación económica y coacción política. Durante el siglo V el *dêmos* pudo resistir exitosamente estos intentos. En el siglo IV, el pensamiento aristocrático buscará romper con esos mecanismos que salvaguardan a los ciudadanos tratando de asimilar a los pobres libres con los esclavos. Por eso aparece la posibilidad de que un grupo dentro de la ciudad, justamente aquél que tiene una *tekhné*, un saber, imponga su *krátos* sobre el resto del *dêmos*.

## **EL FIN DEL MUNDO ANTIGUO. ESTUDIOS SOBRE LA TRANSICIÓN**

Carlos García Mac Gaw (investigador)

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de La Plata

En este trabajo se revaloriza el concepto de Modo de Producción Tributario relegando al esclavismo como elemento central en el análisis de la transición entre el mundo antiguo y el feudalismo. Esto supone hacer hincapié en el papel del tributo y las políticas de la tierra en el paso del Imperio Romano a los reinos romano germánicos, cuidando especialmente las especificidades regionales.

La forma clásica en que se pensó la problemática transicional fue observando el paso del esclavismo al colonato. Esta teoría tradicional puede ser cuestionada desde diferentes perspectivas que cuestionan el alcance de las relaciones esclavistas, como la extensión geográfica de las áreas organizadas sobre la explotación de la *villa*, la persistencia de la pequeña propiedad campesina reconocida por la arqueología; así como a partir de la crítica de las posiciones de los autores que explicaban el dominio del esclavismo por el papel dominante ejercido por la renta esclavista en el total de los ingresos de la clase aristocrática. El papel dominante del tributo y de los botines de guerra y la existencia del colonato desde un período temprano apoyan dicha perspectiva crítica. Por otro lado se destaca que la producción esclavista y el proceso de circulación y distribución de sus bienes se encuentran determinados por el papel dominante que ejercen las relaciones tributarias en el Imperio Romano.

Se retoma la tesis de Ch. Wickham en su reciente libro *Framing the Middle Ages*, donde se sostiene que el colapso del sistema tributario centralizado abrió el paso a los estados organizados sobre las aristocracias militares ligadas a la tierra. Se analiza el papel del Estado romano especialmente como factor de integración político-económico a través del tributo. La organización de los reinos romano-germánicos implicó un movimiento centrífugo que colocó a escala local ciertas lógicas de cambio social que antes se analizaban desde el centro imperial.

El desmembramiento del Imperio Romano es paulatino, sufre procesos no uniformes, y los agentes que intervienen son diversos: no es una transición desde una singularidad a otra, sino desde una singularidad a una pluralidad. El aspecto central de este proceso es la forma de la ocupación de la tierra y la permanencia (o no) de las estructuras tributarias. Elementos que están ligados a partir de la teoría de Goffart. En esta transición África ocupa un lugar central, aunque en la historiografía pasará a ser marginal. Esto está ligado a su historia posterior ligada a su vinculación con el mundo islámico y a la división del Mediterráneo entre norte y sur.

Sin embargo, en el siglo V, el poder romano en occidente estaba ligado a la suerte de las provincias africanas. Su caída bajo los vándalos altera el balance del poder en el Mediterráneo. Se analiza brevemente la manera en que se organiza el reino vándalo y la “política de la tierra” que se aplica hasta la reconquista bizantina. Se critica la posición de Goffart y Durliat que no es aplicable al caso en estudio.

## **LA ROMA DE GREGORIO MAGNO: TOPOGRAFÍA ECLESIASTICA E HISTORIA CULTURAL ENTRE MONASTERIOS Y BIBLIOTECAS**

Hugo Zurutuza (investigador)

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario

La centralidad de Gregorio Magno en el pasaje del Tardoantico al Medioevo es fruto de una interpretación. Roma es el lugar de origen del pontífice, de su condición social, de su formación cultural, del primer cargo político, de la elección monástica.

La ciudad permanece en el curso de todo su pontificado como el centro al que dedicará una constante atención, asegurando tanto el aprovisionamiento como interviniendo en el asentamiento urbanístico, para definir, como relevante novedad edilicia, la nueva fisionomía de la Roma cristiana.

No se conoce la fecha precisa del abandono de la vida secular de Gregorio para ingresar al monasterio. Es sólo una hipótesis, pero bastante probable, que este acontecimiento se haya dado después de la muerte de su padre (c. 573). Esta hipótesis podría ser reforzada por la posibilidad que habría tenido de disponer de un patrimonio propio, evidenciada en la fundación de seis monasterios en sus posesiones en Sicilia - heredadas de su madre Silvia, terrateniente siciliana- y la transformación de la residencia paterna romana sobre el *clivus Scauri* en un monasterio dedicado a San Andrés, comunidad en la que entrará él mismo a formar parte.

La tardía biografía de Juan Diácono (s. IX) describe los retratos hechos ejecutar por Gregorio en el *atrium* del monasterio y nos ofrece algunos detalles sobre sus estructuras, que nos refieren a las de una típica *domus* aristocrática tardoantiga (1); de las que encontramos hoy vestigios en los muros de las tres capillas hechas construir por Cesare Baronio, ubicadas en el flanco de la iglesia de San Gregorio al Celio.

El conjunto arquitectónico al que pertenece el *atrium* pasó ciertamente de la propiedad privada al patrimonio eclesiástico; verificándose así la intervención de la aristocracia en el campo del evergetismo monumental cristiano en la Roma tardoantiga.

Esta información es especialmente interesante por cuanto define la ubicación del monasterio de San Andrés y su articulación con la contigua biblioteca del papa Agapito, que se ha interpretado con el propósito de probar la identidad familiar de Gregorio con el mencionado papa.

El dato se inscribe en la dúplice vertiente urbanístico-arquitectónica y cultural de la problemática. Una inscripción registrada en un curioso documento, el silloge de Einsiedeln de edad carolingia, relativa a la biblioteca de Agapito, permite la identificación de esta biblioteca con la del monasterio.

Destacamos que a lo largo del margen sud del *clivus Scauri* y paralelamente, pero un poco más abajo respecto de la basílica de los Santos Juan y Pablo, sobrevive todavía una estructura edilicia que nos interesa a los efectos del análisis: se trata de un enorme abside.

La identificación corriente y generalmente aceptada ve en esta “aula absidiada” la biblioteca fundada por el papa Agapito (535-536) y después incluida en el monasterio gregoriano del Celio.

Esta atribución debe ser analizada si se quisiese establecer la posición topográfica y la extensión de la *domus* de la familia de Gregorio Magno, que fue trasformada en espacio monástico.

Por ahora nos contentamos con dejar abierto los límites topográficos de la *domus* de Gregorio, que podría ocupar toda el área entre el *clivus Scauri* y la actual villa Celimontana e incluir por lo tanto el “aula absidiada”, el *atrium* y el *nymphaeum* que existían en el siglo IX, en el convento descrito por Juan Diácono. Si estos elementos formaron parte integrante del complejo habitativo tardoantiguo gregoriano, debieron probablemente ser absorbidos en la segunda mitad del siglo VI durante la trasformación monástica de la *domus* de Gregorio Magno.

Bastante útiles pueden ser entonces las fuente literarias en base a las cuales se pueden identificar los propietarios de los grandes complejos habitativos, por lo tanto se puede establecer con una cierta aproximación la posición topográfica de la *domus* de algún personaje históricamente notable. Por ejemplo, Gregorio Magno, un eclesiástico de alto rango social, miembro de la aristocracia senatorial y en particular de una rama de la *gens* Anicia, del que el edificio en cuestión habría pasado por donación familiar a la Iglesia de Roma.

Podemos concluir entonces que si bien la sociedad tardoantiga no es comprensible en sus varias manifestaciones sin el aporte de la topografía, los lugares y monumentos paganos y cristianos, a su vez, son inexplicables sin el contexto sociocultural que los ha producido.

#### Referencias

1) Iohannes Diaconus, *Vita Gregorii*, IV, 83, coll. 229-230.

## **LA FUNCIÓN EPISCOPAL EN LA ANTIGUEDAD TARDÍA: SU EVOLUCIÓN A LA LUZ DE LOS CASOS DE ITALIA SEPTENTRIONAL E HISPANIA**

Esteban Noce (becario - tesista)

Universidad de Buenos Aires – CONICET

Habiendo indagado en la dimensión política y social que subyace a la prédica episcopal de Cromacio de Aquileia (1), en el último año efectuado una serie de estudios comparativos con la finalidad de evaluar la adecuación de nuestras conclusiones. En este sentido, creemos que las aproximaciones diacrónicas nos ayudaran a apreciar más ajustadamente el grado tanto de originalidad como de adecuación a la tradición cristiana que revisten determinados aspectos -a nuestro juicio fundantes- del pensamiento y de la *praxis* del obispo aquileiense. Actualmente nos encontramos analizando una temática ineludible a tales fines: la evolución de la función episcopal en la segunda mitad del siglo IV a la luz de la comparación de los testimonios que al respecto nos han dejado algunos de los más representativos líderes eclesiásticos del Occidente tardoantiguo. Hasta aquí, hemos abordado en particular determinados pasajes del *In Matthaëum* de Hilario de Poitiers, de la extensa obra de Ambrosio de Milán y, por supuesto, del *corpus* cromaciano.

Si bien su labor episcopal no se desarrolla dentro del espacio norditálico, Hilario se presenta -a causa de la influencia que su obra habría de ejercer sobre la del aquileiense-

como un punto de referencia ineludible para cualquier análisis que intente vislumbrar el modo en que Cromacio asume o renueva los contenidos de la tradición. En cuanto a Ambrosio, es la trascendencia que su concepción del episcopado habría de adquirir en el espacio norditálico y la influencia que tal modelo ejercería sobre el obispo de Aquileia, lo que nos ha llevado a examinar una vez más su producción literaria. El objeto del presente trabajo es, entonces, transmitir los primeros resultados de tales aproximaciones.

*¿Quién es, pues, el servidor fiel y prudente que el Señor colocó al frente de su casa?* Este interrogante, que en el texto mateano (Mateo 24, 45-51) da comienzo a la parábola del mayordomo, brinda ocasión a Hilario de efectuar unas escuetas consideraciones en torno a la función episcopal. El siervo fiel y prudente puesto al frente de la casa -señala- designa a los obispos, *populi principibus*, a quienes Cristo ordena estar atentos en espera de su llegada y cuidar “los intereses y las necesidades del pueblo a ellos confiado”. Si éste -dice- “permanece atento a su palabra y obediente a sus preceptos, es decir si por medio de lo conveniente y lo verdadero de la doctrina fortalece lo débil, consolida lo roto, restaura lo corrupto y dispensa la palabra de la vida como alimento de eternidad para nutrir a su casa [...] alcanzará del Señor la gloria como administrador fiel y trabajador útil y será elevado sobre todos los bienes, es decir, será colocado en la gloria de Dios, porque no hay más allá de eso nada que sea mejor” (*In Matt. 27, 1*).

A partir de este fragmento hilariano, Peñamaría de Llanos a concluido que -al menos en los años iniciales de su episcopado, cuando el *In Matthaicum* fue redactado- el obispo de Potiers describe el oficio episcopal “como el de un siervo puesto al cuidado de los demás consiervos para que les reparta la palabra de la vida que es alimento de eternidad” (2). Tras su exilio, decretado en el concilio de Béziers del 356, su exégesis adquirirá tonos marcadamente polémicos, como se aprecia en *De Trinitate* o en *Liber contra Constantium*. En tal coyuntura, señala el propio autor, “el clima general [...] de pronto se ha tornado polémico y así el exegeta ha tenido que convertirse en abogado defensor” (3). Antes de esto, Hilario habría concebido el episcopado como una tarea primordialmente pastoral, concepción que bien se comprende a la luz de la distancia que a su juicio, como notara Rosen, debía mediar entre el poder político y el eclesiástico (4).

Muy diferente es el modo en que Ambrosio de Milán, en las décadas finales de la centuria, concibe la función episcopal. En su *De obitu Theodosii oratio* pretende Ambrosio -a decir de Sordi- no sólo honrar la memoria del recientemente fallecido emperador sino, fundamentalmente, exponer su propia concepción de las relaciones entre el poder temporal y el eclesiástico. Por un lado, el emperador deviene en su pensamiento vicario de Cristo y, por lo tanto, guardián del nuevo Imperio cristiano (5); por otro, puesto que su actuación podría no siempre servir del mejor modo al Imperio de Cristo, la *libertas dicendi* episcopal se presenta como elemento fundamental para garantizar el ejercicio por parte de los obispos de aquél control que sobre el príncipe había practicado el Senado en los primeros siglos del Imperio (6).

Como corolario de estas especulaciones, desde la óptica ambrosiana el obispo añade a su condición de líder espiritual claras prerrogativas sociales y políticas. Tal se aprecia, por ejemplo, en la epístola dirigida a Constancio en ocasión de la asunción de su episcopado, presumiblemente en Claterna. Tras la esperable recomendación de dispensar a sus fieles “el agua de Cristo” (*Ep. 36, 4*), le indica: “que tus sermones sean, por lo tanto, como agua que corre abundante, que sean puros y claros, para que con tu disertación moral infundas suavidad en los oídos del pueblo y con el encanto de tus palabras acaricies a la plebe, a fin de que se dirijan voluntariamente donde tú los conduces [*quo ducis*]” (*Ep. 36, 5*). En la concepción ambrosiana, se aprecia, el obispo deviene *dux*, líder del pueblo que, como indicara Lizzi, incluso mediante una conducta ficcional (7), puede -y debe- manipular a su auditorio a fin de que éste asuma como propia voluntad lo que en verdad se le impone.

Supervisor de la actuación imperial; conductor del pueblo. Junto a tales prerrogativas, podemos apreciar en la epístola antedicha, así como en la dirigida al novato obispo de Trento, Vigilio, la instigación ambrosiana a la asunción por parte de los líderes episcopales de determinadas funciones administrativas, tarea que, en cada comunidad urbana, había correspondido tradicionalmente asumir a los miembros del decurionato (8): la solución de problemas limítrofes, (*Ep. 36, 30*), la observancia del derecho de servidumbre en lugar del recurso a la coerción (*Ep. 36, 31*), la finalización de los matrimonios entre cristianos y paganos (*Ep. 62, 2*), el cumplimiento de las obligaciones económicas que se hubieran contraído (*Ep. 62, 3*), la responsabilidad del hospedaje (*Ep. 62, 6*).

El episcopado de Cromacio responde, indudablemente, al modelo ambrosiano. Tal alineamiento puede inferirse a partir del abordaje conjunto de sus *Sermones* y del *Tractatus in Matthaicum* -cuya finalidad sería, como sostuviéramos oportunamente (9), orientar la transformación de sus fieles, cristianos nominales, permeables a los contactos con las creencias y prácticas religiosas de signo pagano, judío y herético, en “verdaderos cristianos”. Por otra parte, la adopción del modelo episcopal ambrosiano -y el apartamiento de Hilario- se aprecian también en las reflexiones que el aquileiense efectúa específicamente en torno a la función episcopal. Cromacio alude con frecuencia al obispo como *oculus corporis*: el obispo “es el miembro más bello y precioso de todos [...] quien con una predicación clara de su fe y

de su doctrina, como un ojo, ilumina el cuerpo de la Iglesia” (Tr. XXXI, 2, 1). La igualdad hilariana entre el pastor y su rebaño se quiebra: mientras Hilario entendía ser un siervo al servicio de otros siervos, Cromacio coloca al obispo por sobre su grey. Del mismo modo, en el discurso cromaciano adquiere un sentido muy preciso aquello que Hilario denominaba “lo débil”, “lo roto”, “lo corrupto”. Los “males del mundo” son, en la prédica del aquileiense, sinónimo de judaísmo, de paganismo, de herejía, colectivos socio-religiosos que disputan al cristianismo niceno oficial la administración de las almas y los beneficios políticos y económicos que de ella pudiesen derivarse: “los pastores del rebaño -sostiene- son los obispos de las Iglesias, quienes cuidan los rebaños confiados a ellos por Cristo para que no sufran las acechanzas de los lobos” (S. XXXII, 4). Si el “ojo de la Iglesia” se muestra como *catholicus et fidelis doctor*, el pueblo que él ilumina permanecerá, por su ejemplo, *in lumine veritatis* (Tr. XXI, II, 1); por el contrario, si éste mostrara “una vida indecente” o “una doctrina pérfida e infiel”, debe ser expulsado, para que “no corra riesgo todo el cuerpo de la Iglesia” (Tr. LVI, 4). Y añade, dando historicidad a sus reflexiones, “esto sabemos que sucedió algunas veces” (Tr. LVI, 4). Similar extravío del rebaño -afirma- ocasionaron “hace algún tiempo los doctores de los judíos, pastores malvados e inútiles, quienes se arruinaron a sí y a las ovejas del Señor” (S. XXXII, 4). De este modo, influido por Ambrosio, en su concepción del obispo como *oculus corporis* así como en su afán por definir la identidad cristiana-nicena tanto de sus fieles como de los propios líderes episcopales, Cromacio se aparta del pensamiento hilariano. La dimensión político-social de su episcopado queda, así, nuevamente al descubierto.

Un proceso similar en la mutación de la función episcopal, debe notarse, parece corroborarse simultáneamente en otros espacios imperiales, entre ellos Hispania. Aún cuando esta sugerencia sea fruto de nuestras primeras aproximaciones a tal área, creemos que dicho desarrollo bien puede ilustrarse a partir de la comparación del pensamiento y *praxis* episcopal de autores como Osio de Córdoba y Paciano de Barcelona. En efecto, bien conocidas son, por un lado, las palabras que el primero dirige al emperador Constancio II en torno al 355, es decir, contemporáneamente a la redacción del *In Matthaëum* de Hilario: “no te entrometas en los asuntos de la Iglesia, ni nos mandes sobre cuestiones en que debes ser instruido por nosotros. Dios te dio a ti el Imperio; a nosotros nos confió la Iglesia [...] Luego, no nos es lícito a nosotros tener el imperio en la tierra, ni tú, emperador, tienes potestad en las cosas sagradas” (10). Como se aprecia, reencontramos aquí la voluntad hilariana de establecer una división tajante entre las funciones políticas y las eclesiásticas.

No obstante, en las décadas finales de la centuria, emergen en la obra de Paciano, obispo de Barcelona, algunas consideraciones que nos recuerdan las que por los mismos años vertían en sus escritos Ambrosio y Cromacio. En efecto, en su *Sermo de paenitentibus* pueden descubrirse ecos del llamado ambrosiano a la captación del público mediante el estilo suave y persuasivo: “ante el celo tierno y preocupado de mi obra y de acuerdo a la voluntad del Señor, crean que yo, hermano y obispo, lo he adoptado más por el amor que por el rigor, para llegar a vosotros por la amabilidad, no para oponerme con obstinación” (*Paen.* II, 1). Por otra parte, el afán disyuntivo exhibido por el obispo aquileiense reaparece con toda sus fuerzas en los escritos del barcelonés; su oposición a la herejía, principalmente al rigorismo novaciano, constituye la razón de ser del *Contra tractatus Nouatianorum* y de las dos epístolas suyas que se nos han conservado; la preocupación por el retorno al servicio de los ídolos y al pecado emergen reiteradamente en su *De baptismo*.

La herejía, el paganismo, el pecado, la identidad cristiana, la salvación y la muerte eterna, la responsabilidad episcopal en la administración de tales circunstancias ocupan un lugar destacado, como en Ambrosio y en Cromacio, en lo que de la obra de Paciano ha llegado hasta nosotros. Resultaría sin duda interesante analizar posibles contactos entre los personajes más destacados del ámbito norditálico e hispánico -Prudencio, Paulino, entre otros- a fin de determinar si la similar evolución que la función episcopal experimenta en ambos espacios es consecuencia de la interacción o, en cambio, obedece a coyunturas autónomas.

## Referencias

- 1) Una síntesis de nuestras conclusiones puede verse en “*Iudaei, gentiles y haeretici* en el discurso de Cromacio de Aquileia. Algunas observaciones en torno a su significado”, en *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 5, 2009. *Estado de las investigaciones 2008*, pp. 9-12. Disponible online: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/Estado%20Investigaciones%2008.pdf>.
- 2) PEÑAMARÍA DE LLANO, A., “Hilario de Poitiers: una fe episcopal en el siglo IV”, en *Estudios Eclesiásticos*, 51, 196, 1976, p. 229
- 3) ID., p. 237.
- 4) ROSEN, C., “Ilario di Poitiers e la relazione tra la Chiesa e lo Stato”, en BONAMENTE, G., NESTORI, A., *I cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata, Università degli Studi di Macerata, 1988
- 5) SORDI, M., “La concezione politica di Ambrogio”, en BONAMENTE, G., NESTORI, A., *I cristiani e l'Impero...*, op. cit., pp. 146
- 6) ID., p. 151.

7) LIZZI, R., *Vescovi e strutture ecclesistiche nella città tardoantica (l'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como, New Press, 1989, pp. 31-32.

8) ID., p. 31

9) Véase nota N° 1.

10) ATANASIO, *Historia Arianorum*, 44

## EL NICENISMO AMBROSIANO Y SU PROYECCIÓN EN LA HIMNODIA: ARTE MUSICAL Y CONTROL IDEOLÓGICO

Liliana Pégolo (investigadora)

Universidad de Buenos Aires

Esta comunicación no es más que una síntesis de una ponencia anterior, presentada en el marco de las IV Jornadas de “Diálogos culturales”, que se realizó en la Universidad de Humanidades de La Plata el día 12 de octubre del año 2009. Los objetivos que nos propusimos estuvieron orientados a demostrar que la incorporación del himno en la ceremonia litúrgica, por parte de Ambrosio de Milán, tuvo una primera intención de poner coto a las ambiciones arrianas Auxencio, obispo de *Durostorum*, quien residió por un tiempo en la corte de la emperatriz Justina, de tendencia filoarriana; de allí entonces la petición de Valentiniano II para que le fuera entregada la basílica, cosa a la que se opuso el obispo milanés, que demostró su condición pro-nicena desde el comienzo de su obispado.

Pero su intencionalidad pragmática no se redujo simplemente a impedir que se entregara la basílica a los arrianos con el fin de celebrar las Pascuas del 386, sino que la ocupación del lugar sagrado por parte de los fieles a instancias de Ambrosio; el discurso pronunciado durante el domingo de Ramos, en el que vituperó la figura de Auxencio, y la inclusión del canto himnódico a la manera de “escudo” de protección frente a los avances heréticos, forman parte de una misma estrategia política que desarrolló a fin de consolidar su poder episcopal y los principios de la doctrina nicena que lo sustentaba. Cabe recordar que uno de los ejes vertebradores del poder en la *civitas* tardoantigua estaba representado en la figura del obispo, verdadero continuador, o bien *par*, político e institucional de las aristocracias tardorromanas. (Se lo relaciona a Ambrosio con la *gens Aurelia* y, en consecuencia, con los *Symmachi*, aunque su familia era cristiana).

En relación con la toma de posición en defensa del nicenismo, Ambrosio había intervenido fuera de Milán, precisamente en Sirmio, para que fuera electo el obispo Anemio, un niceno convencido, en contra de Justina, la que habría organizado una rebelión en contra de Ambrosio, según se detalla con carácter hagiográfico en la *Vita Ambrosii* 11. Aquí mismo, en Sirmio, se produjo el encuentro con el emperador Graciano, en el 378, imprimiendo un nuevo ritmo a la política anti-herética del joven monarca. Precisamente se le atribuye a Ambrosio el edicto del 22 de abril del 380 (*Cod. Theod.* XVI 5,5.4) en el cual Graciano profundizó las sanciones imperiales contra los herejes. En esta misma línea se pueden contar las intervenciones de Ambrosio contra los arrianos en el marco del concilio de Aquileya, en el 381 y la oposición imperial a la persistencia del ara de la Victoria en el Senado y la conservación de ciertos privilegios por parte de los paganos, en el 382. Al respecto, en el 384 Símaco recibe otra negativa ante el emperador Valentiniano II.

Como se deduce del párrafo anterior, la lucha contra el arrianismo y el paganismo en retirada se mantuvo entre las mayores preocupaciones de Ambrosio; aun más cuando peligraba la pertenencia de la basílica milanesa que se le había restituido en el año 379. En las circunstancias señaladas más arriba, el obispo no dudó en inmiscuir a los fieles en su defensa, permaneciendo en vigilia, mientras se entonaban himnos para insuflarse ánimo. A esta tensa espera se sumó otro acontecimiento que terminó agravando las relaciones del obispo con el emperador: se trata de la “invención” de los cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio, convirtiendo a la basílica en un *locum sacrum* por hallarse en ella reliquias martiriales. Con este hecho, que tendrá un alcance popular por las celebraciones que se llevaron a cabo ante el hallazgo, Ambrosio lograba asociar la causa nicena a la intervención divina que “devolvía” para la comunidad a sus elegidos, convirtiéndolos en el vehículo de esperanza de las multitudes. La ciudad y el espacio eclesial “asimila a sus mártires”.

Entre las fuentes que atestiguan sobre estas acciones se encuentra las *Confesiones* de Agustín, quien en varios pasajes de su obra (IX.6.14, IX.7.15 y 16) da cuenta de la ocupación de la basílica Porciana y la importancia de la entonación de los himnos en medio de la celebración litúrgica, donde una “piadosa plebe permanecía en vigilia en la iglesia, preparada para morir con su obispo” (*Excubabat pia plebs in ecclesia, mori parata cum episcopo suo, servo tuo*). En cuanto a estos himnos, el de Hipona señala que se instituyó su canto junto a los salmos (*Tunc hymni et psalmi ut canerentur*) “según la costumbre de las partes orientales, para que el pueblo no se muriera por el tedio de la tristeza” (*secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret institutum est*).

La aclaración agustiniana de que la modalidad adoptada por Ambrosio era similar a lo acostumbrado en Oriente introduce otro cuestionamiento sobre las características del himno, en lo que respecta a su contenido, ritmo, musicalidad, etc. Ante la brevedad de esta comunicación no se abordarán las dificultades que atañen a este tema; pero sí puede afirmarse que el himno religioso como género entraña una antigüedad sumamente importante, hasta tal punto que se retrotrae al origen mismo de la expresión literaria. En cuanto al himno cristiano, este es el resultado de una síncretismo de tipos genéricos judaico-greorromanos que halló en diversos emisores la representación de registros diferentes (populares y literarios).

En el caso particular del himno ambrosiano, este fue tradicionalmente considerado como el primero que se cantó en Occidente, sindicándose al obispo milanés como su creador. Sin embargo pueden mencionarse antecedentes himnódicos en las producciones de Hilario de Poitiers y Mario Victorino, quienes adoptaron este género como medio de difusión del credo niceno. (Cabe recordar que Hilario, en su exilio oriental, fue testigo de cómo los arrianos utilizaban una himnología popular para transmitir su doctrina.) Ambrosio, por su parte, adoptó un metro ya popular desde la época de los Antoninos y lo dispuso en un tipo estrófico de cuatro versos, sumamente ensayado en la lírica horaciana.

La conjunción del isosilabismo métrico, las coincidencias vocálicas internas y finales, la abundancia de aliteraciones y las estructuras sintácticas simétricas y paralelas hizo pensar que Ambrosio había dejado de lado la métrica cuantitativa, propia de la lírica grecolatina, para sentar las bases de la poesía rimada; sin embargo el obispo milanés, formado en las escuelas de retórica conforme a su condición aristocrática, siguió fiel a los dictados literarios académicos. La novedad, en consecuencia, residió en establecer un molde fijo y rítmicamente severo, reglado sobre la repetición del número ocho, en cuanto a las sílabas del verso y la cantidad de estrofas que tienen los himnos. La asimilación de este número, que se corresponde con el de las esferas planetarias según el pitagorismo y el de las funciones tonales, las cuales se establecieron a partir de las especulaciones pitagóricas.

La adopción de esta estructura se adecuaba a cualquier receptor, cualquiera fuera su formación, por lo cual el mismo Ambrosio se asombraba de cómo rápidamente los fieles la repetían, generando composiciones similares. A esto debe agregarse que cada verso constituía una unidad semántica, lo que facilitaba la reproducción de expresiones doctrinarias de carácter paradigmático. Es por esta simbiosis de lo musical y lo semiótico que el himno ambrosiano se convirtió en patrimonio de la iglesia occidental porque a través de treinta y dos versos se construía una doxología que permitía establecer un control ideológico sobre la fe de la comunidad de fieles y sobre su condición moral, que debía resguardarse de las heterodoxias. (Se ejemplificarán los procedimientos ambrosianos en el *Hymnus 1, Aeternae rerum conditor*.)

## **ANTIAGUSTINIANOS DEL SIGLO V: IDENTIFICACIÓN, CARACTERIZACIÓN Y LITERATURA EPISTOLAR**

Estefanía Sottocorno (tesista)

Universidad Nacional de Tres de Febrero

La vida monástica de comienzos del siglo V es el contexto en que emerge una nueva posición dogmática, preocupada especialmente por esclarecer la función y los alcances del libre albedrío humano. Las exigencias cotidianas de la disciplina monástica ponen en primer plano la pregunta por el valor del esfuerzo y del mérito, luego de la refutación de las tesis pelagianas por parte de Agustín y la condena de las mismas en los concilios del 411 y del 418. De hecho, si la gracia divina es el único factor determinante en vistas a la salvación del alma, como quería Agustín, entonces todos los esfuerzos del hombre resultan inanes y su voluntad, impotente.

La doctrina agustiniana relativa a la gracia despierta inquietudes entre algunos integrantes de las comunidades monásticas de Marsella y Hadrumeto, que consideran que la delimitación entre *vasa honoris* y *vasa contumeliae* sería menos arbitraria si el libre albedrío cooperara en alguna medida con la gracia. Vemos surgir, así, la posición que sostiene que la voluntad del hombre no ha sido aniquilada por el pecado original, sino sólo debilitada, motivo por el cual necesita la concurrencia de la gracia para hacer efectivos sus designios. Ahora bien, para que la gracia pueda presentarse, la voluntad debe previamente poner de manifiesto su inclinación hacia el bien.

En la indagación de esta problemática, las cartas recogidas en el epistolario de Agustín aportan datos de gran interés. En efecto, la correspondencia mantenida entre Agustín y ciertos sujetos que se encuentran en las mencionadas comunidades del sur de Galia y el norte de África, entre los años 427 y 429 (1), evidencia la necesidad que tienen estos últimos de identificar, caracterizar y denunciar frente a Agustín esta nueva doctrina que cuestiona, precisamente, las posiciones agustinianas. De este modo, el obispo de Hipona aparece interpelado como autoridad capaz de pronunciarse sobre la materia en cuestión, pero también como responsable de unas afirmaciones que exigen, en todo caso, aclaraciones ulteriores.

El discurso de los correspondientes de Agustín pone de manifiesto la novedad del fenómeno, así como la preocupación de los actores históricos por acotarlo, en las dificultades y oscilaciones relativas a la caracterización y denominación del mismo. Y si para definir su especificidad doctrinal se lo remite al pelagianismo –aunque haciendo las salvedades del caso–, para asignarle un nombre adecuado sucede otro tanto.

Se trata, entonces, de una posición cercana a la de Pelagio y sus seguidores, pero que admite la incidencia del pecado original sobre el género humano y, por ende, la necesidad que éste tiene del auxilio divino. Así, tal posición puede ser referida mediante la alusión a Pelagio (*pelagianae pravitatis reliquiis*) (2), o al lugar de residencia de quienes la sostienen (*Multi ergo servorum Christi qui in Massiliensi urbi consistunt*) (3).

Recordamos aquí brevemente que el término ‘semipelagiano’, utilizado para designar a los monjes marseleses, surge a fines del siglo XVI. Con todo, la expresión ‘antiagustinianos’ nos ha parecido más adecuada, ya que el punto en cuestión es la soteriología de Agustín, sin que se registren adhesiones a la propuesta de Pelagio por parte de los sujetos implicados.

Por lo demás, el intercambio epistolar permite enfocar como objeto de estudio los rasgos propios de una tipología que, al menos en este caso, se presenta como funcional a la historia.

El género epistolar, probablemente tan antiguo como la escritura misma (4), es considerado como el más cercano a la oralidad y, por eso mismo, como transparente o espontáneo. Sin embargo, puesto que se trata de un *sermo absentium* (5), los correspondientes y las circunstancias de la producción textual se construyen siempre como figuras discursivas, como elementos ficcionales. Por otra parte, se trata de un género que adquiere rápidamente una expresión formular. Durante el período que nos ocupa, las cartas consignan los nombres del destinatario y el remitente en el encabezamiento, mientras que los saludos y deseos de salud se colocan al final.

Respecto de la oposición entre comunicación pública y privada, las cartas comportan cierta ambigüedad, ya que el hecho mismo de poner algo por escrito lo sustrae a la esfera del secreto. Debemos tener en cuenta, asimismo, que la lectura silenciosa no es una práctica frecuente en una sociedad donde la oralidad sigue siendo primordial, y que todavía Agustín se sorprende al observar a Ambrosio mientras lee, *vox autem et lingua quiescebant* (6). Los textos, entonces, pueden estar destinados a una lectura colectiva.

Las redes temporales y espaciales de circulación son un aspecto constitutivo del género epistolar, especialmente cuando las condiciones de comunicación son sensiblemente más precarias que las actuales. En este sentido, la correspondencia que mantienen Jerónimo y Agustín entre finales del siglo IV y comienzos del V (7) nos proporciona un ejemplo inmejorable del desvío que puede afectar a la comunicación epistolar.

En efecto, Agustín envía a Jerónimo dos veces una carta, que no llega a destino debido a una serie de fatalidades: el primero de los mensajeros es consagrado obispo y alcanzado por la muerte antes de poder cumplir con el encargo, mientras que el segundo renuncia a la tarea que le había sido encomendada por temor a los peligros del mar. Finalmente y luego de haber circulado por toda la península itálica, una copia de la carta llega a manos de Jerónimo, a través del diácono Sisinio, quien la ha encontrado en una isla del Adriático (8).

Por último, en estas cartas emerge otra problemática de la circulación, a saber, la autenticidad y los criterios de autenticación de los escritos. Así, Jerónimo –furioso porque Agustín cuestionaba sus traducciones de las Escrituras en aquella carta que todos habían leído, a excepción de su destinatario– pide a Agustín que le remita *exemplaria veriora* (9).

De hecho, la copia que le ha llegado parece omitir los datos del encabezamiento, puesto que Jerónimo deduce que el remitente es Agustín a partir del estilo, y que el destinatario es él mismo, a partir del contenido del texto. Aunque tratándose de Jerónimo, se podría pensar que el disgusto y la cólera le inspiran esta respuesta esquiva y lo llevan a denostar la obra misma de Agustín, a la que no sólo tilda de carente de interés, sino también de sospechosa de herejía (10).

## Referencias

- 1) Epístolas 214-216; 225, 226.
- 2) Ep. 225,7.
- 3) Ep. 226,2.
- 4) Bouvet, N. *La escritura epistolar*. Buenos Aires, Eudeba, 2006, p. 32
- 5) Hieron., Ep. 8.
- 6) Agustín, *Confesiones* VI, 3.
- 7) Se trata de las cartas 101-105, recogidas en el epistolario de Jerónimo.
- 8) Ep. 105, 1.
- 9) Ep. 102, 1.
- 10) Ep. 105, 5.

## MODERACIÓN Y VIOLENCIA EN LA EUROPA OCCIDENTAL DEL SIGLO VII. LOS JUDÍOS EN TIEMPOS DE GREGORIO MAGNO E ISIDORO DE SEVILLA

Rodrigo Laham Cohen (becario – tesista)  
Universidad de Buenos Aires - CONICET

El objetivo de esta breve presentación es iluminar la variabilidad presente en dos escenarios de la Europa Occidental del siglo VII: Italia e Hispania. Intentaremos demostrar que no sólo ambos espacios presentan distintas realidades en lo relativo a las interacciones entre judíos y cristianos sino también que, hacia el interior de cada región, puede observarse la yuxtaposición entre moderación y violencia, tanto a nivel de las comunidades de base, como en lo vinculado a las acciones emprendidas por los sectores de poder laicos y eclesiásticos.

Diversos son los recursos heurísticos a partir de los cuales es posible reconstruir el período: epístolas, sermones, tratados, cánones conciliares y leyes. En este marco, haremos especial hincapié en las miradas de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, dado que no sólo nos permitirán vislumbrar el tipo de interacción presente sino que también viabilizarán el acceso a las concepciones sobre los judíos portadas por dos hombres de Iglesia que dejaron profundas huellas en el pensamiento medieval posterior.

Comencemos –brevemente, dado que ya hemos trabajado en otras ocasiones sobre el tema– (1) por el obispo de Roma entre los años 590 y 604. En su caso, discurso y praxis frente al judaísmo como realidad abstracta y ante los judíos en tanto sujetos concretos, presentan diversas aristas. Frente a la religión judía, el *Consul Dei* no se apartó de la tradición literaria del *Aduerus Iudaeos* y recaló en la denigración de la imagen hebraica, utilizando epítetos de fuerte contenido peyorativo: incredulidad, perfidia, infidelidad, malicia. Los judíos, recuerda Gregorio a su feligresía a lo largo de las *Homiliae in Evangeliae* rechazaron el mensaje de Dios, se burlaron de Cristo e, incluso, gozaron con su muerte. La Sinagoga, abandonada, había sido dispersada por voluntad divina.

En segundo término, del *Registrum epistularum* se desprenden directivas que podríamos considerar moderadas. Son los judíos económicamente encumbrados y funcionales a la dinámica socioeconómica itálica, los principales beneficiados de las políticas gregorianas. En cuanto a grupos de menor peso económico –tales como colonos– el accionar gregoriano, si bien ya orientado a la conversión, conserva el gradualismo. Los judíos son incentivados a volcarse al cristianismo mediante la promesa de una rebaja en los *onera*. Si su conversión no es sentida, dice Gregorio explícitamente, al menos sus hijos ya serán formados en el marco del cristianismo. La moderación se encuentra, nuevamente, en la defensa de las sinagogas atacadas por algunos sectores del clero y de la población. Excepción a tales actitudes, se observa en los casos en los cuales Gregorio detecta un potencial perfil expansivo de la religión de Moisés. Ante la erección de un altar en honor a Elías por parte de un judío, Gregorio exige punición inmediata.

Ahora bien, más allá de las directivas gregorianas es necesario remarcar que el panorama vislumbrado tras las epístolas revela un contexto de interacción fluido entre las comunidades de base. Moderación y violencia coexisten: sinagogas tomadas; cristianos que parecen acercarse a la práctica del *shabat*, hombres de Iglesia que devuelven esclavos cristianos huidos a sus dueños judíos en abierta oposición a la normativa vigente y al mismo Gregorio.

Podemos afirmar, brevemente, que en el orbe gregoriano los judíos pueden existir, siempre y cuando permanezcan en una posición subordinada y no presenten una faceta expansiva.

Las circunstancias que debió enfrentar Isidoro de Sevilla fueron, eminentemente, diferentes (2). La conversión forzosa impulsada por Sisebuto en 615, abrirá un panorama de gran complejidad. Si bien muchos judíos emigraron de la península y otros permanecieron en el judaísmo, la gran mayoría aceptó, cuanto menos nominalmente, la conversión. Isidoro manifestará, tanto en las *Sententiae* como en la *Historia Gothorum*, reservas en torno a la conversión forzada en general y a la política de Sisebuto frente a los judíos en particular (3). En este sentido, se ubica en la misma posición expresada por Gregorio Magno en diversas epístolas que generaron, incluso, ecos posteriores.

Sin embargo, más allá del rechazo teórico a la actitud de la monarquía visigoda, el obispo sevillano, desde su praxis, apoyó la medida. Ello se observa con claridad en el IV Concilio de Toledo, presidido por Isidoro. El canon 57, si bien considera inapropiada la conversión forzada, sostiene que la acción emprendida por Sisebuto debe ser refrendada y sostenida (4). Esta postura, que, al decir de Orlandis, responde al realismo teologal medieval (5), podía ser confrontada con una ley del Código Teodosiano que habilitaba el retorno de los judíos a su religión matriz, si el pasaje al cristianismo se había dado de modo forzado (6). Pero Isidoro y el clero hispano no deseaban volver al estado de cosas previo. De hecho, otros cánones se orientaban a sostener la política sisebutiana: el canon 60 establecía la extirpación de los niños de padres judíos (o judaizantes según se interprete) para ser educados en el marco de familias o monasterios cristianos (7). Más grave y novedoso aún es lo estipulado por el canon 65, el cual consideraba que tanto *Iudaei aut hi qui ex Iudaeis sunt*

se encontraban imposibilitados de ejercer funciones públicas (8). La equiparación de judíos y neoconversos, establece una nueva realidad en la cual los cristianos nuevos se hallan limitados, sometidos a sospecha y, tratados, en definitiva, como judíos. La fórmula *Iudei seu baptizati, sive non extiterint baptizati*, presente en la *Lex Visigothorum* expresa la complejidad de la realidad visigoda (9). La gravedad de la situación radica en la estigmatización de una parte de la población, la cual, incluso adscribiendo a la fe mayoritaria, continúa siendo señalada. Tertuliano había sostenido que cristiano no se nacía, sino que se hacía; la legislación visigoda del siglo VII tiende a considerar lo opuesto para el caso hebreo: el carácter judío, adquirido en el nacimiento, parece tornarse indeleble.

Mas la labor de Isidoro no se limitará a la acción conciliar. Escribirá, en efecto, un tratado específicamente destinado a confrontar al judaísmo o, mejor dicho, a las continuidades de éste entre los neoconversos. El escenario es, por lo tanto, el de una masa de individuos nominalmente cristianos que continúan adscribiendo, inercialmente, a la praxis mosaica. La forzosa integración de un conjunto de individuos acostumbrados, más allá de la posible apertura, a determinadas prácticas como ser el *shabat*, la circuncisión y la celebración de las altas fiestas judías, implicó, paradójicamente la integración al cuerpo cristiano de un conjunto de “judaizantes”. La tonalidad del tratado isidoriano, nos remite – nuevamente – a la literatura *Aduersus Iudaeos* y se encuentra en línea con las tópicas referenciadas por Gregorio en las *Homiliae in Evangelia*. Ahora bien, Gregorio habla de los judíos en las homilías; pero habla poco de ellos. Lo suficiente, tal vez, para eliminar las tibias tensiones judaizantes que podían existir en la población cristiana. Isidoro, en cambio, es testigo de una realidad más conflictiva y dedica toda la obra a la temática. En este sentido, *De Fide catholica ex uetere et nouo testamento contra Iudaeos* intenta trazar contornos firmes a una realidad difusa.

Ahora bien, como observamos en la Italia gregoriana, la Península Ibérica también verá la continuidad de la interacción entre judíos y cristianos, a pesar del cúmulo de normas y cánones orientados a refrenarlas. Si bien la Sinagoga como institución ya no existe, se percibe claramente la pervivencia de determinadas prácticas e, incluso, tendencias judaizantes entre la población de cristianos viejos. Las situaciones locales serán, sin lugar a dudas, determinantes a la hora de percibir la aplicación efectiva de la normativa, tanto laica como eclesiástica. En esta línea la norma 12.3.10 de la *Lex Visigothorum* prohíbe a los cristianos aceptar regalos de los judíos. La ley se hace extensiva, incluso, al clero (10). Chindasvinto, aún más sorprendente, promulga una norma en la cual establece la pena de muerte, precedida por torturas, a aquellos cristianos que se circuncidaran (11). Por otra parte, una ordenanza de Recesvinto dictamina la excomunión, junto a la confiscación de un cuarto de sus propiedades, a cualquier cristiano que permitiera a los neoconversos continuar con prácticas mosaicas (12). Prácticas que, sin duda, continuaron, como muestra el canon 9 del XII concilio de Toledo que, hacia el 681, prohibía aún la celebración del *shabat*, la pascua judía, la diferenciación de comidas, etc.

La presencia judía, la continuidad de determinadas prácticas y la interacción, incluso en un contexto de violencia dimanada desde los centros de poder, continúa. Incluso en una fecha tan avanzada como el 681, un judío que habitaba en la Galia narbonense –bajo control visigodo– pudo hacer inscribir en la tumba de sus familiares la fórmula שלום על ישראל (Paz a Israel) (13).

Gregorio Magno jamás consideró, más allá de su política moderada, al judaísmo como un elemento positivo u aceptable. Sin embargo, las necesidades de la Península Itálica -dada la disgregación económica, la presencia longobarda y la extensión del cisma tricapitolino- tornaban a la religión de Moisés un asunto secundario. El mundo en el que creía vivir Isidoro era diferente. El sevillano era, por fuerza, más optimista. Recaredo había abjurado del arrianismo; Sisebuto había constituido, en su cosmovisión, un reino pio y fuerte en el cual la unidad se encontraba cerca; Suintila había expulsado a los bizantinos. El hombre de Sevilla vivía tiempos gloriosos mientras que el romano, en lo que Gregorovius llamó la oración fúnebre de la *ciudad eterna*, se preguntaba dónde estaban el pueblo y el senado (14). En esta sensación de unidad incipiente, tanto territorial como identitaria, Isidoro se encontró con una masa de neoconversos que continuaban, inercialmente, antiguas prácticas judías. La misión del *De fide* fue, precisamente, operar sobre esta realidad.

## Referencias

- 1) LAHAM COHEN, R., “Los judíos en las *Homiliae in Evangelia* de Gregorio Magno en el marco de la literatura *Aduersus Iudaeos*”, Actas de las IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”, Centro de Estudios Latinos, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, en prensa; “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; “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.
- 2) Por razones de economía de espacio, no es posible citar el cúmulo de bibliografía sobre Isidoro de Sevilla en particular y sobre los judíos en la Hispania visigoda en general. Baste esta breve e insuficiente lista sobre la temática: BRADBURY, S., “The Jews of Spain: C. 235 – 638” En KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, T. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; BLÁZQUEZ, J. M. “Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania Tardoantigua”, ROMERO, E. (Ed.), *Judaísmo hispano. Estudios en honor de José Luis Lacave Riaño*, Madrid, 2003; GONZÁLEZ SALINERO, R., “Los judíos en el reino visigodo de

época arriana: consideraciones sobre un largo debate”, ROMERO, E. (Ed.), *Judaísmo hispano, Op. Cit.; Ibid., Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. CSIC, Roma, 2000; COHEN, J., *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University Of California Press, California, 1999; SAIITA, B., *L'antisemitismo nella Spagna Visigotica*, “L'erma” di Bretchneider, Roma, 1995; GARCIA MORENO, L. A. *Los judíos de la España antigua: del primer encuentro al primer repudio*, Rialp, Madrid, 1993; ALBERT, B-S., “Isidore of Seville: His attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law”, *The Jewish Quarterly Review*, 1990; ORLANDIS, J., “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España”, En AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980; GIL, J., “Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII”, *Hispania Sacra*, 1977; BACHRACH, B., “A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711”, *The American Historical Review*, 1973.

3) Isidoro, *Historia Gothorum*, 60; *Sententiae*, II, 2, 4

4) Tomado de LINDER, A., (Ed. Y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Wayne State University Press, Detroit, 1997, p. 486

5) ORLANDIS, J., “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España”, *Op. Cit.*, p. 163. Tal lectura de Orlandis encontró firme oposición en el congreso donde presentó la comunicación en las objeciones de Blumenkranz y Fumagalli.

6) C.Th. 16.8.23

7) Tomado de LINDER, A., (Ed. Y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages, Op. Cit.*, p. 488.

8) *Ibid.*, 491.

9) LV. 12.2.10

10) LV. 12.3.24 y 25

11) LV. 12.2.6

12) LV. 12.2.15.

13) NOY, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe. Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p.263 ff. (= CIJ 679)

14) Gregorio, *Homiliae in Ezechielem*, II, VI.

## ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA CABALGATA NOCTURNA CON DIANA SEGÚN REGINO DE PRUM Y BURCHARD DE WORMS

Andrea Vanina Neyra (becaria – tesista)

CONICET

La descripción de la cabalgata nocturna con Diana en el *Decretum* de Burchard de Worms resulta fundamental para comprender su visión de las supersticiones, puesto que los pocos pasajes en los que se refiere a la figura de la diosa pagana en su *Liber XIX -o Corrector sive medicus-*, así como en el *Liber X o De incantatoribus et auguribus*, permiten reconocer –a través de la penitencia que recibe quien confiese ser adepto a esta creencia y del discurso del obispo- cómo considera en términos generales las supersticiones que el cristianismo intentaba desprestigiar y erradicar. Del análisis se desprende que, si bien la Iglesia cristiana emprendió una lucha denodada contra las creencias y prácticas que se alejaban de la ortodoxia, durante la alta Edad Media éstas no eran consideradas como efectivas y reales, sino como ilusiones demoníacas y manifestaciones de la incredulidad de la población, que caracterizamos como superficialmente cristianizada.

La figura de Diana, la diosa romana de la caza, la fertilidad y la luna, virgen y protectora de la naturaleza, rodeada de animales, aquí nos interesa en dos pasajes de la colección canónica *Decretum* que describen la creencia en la diosa. Pero éstos retoman el capítulo 364 del *Liber secundus* del *Libris duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* de Regino (840/2-915) (1), quien fue abad del monasterio de Prüm desde 892 (2). No obstante, aunque Burchard nunca menciona en sus *inscripciones* a Regino, sino que se remite al capítulo 1 del Concilio de Ancira del año 314 (3), ambos textos son prácticamente idénticos: la única variación notable es que el obispo de Worms agrega el nombre de Herodíades junto con el de Diana y culmina afirmando que quien cae en esta incredulidad es incluso inferior al pagano por la duda que esto implica en su fidelidad hacia el cristianismo (4).

El *Liber X* del *Decretum* trata acerca de diversos tipos de encantadores, adivinos e ilusiones del diablo. Tal como en los otros libros, se describen situaciones o fenómenos sobre los que deben estar informados los obispos para poder detectarlos y actuar en consecuencia; la misma introducción al capítulo 1 –también agregada por Burchard- así lo indica: *Ut episcopi de parochiis suis sortilegos et maleficos expellant* (5). Tanto en este texto, como en el de Regino, se describe la cabalgata nocturna de las seguidoras de Diana: ambos religiosos se muestran preocupados no tanto por la desviación con respecto a la fe por parte de estas mujeres –solamente el género femenino es indicado-, sino porque incitan a otros a caer en la misma falsa opinión, que provoca un regreso al error pagano de modo que se convierten en cautivos de Satán. Citamos a Regino:

*Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae,*

*credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad ejus servitium evocari. Sed utinam hae solae in perfidia sua perissent, et non multos secum in infidelitatis interitum pertraxissent. Nam innumera multitudo, hac falsa opinione decepta, haec vera esse credit, et credendo a recta fide deviat; et in errorem paganorum revolvitur, cum aliquid divinitatis aut numinis extra unum Deum esse arbitratur. (6)*

Ahora bien, el pasaje que se encuentra en el capítulo 5 del *Corrector* (7) contiene algunas diferencias de forma y contenido –si bien la base es la misma– que pueden explicarse porque forma parte del cuestionario penitencial; el interrogatorio para el penitente define el modo de presentación de las creencias, prácticas y acciones que se pretende eliminar a partir de una pregunta formulada en segunda persona y la mención de la penitencia tasada correspondiente. La Diana de Burchard no debe su inclusión en el penitencial únicamente al respeto hacia la tradición –puesto que el redactor de la colección introduce elementos nuevos, como la mención de Herodíades. Sostenemos que, dados los elementos regionales e innovadores registrados en la fuente y su objetivo práctico, muchos de ellos deben haber llegado a oídos del obispo en tanto expresiones contemporáneas de la religiosidad (8).

Ahora bien, algunas divergencias textuales revelan cómo estos pasajes se dirigían a distintos públicos. El texto de Regino incluido en el *Liber X* del *Decretum* comienza con una exhortación a los religiosos con el fin de eliminar las denominadas artes maléficas de sus parroquias. Se manifiesta el repudio ante la estupidez y tontería de quienes opinan que tal suceso realmente existe y se resalta su infidelidad. Sumamente interesante resulta la utilización casi indiscriminada e intercambiable de términos como herejía, infidelidad, incredulidad y paganismo, con la silueta del demonio siempre jugando su papel en el fondo.

Por otro lado, el *Liber XIX* interpela directamente al pecador con *Credidisti aut particeps fuisti illius incredulitatis...* (9). Aquí no se habla de infidelidad, sino de incredulidad y enfermedad, quizás porque serían conceptos que podrían llegar a los penitentes de una manera más cruda y directa. A la vez, no se menciona a Herodíades, se cita la autoridad bíblica con el fin de resaltar la condición de ilusión de la cabalgata (10) y se emite una penitencia para quienes cayeran en tales vanidades (11).

En consecuencia, el abad Regino de Prüm como el obispo de Worms no sólo son parte de la tradición que consideraba las supersticiones como quimeras, sino que también al desprestigiarlas cumplían con la misión de combatirlas “... en un frente doble: prohibiéndolas a los fieles en cuanto residuo de las viejas religiones ‘demoníacas’ y... desacreditándolas en cuanto fruto de ilusiones, de fantasías” (12). Como corolario, las penitencias que les corresponden en el *Corrector* no suelen ser demasiado penosas: en este caso en particular, la penitencia es de dos años, es decir, que sería una penitencia intermedia –probablemente debido al abandono de la recta fe bajo las influencias de Satán y a la posibilidad de arrastrar a otros por el mismo camino. El esfuerzo por efectivizar y ampliar el radio de influencia de la Iglesia cristiana, así como la lucha contra las supersticiones en un contexto de cristianización superficial se manifiesta en los siglos altomedievales con la desacreditación de las mismas, que se hace evidente en los pasajes analizados a partir del uso de términos tales como “enfermedad”, “peste”, “mujeres perversas”, “incredulidad” y con el tratamiento dado a los fieles “subvertidos” que responden a los llamados de la diosa pagana Diana. Así: *Quis vero tam stultus et hebes sit, qui haec omnia quae in solo spiritu fiunt, etiam in corpore accidere arbitretur?* (13): no sólo los califica como tontos, sino que les recuerda la irrealidad, la fantasía de sus supuestas experiencias.

## Referencias

- 1) HOFFMANN, Harmut und POKORNY, Rudolf. *Das Decret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen*. München, Monumenta Germaiae Historica, 1991, p. 215.
- 2) SOMERVILLE, Robert and BRASINGTON, Bruce C. *Prefaces to Canon Law books in Latin Christianity. Selected translations, 500-1245*. U. S. A.: Yale University Press, 1998, p. 69.
- 3) El concilio de Ancira de 314 no menciona en ninguno de sus cánones la cabalgata nocturna con Diana. HEFELE, Charles Joseph. *Histoire des conciles*. Tome I, Première partie. Paris, Letouzey et Ané Éditeurs, 1907, pp. 298-326. El texto del *Canon Episcopi* citado por Regino de Prüm y luego retomado por Burchard de Worms parece originarse recién en el siglo IX.
- 4) “*Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius aut in deterius immutari, aut transformari in aliam speciem, vel similitudinem, nisi ab ipso Creatore qui omnia fecit et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est et pagano deterior.*” BURCHARD von WORMS. *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge, Migne Editorem, 1880, 833A/B
- 5) BURCHARD von WORMS. *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge, Migne Editorem, 1880, 831 C
- 6) REGINO DE PRÜM. *Libris duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge, Migne Editorem, 1880, 352B/C. BURCHARD von WORMS. *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge, Migne Editorem, 1880, 963C/964A/B.

- 7) El capítulo 5, que fue copiado de Regino, aunque notoriamente extendido, es uno de los pocos – específicamente cuatro- del *Corrector* que no tienen atribución a ningún canon conciliar ni a ninguna obra autoritativa. HOFFMANN, Harmut und POKORNY, Rudolf. *Das Decret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen*. München, Monumenta Germaniae Historica, 1991, p. 233.
- 8) En NEYRA, Andrea Vanina, *Los penitenciales como fuentes históricas: un debate vigente*, Actas del 2do. Congreso Regional de Historia e Historiografía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2007, hemos entrado en detalle en la polémica que giró en torno al grado en que este tipo de documento puede resultar de utilidad para conocer la existencia concreta de los fenómenos que describen y que contó con la participación de investigadores destacados como Aron Gurevich y Dieter Harmening.
- 9) BURCHARD von WORMS. *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge, Migne Editorem, 1880, 963C.
- 10) Burchard cita ciertas situaciones vividas por el profeta Ezequiel, Juan el Apóstol y Pablo, que le sirven de apoyo a su descalificación. BURCHARD von WORMS. *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge, Migne Editorem, 1880, 833A, 964A
- 11) Con la idea de *vanidad* se hace referencia a lo engañoso y superficial MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires, Miño y Dávila, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, p. 722.
- 12) CARDINI, Franco. *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*. Barcelona: Península, 1999 (1979), p. 31
- 13) BURCHARD von WORMS. *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge, Migne Editorem, 1880, 832D/833A.

## "REVOLUTIO SIGNORUM: EL TRABAJO DE LA JERARQUÍA ECLESIASTICA VISIGODA SOBRE LOS SIGNOS"

Eleonora dell'Elicine (investigadora)

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de General Sarmiento

Las acciones desplegadas por la iglesia en torno a los signos pueden condensarse en tres sintagmas: la iglesia *regulaba*- es decir, establecía selecciones en la producción signica, sancionaba-; la iglesia *vigilaba*- en otras palabras, controlaba los significados que portaban los significantes seleccionados-; y, sobre todo, la iglesia *garantizaba* la consistencia, la verdad, de esas relaciones últimas que mantenían ligados los signos con las cosas, es decir, que conservaban encajado al mundo. Como podemos advertir, esas son *funciones* y no *estados*, constituyen acciones mediante las cuales los pastores legitimaban sus privilegios y los lugares que ocupaban en la grey del Señor.

En este sentido, consideramos que en el campo semiótico la iglesia visigoda llevó a cabo una "revolución" en el sentido antiguo, astronómico, de la palabra; porque esta labor fue pensada como un *regreso* a los vínculos prístinos que mantenían unidas los signos con las cosas. Si bien después del pecado original y del ocultamiento de la faz divina los signos nunca iban a ser transparentes; la iglesia intentaba *ofrecer* un trabajo, un esfuerzo por restaurar los lazos en su máxima pureza posible. Asimismo, a nuestros ojos esta tarea constituyó una "revolución" en el sentido moderno dado que modificó, alteró de forma profunda y radical los modos cómo el orden signico se venía tejiendo hasta el momento, instituyó algo nuevo.

Pensado en clave religiosa, este conjunto de acciones guardaba un sentido triple: por un lado, *facilitaba al rebaño el camino a la salvación*, si bien nunca lo garantizaba del todo porque ese juicio no le competía. Por otro, ofrecía a la divinidad un *trabajo de pastores*, una labor propia que los mostraba dignos ante Dios de la responsabilidad que habían asumido con sus cargos. Por último, lo ingente del trabajo con los signos ayudaba al rebaño y sus pastores *como conjunto* a colocarse como el verdadero pueblo elegido, el último de la alianza, el último de la Historia humana.

## ALGO MÁS ACERCA DE LAS MALAS COSTUMBRES

Paola Miceli (becaria – tesista)

Universidad de Buenos Aires

El vocablo *consuetudines* posee un papel significativo en la tesis de la revolución feudal. Los historiadores mutacionistas señalan que la aparición de la palabra es una marca clara de la apropiación por parte de los señores feudales de una serie de derechos de naturaleza pública. En el origen, dicen, el vocablo poseía un sentido eminentemente «público» designando el impuesto, las obligaciones que se denominaban exacciones, y, a partir del año mil, en el marco de aparición del señorío banal, la palabra *consuetudines*, reemplaza a *exacciones* pasando a designar los derechos de origen público que el señor

ejerce a título privado. En este marco, algunos autores como Duby y Poumarède han considerado que la adopción unánime del vocablo mostraría que después del año mil los poderes no se fundarían más sobre una delegación expresa de la soberanía, sino sobre el hábito y el testimonio de la memoria colectiva.

Varias han sido las críticas que esta interpretación ha recibido. Las más contundentes, como la de D. Barthelemy y F. Roumy, apuntaban a mostrar que ni la propia palabra *consuetudines* ni la práctica de estos usos eran nuevas: la *consuetudinaria functio* (exacción de usos) aparecía constantemente mencionada en época merovingia y que el reemplazo de *exactio* por *consuetudo* no era una novedad del XI ligada a la aparición del señorío banal, sino que ya estaba presente en Código Teodosiano.

Ahora bien, ninguna de las críticas ha indagado en los ribetes dogmáticos que la expresión *mala consuetudo* posee, asumiendo, como lo hacen los historiadores mutacionistas, que la expresión “malos usos” o “malas costumbres” remiten a la idea de costumbres injustas. Cuando un monasterio, un rey o un señor laico otorgaba buenas costumbres en contra de los “malos usos” se supone, o bien (en versión mutacionista) que esos malos usos remitían a la apropiación privada violenta de los derechos banales, generalmente injustos y excesivos para los campesinos; o bien (desde la perspectiva crítica) que esos malos usos eran calificados como injustos con el fin de reafirmar el lugar soberano de quien estaba otorgándolos y consolidar así su dominación. Nadie duda que la calificación como malo remite a injusto.

Nos proponemos en esta presentación entonces, cruzar esta idea de *malae consuetudines* con ciertas elaboraciones cristianas en donde la costumbre, para tener valor como tal, debe ser conforme a razón. Desde ese lugar “malas costumbres” no remitiría necesariamente a una costumbre injusta en sentido estrictamente social, sino a una costumbre irracional por derecho.

## **ESTUDIO COMPARADO DE LA CONQUISTA ÁRABE Y LA (RE) CONQUISTA CRISTIANA DE LA PENÍNSULA IBÉRICA: FORMAS DE ORDENAMIENTO DEL TERRITORIO Y SUS HABITANTES**

María de la Paz Estevez (becaria – tesista)

Universidad de Buenos Aires

La historiografía dedicada al estudio de la historia ibérica medieval persistió durante largo tiempo en el uso del término *convivencia* para aludir a una supuesta situación, propia de la Península Ibérica tanto bajo dominio musulmán como cristiano, que se caracterizaría por una romántica “coexistencia pacífica” entre las comunidades religiosas de musulmanes, cristianos y judíos (1). Uno de los argumentos de esta propuesta hacía hincapié en las características “amistosas” que testimoniaban los pactos firmados entre musulmanes y cristianos. Se suponía a los musulmanes como ejemplo de invasores que establecían buenas relaciones con sus dominados a partir de una serie de tratados basados en una legislación respetuosa de las minorías monoteístas; bases que en un segundo momento los reyes cristianos habrían heredado y/o copiado (2).

Es indiscutible que cristianos, judíos y musulmanes compartieron el territorio andalucí, especialmente en zonas de frontera. Pero considerar que las relaciones entre estas poblaciones habrían sido pacíficas la mayor parte del tiempo es algo difícil de comprobar. Además, deberíamos recordar que la coexistencia de las distintas comunidades descansaba sobre conjuntos legales que establecían una clara segregación entre unos y otros. Por ello, nos parece necesario volver a analizar el uso dado al término *convivencia* para reevaluar su validez como herramienta de estudio (3). Para ello nos propusimos estudiar de manera comparativa una serie de pactos y fueros entre los siglos VIII y XIII. El análisis de aquellas cláusulas que mencionaban al trato dispensado a minorías nos facultó para determinar los límites de esa supuesta *convivencia* y el alcance de la adopción de ideas por parte de los cristianos.

### **Conquista y (re) conquista: sus bases legales**

La conquista musulmana de la Península Ibérica en el siglo VIII fue posible gracias a una estrategia que combinó tanto el ataque militar como la alianza con grupos nativos. Un ejemplo de esto último lo testimonia el pacto firmado entre el jefe del ejército invasor Abd al Aziz Musa ibn Nusair y Teodomiro, autoridad peninsular de la región de Murcia, en el siglo VIII. El documento del pacto original no ha llegado hasta hoy, pero se alude a él en las obras de al Udri (4) (XI), al Dabbi (5) (XII- XIII), y al Himyari (6) (XIV). El tratado dispone que a Teodomiro y a su gente se le conceda el “pacto de Alá” y la “protección de Alá y su profeta”, lo que convierte al pacto en un tratado de tipo *ahd* o *sulh*, es decir un convenio firmado con una población que capituló, y que por lo tanto preserva una serie de derechos. Entre estos se menciona que: a Teodomiro no se le impondrá a nadie por sobre él; no se rebajará la condición de sus compañeros; no se tomarán cautivos ni a ellos, ni sus mujeres e hijos; no se

quemarán iglesias ni se forzarán a los habitantes en lo que respecta a su religión; y se establece la paz sobre siete ciudades (7) A cambio, la población debe cumplir con el pago de ciertos impuestos (8).

Para comprender la funcionalidad de este tipo de pactos hay que tener presente el medio en el cual se produce, y particularmente las posibilidades de los recién llegados de implantar eficazmente su autoridad. Si recordamos que los grupos provenientes del norte de África eran poco numerosos, y que no se instalaban a largo plazo dada la necesidad de proseguir el avance militar, entendemos que esta clase de convenios les eran un reaseguro para tener controlada la retaguardia. Esta situación fue interpretada por gran parte de la historiografía como un mero trastocamiento de poderes políticos que no habría llegado a dar pie a un cambio cualitativo en las condiciones de vida de los habitantes. Se traía a colación que en los pactos encontraba lugar una especial legislación religiosa seguida por los musulmanes que obligaba a proteger a los *dimmiés* (cristianos y judíos). Sin embargo, esa misma legislación establecía un recorte de derechos para los no musulmanes, lo que ubicaba a estas poblaciones en un lugar que puede asimilarse a ciudadanos de segunda clase. Entre las limitaciones que imponía encontramos restricciones a la libertad individual como la obligación de usar determinadas vestimentas identificadoras o la prohibición de usar las mismas monturas que los musulmanes; restricciones económicas como prohibiciones para ejercer determinados oficios y profesiones; restricciones cívicas como la prohibición para acceder a determinados cargos administrativos, políticos y militares; y restricciones sociales referentes al estatuto de las personas.

Lo que nos parece un elemento importante de resaltar es que el lenguaje del tratado y la legislación de la *dimma* ponen el acento en la cuestión religiosa, que será la herramienta usada para segregar a determinados grupos. En este sentido, no estamos ante una sociedad que integre a otros colectivos, sino que por su religión estos grupos están fuera de la comunidad musulmana, la *umma*, y se encuentran vinculados a ella mediante un lazo de dependencia y sumisión que los convierte en clientes, o *mawali*. La *convivencia* entonces aparece como una coexistencia marcada por una segregación y discriminación de base legal y religiosa.

Si comparamos esta legislación con los pactos que construían los que se conoce como régimen de *parias* y con los *fueros* cristianos sobresalen un número importante de elementos contrastantes. Desde el momento en que los reyes del norte cristiano lograron aventurarse con éxito sobre el sur las relaciones con los reinos musulmanes tomaron la forma de una constante expoliación. Cuando los reinos musulmanes aceptaban tributar periódicamente a los cristianos y así comprar la paz surgía lo que se conoce como régimen de *parias*. Una primera diferencia salta a la vista entre estos contratos y los pactos de capitulación firmados entre musulmanes y cristianos vencidos: en las *parias* no aparecen cuestiones vinculadas a la religión o cláusulas cuyos orígenes estén en las Escrituras. Su carácter era netamente político y militar, y mucho más provisional. Por otra parte, muchos cronistas cristianos de la época asimilan la situación de las *parias* al vasallaje y a los príncipes musulmanes a la de tributarios feudales (9). Tampoco en los *fueros* hay menciones a justificativos religiosos. El ejercicio del poder real se realizaba en base a preceptos que no necesariamente tenían raíces cristianas. Eran, en primer término, instrumentos pensados para la anexión de una región y su ordenamiento, no principios políticos con proyección a futuro.

Si tomamos como ejemplo *cartas* y *fueros* otorgados a Toledo a partir de 1085, observamos que Alfonso VI autoriza a la población mozárabe a regirse por el *Fuero Juzgo* (10), y reconoce una jurisdicción propia a francos, mozárabes y castellanos. Sin embargo, establece que en las *caloñas* deben observarse las disposiciones de los castellanos (11). Esto es una diferencia importante: mientras los *dimmiés* bajo el Islam deben tributar dos impuestos especiales que hacen referencia a su condición religiosa, en este *fuero* se equipara la situación de los pobladores de acuerdo a las disposiciones castellanos, en las cuales difícilmente encontremos herencias de la legislación musulmana. Esta medida también implica que las promesas de respeto a bienes y costumbres del tiempo previo a la conquista pueden ser evadidas sin temor a incurrir en una grave falta religiosa. Por otra parte, los nuevos tributos toman la forma de reclamos de carácter señorial, con todo lo que ello implica para la libertad jurídica de los individuos. Otra de las cláusulas permite equiparar a la nobleza local mozárabe con la castellana al abrir la posibilidad de convertirse en *miles* a quienes tuvieran un caballo apto para la guerra (12), es decir que la estratificación social ya no estaba determinada solo por una adscripción étnica y religiosa sino también por la capacidad económica y la posibilidad de inserción en la clase dominante. Esto último puede ser visto como una práctica feudalizante, que promovía la integración de algunos sujetos que de ahora en más actuarían de acuerdo a las reglas de carácter feudal.

Esta serie de cambios nos lleva a ver en el largo plazo una intención hacia la unificación de la población. El afán de asimilación a las pautas feudales de corte europeo se hace notorio también cuando se nombra a los "cristianos" de forma general, diluyendo en el grupo a los mozárabes (13). La implantación de una legislación común en el ámbito económico para todos los habitantes de Toledo implica una serie de consecuencias para los

mismos: las nuevas pautas económicas posibilitaron que las formas feudales encontraran el campo abierto para su avance. Esto, sumado a la llegada de nuevos pobladores cristianos, afectaba las condiciones de asentamiento de los grupos ya instalados. Como señala Josep Torró (14) la expansión tomó la forma de un proceso de sustitución total o parcial de la población anterior, lo cual indica una diferencia fundamental con la situación vivida bajo los reinos musulmanes.

A partir de este estudio preliminar: ¿estamos en condiciones de afirmar que los cristianos copiaron la legislación musulmana? ¿O, por el contrario, las normas que ordenan su espacio asimilan características propias del sistema feudal europeo? Si tenemos presente que a partir de la conquista cristiana da comienzo un proceso que finalizará dando lugar a una sociedad manifiestamente católica, feudal y que busca establecer relaciones estrechas con sus pares allende los Pirineos, antes de pensar en una supuesta herencia de costumbres musulmanas, deberíamos considerar en una adaptación de pautas europeas.

## Conclusiones

Nos parece muy difícil establecer una línea de continuidad entre los pactos y la *dimma* practicados por los musulmanes y los *fueros* cristianos. Aquellos comportamientos que suelen interpretarse como imitaciones, y que derivarían en actitudes tolerantes y en una supuesta *convivencia*, suelen ser fragmentarios. En segundo lugar, creemos que es más fructífero observar las posibles relaciones y herencias europeas en la península. Esto, además, acerca a la región al ámbito europeo y previene respecto a lecturas que suelen sobredimensionar la supuesta “particularidad” ibérica. En tercer lugar, los contrastes entre los conjuntos legales musulmanes y cristianos son testigos no sólo de distintas herencias y elaboraciones jurídicas, sino que además responden a las necesidades de dos formaciones sociales de distinta naturaleza. No serán iguales los requerimientos de un poder que se instala sobre una base tributaria y que necesita de una población que goce de un cierto grado de libertad, que una monarquía feudal que cataloga a sus súbditos y al territorio de acuerdo a un imbricado sistema en el cual los grados de libertad son variados y distintos.

Quizá, si algo tienen en común ambos conjuntos legales, es que muestran que las relaciones entre las comunidades religiosas nunca se establecieron en pie de igualdad, sino marcando una neta superioridad de unos sobre otros. El desafío es observar, por medio de qué lenguaje se explicitaba esa desigualdad, así como las razones que expliquen por qué los reinos musulmanes podían consentir la existencia de minorías no musulmanas, mientras que los reinos cristianos necesitaron unificar criterios religiosos, materiales, políticos, etc. Esto último abre la posibilidad a futuro de estudiar la dinámica de expansión de ambos sistemas y los requerimientos básicos e indispensables para su reproducción.

## Referencias

- 1) Los orígenes de esta hipótesis pueden rastrearse en la influyente obra de Américo Castro, especialmente: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Losada, Buenos Aires, 1948.
- 2) Véase MAÍLLO SALGADO F., “La guerra santa según el derecho maliki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medioevo hispano”, *Studia Historica*, Vol.1 nº 2, 1983, pp. 29-66.
- 3) SOIFER M., “Beyond *convivencia*: critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, Vol. 1, 2009, pp. 19- 35.
- 4) AL UDRI, *Al masalik ila yamia al mamalik*, en HUICI MIRANDA A., *Historia musulmana de Valencia*, T. I, Anubar, Valencia, 1970.
- 5) AL DABBI, *Bugiat al multamis fi tarij rayal ahl al Andalus*, en CONDE J.A., *Historia de la dominación de los árabes en España*, Marín y cia., Madrid, 1874.
- 6) LEVY PROVENÇAL E., *La peninsule ibérique au Moyen Age d’après le Kitab al Rawd al Mitar d’Ibn Abd al Munim al Himyari*, Fund. de Goeje, Leiden, 1938.
- 7) AL UDRI., *Al masalik ila yamia al mamalik*: “Este es el escrito de Abd al Aziz ibn Musa para Tudmir (...) que se ha sometido a la paz, que tengan el pacto de Allah y su confirmación (...) no se le impondrá a nadie sobre él, ni se rebajará a nadie de sus compañeros para mal, que no serán cautivados y que no se separará entre ellos y sus mujeres y sus hijos; que no se quemarán sus iglesias y que no se les forzarán en su religión, y que su paz es sobre siete ciudades: aureola, Mula, Lorca, Balantala, Locant, Iyih y Elche...”, p. 85.
- 8) AL UDRI., *Al masalik ila yamia al mamalik*: “Este es el escrito de Abd al Aziz ibn Musa para Tudmir (...) que se ha sometido a la paz, que tengan el pacto de Allah y su confirmación (...) no se le impondrá a nadie sobre él, ni se rebajará a nadie de sus compañeros para mal, que no serán cautivados y que no se separará entre ellos y sus mujeres y sus hijos; que no se quemarán sus iglesias y que no se les forzarán en su religión, y que su paz es sobre siete ciudades: aureola, Mula, Lorca, Balantala, Locant, Iyih y Elche...”, p. 85.
- 9) LACARRA J.M., “Dos tratados de paz y alianza entre Sancho el de Peñalén y Moctádir de Zaragoza (1069 y 1073)”, AA.VV., *Homenaje a Johannes Vincke*, Vol. I, CSIC, Madrid, 1962-1963.
- 10) *Carta de los mozárabes de Toledo otorgada por Alfonso VI (1101)*: “et si inter eos fuerit ortum aliquod negotio de aliquo iudicio, secundum sententiam in Libro iudicum antiquitus constitutam discutiatur”, en ALVARADO PLANAS J. (coord.), *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha (siglo XI- XV). Una perspectiva metodológica*, Polifemo, Madrid, 1995, p. 124
- 11) *Ibidem*, “Et de quanta calumpnia fecerint, quintum solummodo persolvant, sicut in carta Castellorum ressonat...”, p.124.
- 12) *Carta de los mozárabes de Toledo otorgada por Alfonso VI (1101)*: *Et do eis libertatem, ut qui fuerit inter eos pedes et voluerit militare, et posse habuerit, ut militet*, p. 124.
- 13) *Ibidem*, “*ut nullus iudeus, nullus super renatus mandamentum super nullum christianum in Toletum nec in suo territorio... Sic etiam honorem christianorum confirmavit, ut maurus et iudes si habuerit iudicium cum christiano, quod ad iudicem christianorum, veniat ad iudicium*”, p. 133- 134.
- 14) TORRÓ J., “Colonizaciones y colonialismo medievales. La experiencia catalana- aragonesa y su contexto” (en prensa).

## ORIGEN DEL ARTESANO MEDIEVAL

Carlos Astarita (investigador)

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de La Plata – CONICET

Los historiadores explican el origen del artesano medieval según el modelo de Adam Smith. De acuerdo con esta visión, la división social del trabajo originó la especialización y con ella nacieron las artesanías medievales. El problema con esta explicación es que el trabajo del artesano implicaba una enseñanza difícil y prolongada; la destreza en el oficio no se adquiría de manera automática. Por consiguiente es necesario estudiar las condiciones que en la temprana edad media permitieron que ese aprendizaje pudiera realizarse y reproducirse en el tiempo. La primera cuestión clave es que los *optimates* de los siglos V al VIII retuvieron en sus residencias esclavos encargados de trabajos manuales, como muestran, por ejemplo, las leyes de los visigodos. Con esto se transmitieron los oficios de la Antigüedad. Pero esto fue sólo un presupuesto del desarrollo posterior, ya que la peculiaridad de la artesanía medieval fue que se desarrolló en el pequeño taller doméstico. Ese desarrollo pudo darse gracias a la confluencia de dos factores. Por un lado, por la crisis del régimen antiguo, en particular del Estado, que provocó la fuga de los esclavos entrenados en los talleres de la elite. Por otro lado, por el predominio de una sociedad de base campesina. En consecuencia, esos esclavos que escapaban se instalaban en las unidades de producción doméstica que prevalecían en las *villae*. Esto fue un largo proceso que continuó entre los años 800 y 1000. En este proceso influyó también la actitud dual de los señores de este último período. Como reflejan los fueros, algunos señores, siguiendo un ideal de la Antigüedad, retenían en sus dominios a los esclavos encargados de las manufacturas, y persiguieron a los fugitivos. Otros aceptaban la nueva situación y favorecieron la instalación de los *servi* en las aldeas. Las rentas en especie contribuyeron a que los oficios se fijaran. Con la radicación, esos artesanos elevaban su estatus, y se integraban plenamente en las aldeas.

## REBELIONES NOBILIARIAS Y ESTRUCTURAS DE PODER EN EL REINO DE LEÓN. PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

Mariel Pérez (becaria – tesista)

Universidad de Buenos Aires – CONICET

El estudio de las rebeliones nobiliarias contra el poder monárquico aparece como una tarea insoslayable a la hora de emprender una investigación sobre la estructuración de la aristocracia en la alta edad media. En particular, porque si se trasciende el mero relato evenemencial, los fenómenos de insumisión nobiliaria, tanto a través del análisis de su desarrollo específico como desde una perspectiva de larga duración, nos revelan una importante faceta del complejo entramado de relaciones establecidas en el seno de la clase de poder. Más aún, nos permiten realizar una aproximación al conocimiento de la naturaleza del poder político en los siglos altomedievales, vinculando la problemática de la conflictividad aristocrática con la dinámica propia del sistema feudal en su etapa de génesis.

En la presente exposición ofreceremos una síntesis de la investigación en curso sobre las rebeliones aristocráticas que agitaron el Reino de León entre principios del siglo X y principios del XI, trabajo que se sitúa en el marco de una tesis doctoral sobre la aristocracia leonesa altomedieval. Nuestro trabajo tiene como base el análisis de fuentes cronísticas y diplomáticas. Entre las primeras, se destaca particularmente la de Sampiro, que, escrita a principios del siglo XI, constituye la crónica más cercana temporalmente a los hechos que narra. Se han contemplado asimismo fuentes cronísticas musulmanas, como la *Crónica del Califa Abderrahman III* de Ibn Hayyan, que aporta datos de interés. Finalmente, las fuentes narrativas han sido complementadas con documentación diplomática, procedente, en su mayor parte, de los nutridos fondos de la catedral de León y los monasterios de Sahagún y Celanova, entre otros.

Nuestro punto de partida ha sido realizar un examen de cuáles son los hechos concretos que los cronistas advirtieron como actos de rebelión o que los monarcas, en diversos actos jurídicos por ellos suscriptos, designaron y castigaron como tales. Ciertamente, en muchos casos sólo conocemos estos sucesos a través de menciones fugaces en donde, a más de ciertas expresiones reveladoras, como *erant rebelles*, *gesserunt tyrannidem*, *infidelitate caruerunt*, *reuelauit mihi*, *proditoris*, *aduersario* o *infidelis*, no se consignan los hechos concretos que conllevan tal denominación. No obstante, contamos con algunos relatos que, con menor o mayor grado de elocuencia, nos informan sobre la naturaleza de las acciones que implicaban una ruptura de las relaciones de fidelidad con la monarquía. En los casos más extremos, se trató de la participación en guerras civiles o

conspiraciones destinadas a imponer un nuevo monarca, en general encabezadas por importantes figuras como las de los condes de Castilla o los reyes navarros o por miembros de la propia casa real. También se constatan levantamientos armados fraguados por la aristocracia magnática del reino, en los que pueden leerse auténticas reivindicaciones autonomistas. Este tipo de sublevaciones parece difundirse hacia finales del siglo X, sobre todo en el reinado de Vermudo II, donde se destacan las rebeliones de los condes Suero Gudemáriz, García Gómez, Gonzalo Vermúdez, Munio Fernández, Pelayo Rodríguez y Osorio Díaz, y se extiende sobre los primeros años del reinado de su hijo Alfonso V. Quien más lejos llegaría en estas rebeliones fue García Gómez, quien aparece como *imperante* en León en 990. En muchos casos, la insumisión implicó asimismo un colaboracionismo mutuo entre los magnates cristianos y las fuerzas musulmanas, convirtiéndose los poderes cordobeses en un actor más en el juego político del reino leonés.

Un aspecto que merece atento análisis es el referido al castigo de los actos de *infidelitas*. Las crónicas nos informan que durante la primera mitad del siglo X los implicados en levantamientos y guerras civiles eran encarcelados. A partir de la segunda mitad del siglo X, el castigo por excelencia a los actos de infidelidad o rebeldía será la confiscación de bienes, todos o parte de ellos. En gran parte de los casos, dado que conocemos los actos de confiscación a partir de los diplomas por los que los monarcas conceden alguno de los bienes incautados a alguno de sus fieles, desconocemos cuál fue el verdadero alcance de la confiscación más allá de los bienes que fueron concedidos a terceros.

El castigo tiene su amparo legal en la *Lex Visigothorum*, que en diversas ocasiones, sobre todo a partir del reinado de Vermudo II, será invocada explícitamente. Se trata de una apelación al delito de traición que tiempos visigodos era entendido como un acto *contra principem vel gentem aut patriam*, como consta en el *Liber Iudiciorum*. No obstante esta recuperación del derecho visigodo, en la práctica, la aplicación de la ley tenía una naturaleza diferente. Para la segunda mitad del siglo X, la pena de muerte y la ceguera ya han dejado de ejecutarse, y la confiscación de los bienes, si bien se lleva a cabo en la mayoría de los casos, no se cumple de manera invariable ni afecta necesariamente a la totalidad de los bienes de los rebeldes. Más significativo aún es el hecho de que muchos de estos personajes sean reivindicados en sus funciones de gobierno y sigan ostentando sus feudos después de haber protagonizado levantamientos armados contra los monarcas. Estos hechos nos advierten que si bien, desde un punto de vista jurídico, hay una apelación al derecho visigodo como fundamento de la confiscación de bienes de los rebeldes por parte del monarca, hacia fines del siglo X el reino leonés había experimentado un conjunto de transformaciones que desvirtuaban el primitivo sentido de la traición como se entendía en la tradición goda. Si la infidelidad implicaba la ruptura de una relación personal y privada entre el rey y los grandes del reino, el castigo dependía de un determinado equilibrio de fuerzas que progresivamente se inclinaba a favor de estos últimos.

En efecto, es necesario observar que la efervescencia nobiliaria que se desarrolla a lo largo del siglo X y se acentúa hacia el reinado de Vermudo II se encuentra íntimamente vinculada con un proceso de desarrollo del poder de los grupos aristocráticos. Los protagonistas de las revueltas resultan ser prominentes magnates del reino, de la talla de Fernán González, Diego Muñoz, Gonzalo Muñoz, García Gómez, Gonzalo Vermúdez, Munio Fernández, Pelayo Rodríguez o Sancho García, cuyo poder se encontraba anclado, en algunos casos desde algunas generaciones atrás, en el disfrute de prerrogativas políticas en importantes condados. Se trata de personajes que emergen de la documentación a través de actuaciones jurisdiccionales y patrimoniales en los distritos bajo su poder, construyendo, a través de un largo pero sostenido proceso, un poder político y económico que se revela progresivamente patrimonializado. Este poder se traducía, además, en una capacidad de movilización militar propia que les permitía contar con contingentes armados para enfrentarse a la monarquía.

Por tanto, creemos que al margen de las causas inmediatas de cada uno de los conflictos, que representan meras contingencias históricas, las revueltas nobiliarias traducen una realidad social caracterizada por la emergencia de poderes políticos crecientemente autónomos y con una base de reproducción social independiente de la institución monárquica, lo que generará una situación de conflictividad estructural entre las distintas esferas de poder. El carácter estructural del conflicto no está dado, sin embargo, por la ausencia del Estado como instancia de absorción del conflicto y regulación de la violencia, idea que subyace en las interpretaciones de tendencia mutacionista, sino de la propia naturaleza del proceso de acumulación feudal. Como lo ha planteado Robert Brenner, en un sistema cuyo crecimiento depende del reforzamiento de los medios de coerción en función de asegurar la extracción de la renta, los poderes feudales resultan inherentemente competitivos. La expansión de uno de los señores, o del mismo rey, implicaba una amenaza para los otros en términos de tierras, dependientes y poder político, lo cual tendía a generar una situación de permanente inestabilidad en las relaciones dentro de la clase de poder.

Ahora bien, si bien las rebeliones nobiliarias se encuentran ancladas en imperativos materiales objetivos (poder político, tierras, derechos), no debe soslayarse su dimensión simbólica. Desde un punto de vista estamental, la condición aristocrática reposa sobre un

conjunto de caracteres simbólicos que, aunque en la alta edad media todavía no han cristalizado en una ética caballeresca, identifican al noble, en primer término, como guerrero. A la luz de estas formulaciones, las rebeliones nobiliarias implican una autoafirmación de la aristocracia en el plano de las representaciones, en tanto que la violencia armada se constituye no sólo como medio de concreción de la competencia interseñorial por excedentes sino, de alguna forma, como un fin en sí mismo, al legitimar su propia constitución como grupo social. En este sentido, la guerra se establece como la forma específica de expresión del conflicto para la aristocracia laica, a diferencia de las estrategias de las que se valdrá el estamento eclesiástico.

Por otra parte, el análisis de las rebeliones nobiliarias nos permite observar las transformaciones producidas en la articulación de las relaciones políticas entre la monarquía y los grupos aristocráticos. A medida que los poderes feudales comienzan a consolidarse material y simbólicamente y se enfatiza la naturaleza patrimonial del poder, donde la dominación aparece como un derecho personal de reyes y señores, las estructuras políticas del reino comienzan cada vez más a sustentarse sobre un conjunto de relaciones de fidelidad de carácter personal y privado entre el rey y cada uno de los señores. Pero esta relación, que articula al conjunto del estamento nobiliario, no detentó un contenido inmutable sino que, en concordancia con las transformaciones estructurales subyacentes, fue modificando su naturaleza, lo cual se expresa en el propio desarrollo de las rebeliones, en particular, en los cambios en las modalidades de castigo que se dieron en la segunda mitad del siglo X. La primera forma de fidelidad recaía en el nexo personal, mientras que su apoyo material, el feudo, era un elemento complementario. Por consiguiente, la ruptura del vínculo, que implicaba a la propia persona, era sancionada con el castigo físico, destruyendo la razón de ser de la relación. Con el paso del tiempo, el vínculo de fidelidad pasa a estar anclado cada vez más sobre bases objetivas, sobre el feudo, por lo que la ruptura del vínculo político implicaba la revocación de la concesión territorial. Pero la imposibilidad práctica para concretar el castigo expresaba el grado de autonomía que habían adquirido los poderes feudales. En esta coyuntura política, la insumisión nobiliaria, que es entendida a través de la noción de infidelidad y se concibe como la ruptura de una relación que pretende expresar una subordinación personal, oculta lo que en los hechos se manifiesta como un crecimiento tendencial del poder de la aristocracia magnática.

### **SOBRE EL DEUTEROJOAQUINISMO FRANCISCANO EN EL SIGLO XIII**

Horacio Botalla (investigador)

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario –  
Universidad Nacional de Tres de Febrero

La posteridad de las ideas del abad Joaquín de Fiore no se limitó a una adhesión sostenida por las obras del profeta calabrés. Años después de su muerte, fue posible observar la aparición de una serie de textos que, aunque aducían su autoría, mostraban claros indicios de responder a contextos históricos posteriores a su muerte. En este plano, se destacan tratados proféticos como el *Super Hieremiam* y el *De oneribus Isaiae* que se presentaban como nuevos casos de interpretación predictiva de profetas del Antiguo Testamento y cuya emergencia parecen responder a las concepciones de identidad que pretendían algunos frailes franciscanos para su Orden, tal como puede seguirse de la información provista por la *Chronica* de fray Salimbene de Adam.

### **CRISIS DE SUBSISTENCIA, PRODUCCIÓN CAMPESINA Y MERCADO EN LA BAJA EDAD MEDIA CASTELLANA. ALGUNAS REFLEXIONES PARA LA INVESTIGACIÓN**

Octavio Colombo (becario – investigador)

Universidad de Buenos Aires – CONICET

La investigación que me encuentro desarrollando continúa en algunos aspectos la realizada en el doctorado. Allí me dediqué al estudio de las características de los mercados campesinos bajomedievales, y en especial a la relación existente entre la lógica de subsistencia del campesinado tributario, la regulación política del mercado por parte de las autoridades aldeanas y la aparición de formas incipientes de acumulación dineraria en el plano de la circulación. De esa investigación sobre las relaciones mercantiles surgía la percepción de una relación compleja entre la totalidad de las formas de circulación de los bienes agrarios, y entre éstas y el ciclo de la producción. La combinación de una forma de

producción estacional y sujeta a grandes variaciones en la productividad del trabajo, junto con formas extraeconómicas de apropiación de renta y un mercado escasamente desarrollado que no funciona como mecanismo de asignación de los recursos sociales, configuran un cuadro altamente inestable que afecta a los mecanismos básicos de la reproducción social.

El trabajo en curso se propone profundizar el estudio de esta problemática, que se manifiesta con especial agudeza en las crisis de subsistencia, entendidas como situaciones coyunturales en las cuales se quiebra el funcionamiento de las formas dominantes de producción y circulación del excedente agrario, con efectos de corto y mediano plazo en la reproducción de las relaciones sociales (1). Se trata de un objeto claramente diferenciado de la crisis sistémica o “gran depresión” del feudalismo, identificada con la fase B del modelo demográfico malthusiano; pero tampoco se identifica con las “crisis agrarias” o de producción en sentido estricto (véase *infra*). Estos otros tipos de crisis son fenómenos que interactúan con las crisis de subsistencia, pero que no se confunden con ellas. El marco temporal elegido para la investigación (siglos XIV y XV) tiene por objeto determinar la relación de estos fenómenos puntuales con las coyunturas generales por las que atraviesa el sistema feudal. Los aportes clásicos sobre el tema provienen fundamentalmente de los historiadores dedicados al estudio de la Europa Moderna, donde la disponibilidad de series relativamente prolongadas de precios permitió un estudio cuantitativo de las fluctuaciones de corta duración. El modelo más conocido es sin duda el de la “crisis de tipo antiguo” (2) un concepto que rápidamente pasó a formar parte del lenguaje común de los historiadores. Otros autores intentaron discriminar el impacto que una reducción de los rendimientos agrícolas tenía en los distintos sectores del campesinado (3). W. Kula, por su parte, dedicó el capítulo más importante de su *Teoría económica del sistema feudal* al estudio de la dinámica de corto plazo, aplicando las ideas de Chayanov en relación al comportamiento del campesino ante las fluctuaciones de los precios (4). La historiografía hispánica también cuenta con trabajos clásicos sobre la materia (5).

Los aportes del medievalismo sobre la materia son más exigüos. Como señala F. Menant en un reciente estado de la cuestión, “las crisis de tipo antiguo han suscitado pocos estudios entre los medievalistas, y estos raramente han trascendido el marco local” (6). El juicio con respecto a la historiografía hispánica no es más alentador: “conocemos aún mal las múltiples crisis agrarias y de subsistencia que afectaron a las regiones y ciudades de la Península Ibérica a lo largo de la Edad Media, las causas que las desencadenaron y sus consecuencias directas e indirectas sobre la economía, la sociedad y la demografía” (7). La inexistencia de series de precios confiables y prolongados constituye un obstáculo evidente, en especial si se tiene en cuenta que las construidas sobre precios promedios de varios años anulan los fenómenos que aquí se pretende estudiar.

Otros desarrollos historiográficos, sin embargo, permiten acceder al problema por vías distintas. Por un lado, el consenso existente entre los especialistas en torno al carácter dinámico de la economía medieval ha incentivado la aparición de una gran cantidad de estudios sobre el desarrollo de los mercados y el incremento de la comercialización en el período feudal. Un nutrido conjunto de autores entre los que se destacan Britnell, Campbell, Miller y Hatcher, Masschaele, Kowaleski y otros, han reconstruido una imagen más concreta de la incidencia de la circulación mercantil en la reproducción cotidiana de la sociedad medieval (8). Dyer, por su parte, dedicó diversos estudios a investigar el nivel y los hábitos de consumo de los distintos sectores sociales de la población, como así también sus variaciones coyunturales en relación con las fases atravesadas por el conjunto de la economía (9). De especial interés para el tema propuesto son las investigaciones sobre el carácter espacial y jerarquizado de las redes de mercados y los circuitos diferenciados de circulación de las distintas categorías de bienes (planteos normalmente inspirados en la teoría del *central-place* elaborada por antropólogos dedicados al estudio de sociedades campesinas) (10).

Por otro lado, los avances recién mencionados se han combinado con la recepción de los aportes del economista Amartya Sen para la comprensión de las crisis de subsistencia (11). En base al estudio de cuatro casos de hambrunas contemporáneas en países subdesarrollados, Sen elaboró el llamado modelo del *entitlement approach*, basado en una concepción novedosa y flexible de los derechos de propiedad y de apropiación tanto en la esfera de la producción como de la distribución. Aunque esta propuesta interpretativa fue concebida para el estudio de economías altamente mercantilizadas, se trata de una visión mucho más compleja de las causas y repercusiones del fenómeno de la carestía que enfatiza la importancia de los canales de distribución social del producto y que ya ha atraído la atención de los investigadores interesados en las crisis tardomedievales (12). Otros aportes, relacionados especialmente con el estudio de las hambrunas, han demostrado la necesidad de desarrollar una perspectiva interdisciplinaria sobre el tema (13).

En la actualidad, estos desarrollos convergentes han impulsado una revisión de la concepción clásica sobre las crisis de subsistencia. El cuestionamiento más importante se dirige al intento de establecer una relación de causalidad inmediata entre problemas climáticos, caída de la producción, suba de precios y carestía. Tanto el origen extra-social del

ciclo, como la presunta simplicidad de la cadena de efectos han sido actualmente sometidos a crítica. La tendencia a considerar a la crisis como un fenómeno estrictamente económico, e incluso tecnológico, subvalora la intervención de factores políticos e institucionales en el desarrollo de la coyuntura. Como ya señalaba P. Vilar, “el interés reside en la respuesta del sistema agrosocial al desafío meteorológico, y en la información que ofrece esa respuesta sobre el mismo sistema, sobre sus medios, su psicología y sus instituciones” (14). Por otro lado, la relación mecánica entre caída de la producción, suba de precios y carestía convierte a los fenómenos de la circulación mercantil en reflejos inmediatos de los movimientos de la producción, ignorando las particularidades que se derivan tanto del carácter incompleto del proceso de mercantilización y de la injerencia de elementos institucionales en su dinámica, como de la existencia de formas extraeconómicas de circulación del excedente entre las clases.

Proponemos entonces encarar el estudio de las crisis de subsistencia en los siglos XIV y XV en Castilla partiendo de las siguientes hipótesis. Sostenemos que dichos fenómenos constituyen fracturas coyunturales de las formas dominantes de reproducción social, que manifiestan la relación específica y contradictoria entre la producción y circulación del excedente agrario. Esas coyunturas críticas, a su vez, son elementos constitutivos de la dinámica histórica de la sociedad tardomedieval y brindan un campo de acción a las estrategias de los distintos sectores sociales de las comunidades campesinas. Por lo tanto, las características concretas de las crisis cortas no se derivan de una causalidad mecánica y universal basada en la caída de la producción, sino que exteriorizan la confluencia de los siguientes elementos: las condiciones de producción y reproducción de la base tributaria del sistema, el funcionamiento de un mercado imperfecto co-determinado por elementos políticos e institucionales, la existencia de formas extraeconómicas de apropiación del excedente, y la concurrencia de estrategias diferenciadas en el seno del campesinado. Sostenemos que para la comprensión de las crisis de subsistencia, las formas heterogéneas de la circulación son tan importantes como los movimientos de la producción, y que dichas formas constituyen el plano privilegiados de intervención de los distintos actores sociales. Desde esta perspectiva, las crisis de subsistencia conforman momentos de aceleración en los procesos de transformación social cuyas consecuencias trascienden el tiempo corto en el que se ubica el suceso.

Nos proponemos así contribuir a la comprensión de las transformaciones que se operan en el mundo campesino de la Baja Edad Media, en una perspectiva que relacione las coyunturas de corto plazo con las tendencias estructurales de más larga duración. En ese marco, se aspira a comprender la relación específica y contradictoria entre las formas feudales de la producción y la circulación, dando cuenta de la intervención de fuerzas político-institucionales y actores sociales diferenciados en el movimiento global del sistema.

## Referencias

- 1) La crítica situación mundial actual en cuanto a la producción de alimentos ha incentivado un interés creciente por el tema en distintas ramas de las ciencias sociales.
- 2) Labrousse, E., *Fluctuaciones económicas e historia social*, Madrid, 1973.
- 3) Abel, W., *La agricultura: sus crisis y coyunturas. Una historia de la agricultura y la economía alimentaria en Europa Central desde la Alta Edad Media*, México, 1986.
- 4) Kula, W., *Teoría económica del sistema feudal*, Buenos Aires, 1974. Chayanov, A., *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, 1974.
- 5) Por ejemplo: Anes Álvarez, G., *Las crisis agrarias en la España Moderna*, Madrid, 1974. Yun Casalilla, B., *Crisis de subsistencia y conflictividad social en Córdoba a principios del siglo XVI: Una ciudad andaluza en los comienzos de la Modernidad*, Córdoba, 1980.
- 6) Menant, F., “Crisis de subsistencia y crisis agrarias en la Edad Media: algunas reflexiones previas”, en Oliva Herrer, H. F., y i Monclús, P. B. (eds.), *Crisis de subsistencia y crisis agrarias en la Edad Media*, Sevilla, 2007, p. 23.
- 7) Ob. cit., “Presentación”, p. 11.
- 8) Britnell, R. H., *The Commercialization of English Society, 1000-1500*, Manchester, 1996. Idem, “Price-setting in English Borough Markets, 1349-1500”, *Canadian Journal of History*, nº 31, 1996. Britnell, R. H. y Campbell, B. (eds.), *A Commercialising Economy. England 1086 to c. 1300*, Manchester, 1995. Miller, E. y Hatcher, J., *Medieval England. Towns, Commerce and Crafts*, London and New York, 1995. Kowaleski, M., *Local Markets and Regional Trade in Medieval Exeter*, Cambridge, 2002. Masschaele, J., *Peasants, Merchants and Markets. Inland Trade in Medieval England, 1150-1350*, New York, 1997. Seabourne, G., *Royal Regulation of Loans and Sales in Medieval England*, Woodbridge, 2003.
- 9) Dyer, Ch., *Niveles de vida en la Baja Edad Media. Cambios sociales en Inglaterra, c. 1200-1520*, Barcelona, 1991. Idem, *Everyday Life in Medieval England*, Cambridge, 2000.
- 10) Biddick, K., “Missing Links: Taxable Wealth, Markets, and Stratification among Medieval English Peasants”, *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 18, nº 2, 1987. Hodges, R., *Primitive and Peasant Markets*, New York, 1988. El enfoque del *central-place* adquirió importancia a partir de Skinner, W., “Marketing and Social Structure in Rural China”, *The Journal of Asian Studies*, “Part I”, vol. 24, nº 1, 1964; “Part II”, vol. 24, nº 2, 1965; Smith, Carol A., “Economics of Marketing Systems: Models from Economic Geography”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 3, 1974; Smith aplica dicha teoría al estudio de la estratificación social en Guatemala en idem, “Examining Stratification Systems through Peasant Marketing Arrangements: An Application of Some Models from Economic Geography”, *Man*, vol. 10, nº 1, 1975. También la aplicó a la estructura de los mercados en la Baja Edad Media Dyer, Ch., “Market Towns and the Countryside in Late Medieval England”, *Canadian Journal of History*, nº 31, 1996. Véase asimismo los trabajos de Kowaleski y Masschaele recién citados.
- 11) Sen, A., *Poverty and Famine. An Essay on Entitlement and Deprivation*, New York, 1981. Drèze, J. and Sen, A., *The Political Economy of Hunger*, Oxford, 1991.

12) Por ejemplo, Palermo, L., *Sviluppo economico e società preindustriali. Cicli, strutture e congiunture in Europa dal medioevo alla prima età moderna*, Roma, 1997.

13) Devereux, S., *Theories of Famine*, London, 1993. Rotberg, R. I., y Rabb, T. K. (comp.), *El hambre en la historia*, Madrid, 1990. Newman, L. F. (ed.), *Hunger in History. Food Shortage, Poverty and Deprivation*, Oxford, 1990.

14) Vilar, P., "Reflexiones sobre la 'crisis de tipo antiguo', 'desigualdad de las cosechas' y 'subdesarrollo'", en idem, *Economía, derecho, historia*, Barcelona, 1983, p. 17. Los trabajos de E. P. Thompson y J. Scott sobre la "economía moral de la multitud" pueden considerarse un intento de encarar el problema desde esa perspectiva

## **LAS ELITES ABULENSES: PODER POLÍTICO Y ACUMULACIÓN PATRIMONIAL**

Corina Luchía (investigadora)

Universidad de Buenos Aires – CONICET

Es interés de esta contribución revisar el problema de la relación entre acrecentamiento patrimonial y disposición de un poder político privilegiado en los concejos castellanos de realengo. Para ello es necesario reflexionar en torno a la prioridad que debemos otorgarle a cada uno de estos elementos en la consolidación de una minoría de "grandes y poderosos"; que en muchos casos no se contentan con ser los principales propietarios de la Tierra sino que terminan por constituir, de hecho o de derecho, pequeños enclaves señoriales segregados de la jurisdicción regia.

Máximo Diago Hernando, en su estudio sobre el caso de Soria y su Tierra, expresa la primacía de la esfera política como fuente de poder, dentro de la línea historiográfica que ha predominado sobre el tema. A propósito de la situación de los grandes propietarios ganaderos, indica: "la posición de preeminencia socioeconómica que éstos alcanzaron en relación al resto de la población fue resultado en gran medida de su posición política, en un contexto que todavía podríamos calificar como propio de una monarquía feudal" (1).

José Antonio Jara Fuente prioriza la gestión administrativa de la fiscalidad urbana como factor que contribuye al poder de las elites. En acuerdo con una vasta producción historiográfica sobre el tema, sostiene que: "la fiscalidad es uno de los instrumentos y uno de los espacios de proyección del poder...La fiscalidad, como instrumento de dominación, es un perfecto catalizador de las tensiones socioeconómicas, políticas al fin que se generan en el interior del sistema" (2).

Por su parte, el trabajo de Juan Carlos Martín Cea y Juan Antonio Bonachía resulta de sumo interés en tanto complejiza la relación entre oligarquías villanas y poder político; señalando el origen heterogéneo de estas elites. En esta contribución se describe el proceso paralelo de fortalecimiento de su posición económica y de su progresivo control del poder político concejil (3).

Las oligarquías villanas de los concejos castellanos desarrollan una política de fuerte acumulación patrimonial desde las últimas décadas del siglo XIV que adquiere particular intensidad en la centuria siguiente. La fortaleza económica de estas elites, dada por su posición como grandes propietarios de tierra y de ganado se articula con un creciente monopolio de los aparatos políticos locales y la participación en los distintos órganos de la Corona. Caballeros villanos y señores locales progresivamente adquieren un protagonismo clave en la vida de los municipios, no sólo por la preeminencia de sus vastos patrimonios territoriales sino especialmente por la capacidad política que exhiben para intervenir sobre la Tierra y sus hombres.

Las acciones de los miembros de las oligarquías, que configuran una verdadera política patrimonial de los respectivos linajes, tienden a concentrar sus posesiones por medio de múltiples estrategias que van desde la legales (compras, arrendamientos) hasta aquellas que ponen en entredicho la propia legalidad regia (usurpaciones, actuaciones violentas, despoblamiento forzado). Las consecuencias de esta ofensiva privatizadora redundan en la disposición de amplias superficies de pasturas para las nutridas cabañas ganaderas de estos propietarios, así como de un campesinado dependiente proveedor de excedente para las distintas actividades productivas que desarrollan. Sin embargo, el afianzamiento de la potencia económica de estos sectores se inscribe en una trama de intereses estratégicos que trasciende la acumulación de recursos productivos. En este sentido, la construcción de posiciones privilegiadas dentro de la organización local del reino, que incluye el control de los cargos concejiles y de diversas funciones dentro de la administración de la monarquía, forma parte del proceso de configuración de los poderes locales.

La compleja relación entre poder político y poder patrimonial de los grandes propietarios locales, obliga a refinar los instrumentos de análisis, para advertir las contradicciones y rectificaciones constantes que caracterizan el ejercicio del poder en el siglo XV. La profusa documentación del área que hallamos sobre la cuestión, nos permite plantear inicialmente dos interrogantes como guías orientadoras de nuestra indagación: ¿El poder político que obtienen estas elites de propietarios es resultado de su fortaleza económica dentro de cada concejo? O bien, por el contrario, ¿la acumulación patrimonial se ve

potenciada por la cercanía que estas elites tienen con los mecanismos de decisión política tanto a nivel local como central?

El caso de Ávila resulta significativo para el estudio de las distintas estrategias que elaboran estos grupos en pos de consolidar tanto su situación patrimonial como su poder político y social. De allí que lo hemos seleccionado como referencia empírica para comenzar a contrastar las preguntas iniciales de las que partimos en esta investigación.

#### Referencias

- 1) Diago Hernando, M., "Caballeros y ganaderos. Evolución del perfil socioeconómico de la oligarquía soriana en los siglos XV y XVI", *Hispania*, LIII/2, nº 184, 1993, pp. 451-495, esp. 464
- 2) Jara Fuente, J. A., "Elites y grupos financieros en las ciudades castellanas en la Baja Edad Media", *En la España Medieval*, 27, 2004, pp. 105-130, esp. 106
- 3) Martín Cea, J. C.; Bonachía, J. A., "Oligarquías y poderes concejiles en la castilla bajomedieval: Balance y perspectivas", *Revista d'Història Medieval. Oligarquías políticas y elites económicas en las ciudades bajomedievales (s. XIV-XVI)*, 9, 1998, pp. 17-40.

## REPENSANDO LA FUNCIONALIDAD INSTITUCIONAL DE LAS CORTES CASTELLANAS EN LOS INICIOS DEL SIGLO XV

Federico Miliddi (becario – tesista)

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Desde el siglo XV, en el reinado de Juan II, se testimonia un manifiesto aumento de la conflictividad, un decidido avance de las noblezas laica y eclesiástica sobre bienes y derechos de la Corona (situación que marca una continuidad con el siglo XIV) y un desesperado y reiterado intento de defensa por parte de los procuradores de los concejos. Parte de la historiografía de las Cortes (Salustiano de Dios, Monsalvo Antón) ha señalado que no es el siglo XIV -tal como planteaba la historiografía liberal clásica- sino el XV el que señala el momento bisagra de la "decadencia" de las asambleas castellanas. Sin embargo, creemos que es menester estudiar las asambleas estamentales castellanas en tanto institución del Estado centralizado, de acuerdo con su funcionalidad política, administrativa e ideológica, poniendo en un segundo plano la cuestión de la representación -que adquiere mayor peso en la ideología de los representantes urbanos en las situaciones de agudización de la conflictividad y en la argumentación de las peticiones en contextos de negociación con la Corona- que, a nuestro entender, no es el aspecto fundamental que hace a los parlamentos estamentales en la Edad Media.

Al tratar de mensurar la vigencia de la institución, debe destacarse la íntima conexión del devenir de las Cortes con la dinámica política del feudalismo castellano en los siglos postreros de la Edad Media, en el contexto de las transformaciones estructurales en la formación económico social castellana, con el incremento de las luchas por la tierra entre la nobleza y sectores campesinos, pero también de los patriciados urbanos, con los agudos conflictos políticos que sacuden a la monarquía y que tornan decisiva a la negociación para el logro de alianzas que permitan sostener o alcanzar el poder. Cuando se aborda el estudio de las instituciones medievales (en nuestro caso, las Cortes) y su dinámica, resulta aconsejable apartarnos de criterios restrictivos y esencialistas, puesto que en ningún momento podemos pensar en unas Cortes "democráticas" o apuntaladas sobre un principio de representación masiva o "popular".

La cuestión de la representatividad estuvo ligada, desde el origen de la institución, a criterios de distinción estamental acordes con las estructuras ideológico políticas del feudalismo. La formulación de una ideología de representación de la totalidad responde a la plasmación de una praxis política diferente sobre la base de un discurso englobante y legitimante de la participación y del rol de los sectores urbanos en el interior del espacio estatal. Esto lleva a que exista una función primordialmente ideológica (legitimación del Rey y de la política regia en virtud de una práctica política plurisecular asentada sobre la costumbre) que es determinante como fundamento de la negociación política que la Corona emplea para sostener su relación con los sectores urbanos y garantizar la recaudación fiscal. De esta forma, las Cortes continúan manteniendo su centralidad como aparato del Estado durante gran parte del siglo XV (por lo menos hasta la consolidación de los Reyes Católicos), en tanto y en cuanto los espacios urbanos continúan siendo decisivos para la reproducción de la monarquía centralizada.

Los desarrollos de la historia política castellana en el siglo XV muestran que la feudalización creciente y la burocratización del Estado, recortan el margen de autonomía de los espacios urbanos, pero, a su vez, también operan una concentración del poder de los concejos en unas pocas ciudades prósperas e influyentes (bajo jurisdicción regia). En este contexto, las Cortes ven transformada su morfología en todo sentido, dado que se reconfiguran los términos de la representación urbana al tiempo que van quedando

subordinadas -como espacio para la toma de decisiones- al Consejo Real, verdadero órgano concentrado de ejecución política (espacio dominado por las noblezas laica y eclesiástica y del que los concejos resultan marginados). Sin embargo, deberíamos repensar la idea sostenida por la historiografía acerca de una “declinación” de esta institución en este período, toda vez que se mantiene la frecuencia de las reuniones, aún se deciden materias importantes en ellas y continúan siendo el vehículo decisivo para que el Estado recaude fondos extraordinarios a partir de la capacidad extractiva y financiera de las ciudades. Si bien resulta innegable la tendencia al fortalecimiento del poder regio y el abordaje cada vez más franco y decidido de la nobleza sobre los aparatos institucionales decisivos del Estado (que va adoptando crecientemente un carácter más marcadamente instrumental y una fisonomía fuertemente feudal), se manifiesta una necesidad acuciante de recursos financieros para sostener las tareas que la realidad geopolítica europea occidental impone crecientemente a la monarquía castellana (situación que se había revelado con nitidez ya en el siglo XIV y que se agudiza en los siglos XV y XVI). De esta manera, la reformulación de la funcionalidad de las Cortes aparece determinada por las contradicciones de un Estado castellano centralizante en el marco de un contexto europeo de creciente competencia interestatal. Si las Cortes son importantes para proporcionar recursos a la monarquía y para regular la actividad económica, su función dentro de la estructura del Estado continúa siendo relevante más allá de que se reduzcan sus facultades legislativas. Esto lleva a pensar que la figura de los concejos no se eclipsa en el siglo XV, a pesar del cada vez más franco avance de la nobleza -es menester considerar el notable poder político, económico y militar que apuntalaba la rebelión de las comunidades de 1520-. En este sentido, si enfocamos la cuestión de las Cortes desde el aspecto político e ideológico, la necesidad de sostener una construcción política -entendida como negociación- aún sigue siendo decisiva para la monarquía. Si entendemos que, en su proceso de gestación y ulterior desarrollo, el Estado feudal castellano necesitó del apoyo de las estructuras concejiles, y que éstas concretaban su participación institucional en el gobierno desde las Cortes, y que en estas asambleas primaba un principio de negociación (de tipo recíprocaro), resulta comprensible que las Cortes subsistan como un espacio institucional importante durante toda la Edad Media. Ahora bien, si se tiene presente que esa negociación -constitutiva del espacio parlamentario estamental y estructurante de toda forma constructiva del poder político en este período- era consustancial a la dinámica del poder político monárquico, y estaba determinada por las cambiantes correlaciones de fuerzas coyunturales entre las clases dominantes, se puede comprender el fundamento profundo de las oscilaciones de las Cortes hasta el crítico año de 1520. Entender el proceso en esta clave, nos permite apartarnos de los esquemas tradicionales que han señalado diferentes épocas de “declinación” de las Cortes, viéndose dificultadas para explicar sus posteriores momentos de recuperación del protagonismo. En este sentido, resulta decisivo poder determinar la funcionalidad real, específica, de este aparato en el conjunto de las estructuras institucionales de la monarquía centralizada. Difícilmente pueda pensarse en una declinación marcada de las Cortes si éstas continúan siendo un nexo decisivo entre concejos y monarquía, y un espacio central de construcción del poder político de la Corona.

Desde el punto de vista global, si consideramos que el poder político es el factor decisivo para la reproducción y el enriquecimiento de la clase dominante, no resulta sorprendente la intensidad y la ferocidad con la que se despliegan los conflictos por el poder en la sociedad feudal. El hecho de que en Castilla la monarquía haya desempeñado un papel tan decisivo desde la Alta Edad Media, y que haya aparecido como una instancia clave en la obtención de recursos (tierras, rentas, hombres), la convierte en un espacio central para el desenvolvimiento de la conflictividad en los siglos postreros del medioevo. La lógica del conflicto es endémica en la sociedad feudal, y se sitúa en la propia estructura de clases, en su articulación compleja (tanto en las relaciones de explotación -lógicamente- como en los vínculos en el interior de las propias clases dominantes). El Estado, desde su propia génesis, es atravesado por esta lógica y todo el proceso de institucionalización, tanto cuanto la cristalización y mutación de las formas legales que lo apuntalan, definen los contornos de su morfología a través -y a partir- del conflicto. Esto le confiere al Estado feudal occidental un fuerte dinamismo y limita la osificación de estructuras tradicionales, al supeditar sus instituciones al juego abierto de la lucha de clases. Es en esta clave que podemos aproximarnos a pensar la variabilidad política resultante del ciclo de revoluciones burguesas que jalona la Edad Moderna y configura las formaciones estamentales del incipiente capitalismo.

La mayor complejidad de la sociedad civil no conduce a una disminución de las funciones y las capacidades y atribuciones del Estado, sino por el contrario a un afianzamiento de las mismas. El Estado burgués constituye una sedimentación resignificada de mecanismos y prácticas sociales y políticas e ideológicas que se gestan en formaciones precapitalistas (en este caso en el sistema político feudal). Las huellas de las sociedades de Antiguo Régimen se hallan presentes en las instituciones que comienzan a conformar el Estado propiamente burgués que procede de las revoluciones de los siglos XVIII, XIX y XX. Y esas sociedades de Antiguo Régimen estaban dominadas -tal como lo han demostrado

autores como Josep Fontana, Pierre Vilar, Arno Mayer, Pierre Goubert y Albert Soboul, entre otros- por el feudalismo.

## **GALICIA: DE LA REBELIÓN IRMANDIÑA A LOS REYES CATÓLICOS. TRES EJES DE COMPARACIÓN**

Cecilia Devia (tesista)

Universidad de Buenos Aires

En el presente trabajo se parte del estudio de una extendida y prolongada rebelión que tuvo lugar en Galicia hacia fines del siglo XV, la rebelión *irmandiña*, para rastrear que sucede pocos años después de finalizada la misma, con el advenimiento de los Reyes Católicos. Esta insurrección se desencadena en el año 1467, en una de las regiones con mayor grado de señorialización de Castilla, y al amparo de una guerra civil provocada por el enfrentamiento entre Enrique IV y un amplio sector de la nobleza. El levantamiento gallego, liderado por la Santa *Irmandade*, mantendrá la zona bajo su control durante casi dos años, aprovechando las luchas internas que dividían a los nobles, y en respuesta a la violencia que éstos ejercían sobre la comunidad en general.

Se analizarán tres hechos que marcan esta rebelión y se repiten, con características diferentes, bajo el reinado de Isabel y Fernando: la formación de hermandades, el derrocamiento de fortalezas erigidas por la nobleza y el abandono de Galicia por parte de la mayoría de los señores. Estos sucesos habrían ocurrido, en un primer momento, como respuesta de la comunidad sublevada contra la dominación señorial, y posteriormente pasarían a la órbita del poder regio, bajo los Reyes Católicos. Esta ponencia pretende presentar el planteo de una investigación, partiendo de una comparación que había quedado en cierto modo pendiente desde la finalización de una tesis de licenciatura que tuvo como “estudio de caso” a la rebelión *irmandiña*. De ahí el notorio desbalance que hay entre lo que se investigó sobre el primer término de la comparación –la rebelión de 1467/1469- y sobre el segundo término –los primeros años de los Reyes Católicos- del que se han analizado muy pocas fuentes, de modo muy fragmentario, a la vez que se ha revisado escasa bibliografía. Es decir que se está ante un esbozo de lo que podría ser una futura investigación.

La principal documentación a emplear será:

- La *Relación de algunas casas y linajes del reino de Galicia*, nobiliario escrito por Vasco de Aponte entre 1510-1516, según la estimación de Benito Vicetto, quien lo editó por primera vez a fines del siglo XIX.
- La carta que Enrique IV dirigiera a la *Santa Irmandade*, con fecha 6 de julio de 1467.
- La *Provisión de los Reyes Católicos dirigida a su representante en Galicia, Don Fernando de Acuña, para que, si es preciso, derribe fortalezas, desencastille iglesias y destierre rebeldes*, del año 1480.
- El capítulo XXXV de la *Crónica de los Reyes Católicos*, escrita por Mosén Diego de Valera, contemporáneo de los monarcas, cuya redacción se vio interrumpida hacia 1490.

Tanto la rebelión *irmandiña* como la gestión de los Reyes Católicos en Galicia parecen tener por fin último la pacificación del reino, aunque durante el transcurso de ambas se cometan acciones violentas. El actor que encabeza los hechos es diferente en ambos períodos. En un primer momento, el control lo tiene la comunidad sublevada; en el segundo, la monarquía. Ambos pretenden encarnar el orden sobre un supuesto caos previo.

Interesa precisar que la violencia ejercida por la comunidad *irmandiña* durante los años 1467-1469, estuvo en general teñida de racionalidad. Las acciones se llevaban a cabo bajo la dirección de la Santa *Irmandade*, la cual se encontraría adecuadamente organizada internamente. No se ejerció violencia directa contra los señores, sino sobre los símbolos indiscutidos de sus abusos: las fortalezas. El derrocamiento de las mismas no era fruto de una violencia espontánea y descontrolada, sino que era generalmente llevado a cabo bajo la dirección de expertos –los mismos que habían intervenido durante su erección- e intentando actuar con economía de medios. Incluso la imposición de justicia sumarísima parece haber seguido estrictos procedimientos para su ejecución. La violencia se expresaba entonces bajo diferentes aspectos o funciones: como constructora de poder; en su función de justicia, que era ejercida en nombre de un rey ausente; en su función simbólica, según se puede ver, por ejemplo, en los diversos ritos o ceremonias que tenían lugar durante la ejecución de esa justicia, etc. Faltaría un análisis de mayor profundidad y extensión de la documentación sobre los primeros años del reinado de los Reyes Católicos para poder intentar una comparación sobre estos puntos.

## MARAVILLA, HORROR Y CURIOSIDAD EN LA NATURALEZA PARAGUAYA. LITERATURA DE VIAJES Y RELATO MISIONAL.

María de la Soledad Justo (Tesisista)

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de La Pampa

La historia de la ciencia a partir de los años ochenta ha prestado atención a los fenómenos considerados por los contemporáneos como *maravillosos*, *horrorosos* y *curiosos* en el surgimiento de los nuevos saberes que posteriormente van a ocupar un lugar en la llamada ciencia occidental. Los trabajos pioneros de Daston- Parker (1) buscaron por un lado historiar el registro de lo *maravilloso*, *curioso* y *horroroso* de los fenómenos naturales y por otro relacionarlo con la historia de las herramientas metodológicas de la ciencia moderna, como la realización de los viajes, el registro de las observaciones, la producción de hechos experimentales, la formación de registros como también la producción de textos y de iconografía. Daston y Parker afirmaron que todas estas prácticas tuvieron una íntima relación con el despuntar de los nuevos saberes como por ejemplo el de los naturalistas. Para las autoras hay una evidente relación entre *maravilla*, *horror* y *curiosidad* con la literatura de viajes, así como también la tradición de catálogos y las enciclopedias naturales medievales como en los herbarios, bestiarios y lapidarios los cuales fueron repositorios de información práctica y lectura entretenida pero también una lectura religiosa de la maravilla de la creación.

Históricamente *la maravilla* para los europeos vino desde el este. Pero el siglo XVI fue el momento crucial en el que se considera que aparece un giro epistemológico que debe ser señalado. Un ejemplo muy conocido fue el regalo del rinoceronte hecho por viajeros a reyes europeos de finales de la Edad Media. Los regalos y las maravillas que venían del este e ingresaban a la corte cumplieron la función de reafirmar el creciente poder de las monarquías europeas. El famoso dibujo que Durero hizo del rinoceronte también fue muy explicativo porque en el dibujo el artista lo realizó a partir de una descripción y aplicó novedosas técnicas de representación las cuales tenían una marcada pretensión de representar la realidad, este dibujo fue uno de los primeros que marcaron una nueva relación entre los artistas y los naturalistas quienes a partir del siglo XVI trabajaron en continua colaboración en la confección de catálogos de plantas y animales de Europa pero también de los Nuevos Mundos descubiertos. La historia del dibujo del rinoceronte de Albert Durero señaló muy bien la novedosa relación que en el siglo XVI se establece entre el arte, comercio y nuevos saberes. También este dibujo sintetizó la relación abierta por los europeos entre conquista del mundo y la expansión ultramarina con la conquista del mundo natural. Surge un saber que imita a la naturaleza y una concepción de naturaleza que imita a los cambios políticos y materiales (2).

Las narraciones jesuíticas del nuevo mundo también deben ser comprendidas dentro del género de relatos de viajes y a partir de las nuevas relaciones entre conquista ultramarina y descripción y dominio del mundo natural. Los relatos de los misioneros de Paraguay presentaron a los europeos la naturaleza y las poblaciones de los territorios conquistados. La importancia de estos relatos debe ser comprendida por la progresiva ampliación del público dentro de un marco de las posibilidades abiertas por la imprenta y los progresos de la alfabetización. Los elementos maravillosos y prodigiosos tuvieron una presencia importante en las narraciones de los misioneros y los historiadores de Paraguay. En los escritos del siglo XVII los elementos maravillosos aparecen con frecuencia pero no fueron la nota distintiva de estas narraciones. Las primeras obras escritas sobre la provincia jesuítica de Paraguay fueron la de los padres Ruiz de Montoya, Nicolás del Techo y Pedro Lozano (3). En estas obras el relato heroico misional estaba inserto en las maravillas que descubren y los horrores que padecen los misioneros de América del sur. Las maravillas descritas por los misioneros son mensajes cristianos inscriptos en la naturaleza del nuevo mundo como la flor de la pasión y la cueva de Santo Tomás también se encuentran descripciones de fenómenos horrorosos de la naturaleza de América como árboles con sombras asesinas, serpientes e insectos horrorosos, enanos y gigantes asechando en las tupidas y peligrosas selvas americanas.

El siglo ilustrado muestra una nueva sensibilidad sobre los aspectos inexplicables de los fenómenos naturales, en la narrativa jesuítica aparecen los mismos temas tocados en el siglo anterior pero su tratamiento y la sensibilidad se modifican profundamente. Los autores jesuitas escriben las crónicas e historias desde su exilio europeo, sobresalen las obras de José Guevara, José Sánchez Labrador, Thomas Falkner, Florián Paucke, José Cardiel' Joaquín Camaño, Martín Dobrizhoffer y José Jolis (4) en las que nuevamente aparecen temas como las víboras e insectos horrorosos, árboles asesinos, la resurrección del colibrí, la flor de la pasión, la huella escrita en la naturaleza del pasaje de Santo Tomás en América, los gigantes y pigmeos. Los jesuitas ilustrados no desconocen estos temas ya clásicos de las crónicas jesuíticas de Paraguay pero los adjetivos y recursos retóricos se encuentran altamente modificados y aparecen dentro de un marco de sucesos curiosos que aún no pueden ser muy bien explicados y que merecen futuras investigaciones o explicaciones.

- 1) Lorraine Daston, Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature*, Zone Books, Nueva York, 1998., Pamela Smith, Paula Finley: *Merchants and Marvels, comerce, science, art, in early Modern Europe*, Routledge, New York, 2002
- 2) Pamela Smith, Paula Finley: *Merchants and Marvels, comerce, science, art, in early Modern Europe*, Routledge, New York, 2002
- 3) Antonio Ruiz de Montoya, *La Conquista Espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay, Uruguay, Paraná y Tape*, España ,1639. Nicolás del Techo, *Historia Provincia Paraquaria.*, Joan Matthiae Hovii, XDCLXXIII, Pedro Lozano: *Descripción Chorographica del terreno, ríos y costumbres de las innumerables naciones barbaras, e infieles que el habitan con una cabal relación histórica de los que en ellas habitan han obrado para conquistarlas algunos gobernadores y ministros reales: y los misioneros jesuitas para reducirlos à la fé del verdadero Dios, escrita por el Padre Pedro Lozano de la Compañía de Jesús, Chronista de su provincia del Tucumán, la qual ofrece y dedica a las Religiosissimas Provincias de la misma Compañía de Jesús de Europa el Padre Antonio Machón natural de Cerdeña, rector del Colegio Máximo de Cordoba y Procurador General a Roma y su Provincia del Paraguay*, Joseph Santos Balbas, Córdoba (España), 1733
- 4) Joaquín Camaño *Noticia de Gran Chaco*. ff (103) en Paraq 13 en ARSI, *Correspondencia del Padre P. Joaquín Camaño en Paraq. 12ª* en ARSI; José Cardiel: *Medios para reducir a vida racional y christiana a los indios infieles que viven vagabundos sin pueblo ni sementeras*. [Buenos Aires, Enero, 11 de 1748. Joseph Cardiel en ARSI, Paraq 24 (001- 009v); *Carta y Relación de las Misiones de la Prov.[a] del Paraguay. Mi amatísimo P. y Maestro mio Pedro de Calatayud Buenos Ayres, diciembre 20 de 1747. Joseph Cardiel en Paraq 24, ARSI ff 010 a 106v; José Guevara: Historia de la Conquista del Paraguay Ríos de la Plata y Tucumán hasta fines del siglo XVI*, Buenos Aires, 1882. Introducción: Andrés Lamas. La primera publicación de la obra fue una selección hecha por de Angelis. Esta es la primera versión completa del manuscrito; Thomas Falkner, *A description of Patagonia and the Adjoining parts of South America*, Chicago, Arman & Arman, 1935. Versión en español: *Descripción de la Patagonia y lugares adyacentes de Sur América*, publicada en Inglaterra en 1774, Hachete, Buenos Aires, 1914.Traducción y notas de Samuel A. Lafone Quevedo. Estudio preliminar de Canals Frau; Florián Paucke: *Hacia allá y para acá o una estada entre los indios Mocovíes 1749-1767*. Edición de Edmundo Wernicke, Universidad de Tucumán, Bs. As., 1943. 4 tomos-Martín Dobrizhoffer: *Historia de los Abipones*. Versión en castellano, traducida por Edmundo Wernicke, editada por la Facultad de Humanidades del Nordeste, Resistencia, 1967; José Sánchez Labrador *El Paraguay Natural Ilustrado. Noticias del Pays con la explicación de phenomenos physicos, generales y particulares; usos utiles que de sus producciones pueden hacer varias artes*. 4 tomos 1770- 1776. Rávena (manuscrito en ARSI), José Jolis: *Ensayo sobre la Historia Natural del gran Chaco*, Resistencia Chaco, Universidad Nacional del Nordeste. Facultad de Humanidades, 1977. La primera edición de la obra, *Saggio sulla storia naturale della Provincia del Gran Chaco, e sulle pratiche, e su' costumi dei Popoli che l'abitiamo, insieme con tre giornali di altrettanti viaggi fatti alle interne contrade di que' Barbari*, Faenza 1789.