

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 5 - 2009

ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES 2008

Presentación anual de avances de investigación de miembros del Instituto de Historia Antigua y Medieval

26 y 28 de Noviembre de 2008

- HUGO ZURUTUZA: Centros y márgenes del imperio romano: el borde norafricano (p. 2)
- LILIANA PÉGOLO: Los poemas apologéticos de Prudencio en el marco de la lucha contra las heterodoxias (p. 2)
- DIEGO PAIARO: Tierra y ciudadanía en la Grecia antigua: el caso de Atenas en el siglo V (p. 2)
- MARIANO REQUENA: Esclavos y labradores. Relaciones de dependencia en la *polis* ateniense del siglo IV a.C. (p. 5)
- RODRIGO LAHAM COHEN: Las actividades económicas de los judíos en el *Registrum epistolarum* de Gregorio Magno (p. 7)
- ESTEBAN NOCE: *Iudaei, Gentiles y Haeretici* en el discurso de Cromacio de Aquileia. Algunas observaciones en torno a su significado (p. 9)
- ANDREA VANINA NEYRA: *De fornicario*: la sexualidad regulada en el *Decretum* de Burchard de Worms (p. 12)
- HORACIO BOTALLA: Profecía y Cronística en el siglo XIII italiano (p. 15)
- ESTEFANÍA SOTTOCORNO: Genadio de Marsella en la traducción manuscrita (p. 16)
- FEDERICO MILIDDI: Aspectos políticos e ideológicos de la representación estamental en los comienzos de la dinastía trastámara (Enrique II y Juan I) (p. 18)
- CARLOS ASTARITA: Los líderes en las revueltas urbanas del siglo XII (p. 19)
- CORINA LUCHÍA: La propiedad comunal en la transición al capitalismo: balances y perspectivas (p. 21)
- MARIEL PÉREZ: Patrimonio y estructuras de parentesco en la aristocracia medieval leonesa. Problemas de interpretación (p. 22)
- ELEONORA DELL'ELICINE: ¿Y qué es "Iglesia" en la sociedad visigoda? Una reflexión teórica a partir de *las sentencias* de Isidoro de Sevilla (p.24)
- CECILIA DEVIA: Las prácticas de la violencia en la *Crónica* del rey don Pedro de López de Ayala (p. 25)
- GABRIELA MONEZUELAS: Aspectos del modelo de pensamiento ecléctico del siglo XVII en las Obras Filosóficas del jesuita Juan E. Nieremberg (p. 27)
- MARÍA DE LA SOLEDAD JUSTO: Los saberes y ciencias de la conversión: las Historias Naturales de los jesuitas de Paraguay (p. 29)

CENTROS Y MÁRGENES DEL IMPERIO ROMANO: EL BORDE NORAFRICANO

Hugo Zurutuza

Director Sección Historia Antigua

En nuestro objetivo de estudiar la extensión y discontinuidad espacial y cultural del Imperio romano dirigimos nuestro interés al norte de África, al actual reino de Marruecos (antigua Mauritania) y a un sitio arqueológico, Volúbilis, importante ciudad romana, próxima a la actual Meknes.

Nuestra experiencia personal, asistimos un antropólogo y un historiador, nos ha permitido no sólo el reconocimiento de la instalación romana -con su diseño urbanístico característico: *cardo* y *decumanus*, templos, arco, basílica, etc.-, sino también las pervivencias de la influencia africana (berebere) y púnica en el lugar. Como estudio de caso el análisis icnográfico de los mosaicos -tanto *in situ* como los preservados en museos- posibilita ver inmersa en la matriz y técnica romanas originales inercias africanas en el diseño de los mismos. Hemos realizado un interesante relevamiento icnográfico donde mitos e imágenes del mundo clásico se enlazan con presencias locales. La rica producción olearia, los contactos administrativos y económicos con Tingis (Tanger) le dieron a Volúbilis un importante desarrollo urbanístico y edilicio, destacándose en particular el Arco De Septimio Severo (S.III), cuya reconstrucción todavía en discusión, refleja la específica topología imperial romana pero con reconocidas influencias locales. El origen de Volúbilis, probablemente bereber (Ualili), matizado con las ocupaciones púnica y romana, cierra su desarrollo histórico cultural con la presencia islámica a partir de la expansión de este movimiento por el norte de África. Volúbilis, luego del abandono por parte de los administradores romanos que se replegaron en Tingis, se recuperará y devendrá un centro de irradiación de los nuevos tiempos musulmanes, sin perder su sustrato bereber, hasta la fundación de nuevos centros urbanos, como por ejemplo, la espectacular ciudad de Fez.

LOS POEMAS APOLOGÉTICOS DE PRUDENCIO EN EL MARCO DE LA LUCHA CONTRA LAS HETERODOXIAS

Liliana Pégolo

Investigadora

No resulta fácil establecer la relación de los poemas hexamétricos de Prudencio, hombre muy cercano a la corte teodosiana, con los acontecimientos que vertebraron el final del siglo IV. Con excepción del *Contra Symmachum* en el que sumó su voz a los intentos de revitalización de la pluralidad religiosa, ni en *Apotheosis* ni en *Hamartigenia* se pueden precisar fechas o hechos que estimulen a la crítica a establecer paralelismos poético-históricos; sin embargo, cada uno de estos textos está vinculado a dos ejes fundamentales de la política religiosa teodosiana: la defensa del dogma niceno y su lucha contra la herejía y otras formas de *superstitio*. En función de estos principios que instituyó Teodosio de modo emblemático, según la formación recibida en ámbitos de fanatismo dogmático, Prudencio compuso estos poemas hexamétricos que constituyen la parte central de su obra.

TIERRA Y CIUDADANÍA EN LA GRECIA ANTIGUA: EL CASO DE ATENAS EN EL SIGLO V

Diego Paiaro

Becario

La civilización griega era, ante todo, un mundo que giraba en torno de la ciudad. Sin embargo, parecería paradójico que en este mundo de ciudades donde la vida urbana ocupaba un lugar esencial, era la agricultura la que constituía la primera actividad de la mayoría de los miembros del cuerpo cívico. De hecho, el vínculo entre tierra y ciudadanía era tal que en la mayoría de las *póleis*, entre ellas Atenas, era un

rasgo común que los ciudadanos monopolizaran, de modo individual o colectivo, el derecho de poseer bienes inmuebles frente a extranjeros, esclavos y demás individuos excluidos del cuerpo cívico. Esta situación no consistía solamente en un derecho “económico” de los ciudadanos en tanto excedía este ámbito y operaba, a su vez, como una marca que distingue y realza el *status* de los *polítai* en la *pólis* de la que forman parte.

Este vínculo entre el ciudadano (*polítes*) y la tierra fue, en términos generales, percibido por dos autores clásicos: Karl Marx y Max Weber. El último de ellos, en el contexto del estudio de la *tipología de las ciudades*, propuso que “el derecho pleno del antiguo *ciudadano*, a diferencia del burgués medieval, se caracterizó en su origen precisamente porque era propietario de un *kleros*..., es decir, de un lote del que vivía, así que el ciudadano pleno de la Antigüedad es un «ciudadano labrador»” (WEBER, M. (1964), *Economía y sociedad*, México² [1944], 943)

Por otro lado, Marx dirá acerca de la “segunda forma de propiedad” (la antigua) que: “La comunidad –como estado- es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía. La naturaleza de la entidad comunitaria se basa aquí en el hecho de que sus miembros son agricultores de parcelas, propietarios de la tierra que trabajan... En este caso, *sigue siendo presupuesto para la apropiación del suelo ser miembro de la comunidad, pero, en tanto miembro de la comunidad, el individuo es propietario privado*” (MARX, K. & HOBBSBAWM, E. (1990), *Formaciones económicas precapitalistas*¹⁹, México [1999], 72).

En este sentido entonces, si bien la apropiación del suelo es individual, esta sólo se da como consecuencia de la pertenencia del ciudadano a la comunidad cívica, a la *pólis*. Lo que se percibe aquí es que la apropiación privada no es formalizada en una condición jurídica abstracta sino que se encuentra unida a determinantes institucionales ya que es la pertenencia al estamento de ciudadanos lo que habilita la *posibilidad* de ser propietario. Posibilidad que, por otro lado, no se realiza en todas las *póleis* ya que en algunas, como en Atenas durante la “democracia radical”, existieron ciudadanos carentes de propiedad pero no de la posibilidad de ser propietarios, los *thêtes*. Se puede decir que el punto radica en que la apropiación privada se encuentra en este contexto en una relación de *subordinación* con respecto a la pertenencia de los propietarios a la comunidad de hombres libres y a la reproducción de las relaciones sociales comunitarias (GODELIER, M. (1989), *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Madrid, 276-7).

El principal objetivo de nuestro trabajo será, entonces, analizar algunos de estos aspectos institucionales de la relación entre la tierra y la ciudadanía durante la Atenas del siglo V. Dicho análisis nos permitirá argumentar que debe ser cuestionada la idea de que en este contexto existió la propiedad privada plena de la tierra del Ática.

Un buen modo de comenzar es deteniéndonos en las anomalías. La cerrada ligazón entre ciudadanía y apropiación de la tierra era rota solamente de modo excepcional, y como recompensa por servicios militares, políticos o diplomáticos. En el caso concreto de la democracia ateniense, solo la comunidad política a través de la asamblea de ciudadanos estaba habilitada para permitir a un no ciudadano (*apolítes*) obtener tierras de labranza a través de concesiones especiales de *enktésis*. Al respecto, la documentación conservada en las inscripciones áticas muestra que tales decisiones eran, en verdad, muy poco frecuentes. Queda claro, por tanto, que muy pocas veces era roto el vínculo entre tierra y ciudadanía permitiendo el acceso a campos de labranza a los *apolítai*. Por otro lado, incluso en estos casos excepcionales, el control de la tierra no deja de estar en última instancia bajo la soberanía de la comunidad toda en tanto es ella a través de la decisión colectiva la encargada de establecer las excepciones.

Más aún, no solo estaba bajo control del cuerpo cívico el poder brindar derechos de poseer tierras a no ciudadanos; del mismo modo, la comunidad política era incluso capaz de confiscar bienes muebles e inmuebles (entre ellos parcelas agrícolas) a ciudadanos de pleno derecho en casos especiales que generalmente se encontraban relacionados con alguna trasgresión a las normas o costumbres de la *pólis*. Al respecto resultan interesantes una serie de sucesos que se desarrollan durante la última parte del siglo V y muestran el control que la comunidad ejercía sobre la tierra del Ática. En este sentido, resulta revelador el hecho de que las palabras vinculadas a la confiscación se pueden relacionar con el término *demos*: por ejemplo *deméuo* es el verbo más comúnmente utilizado para expresar la idea de “declarar propiedad estatal” o “confiscar” o *démeusis* que se podría traducir como “confiscación”.

A su vez, es válido pensar que, en tanto era muy fuerte la relación entre posesión de la tierra y hacienda familiar, algunos lotes podrían circular a lo largo de las generaciones al interior de una red bien definida de *oikoi* pertenecientes una misma familia extensa, especialmente cuando se daba la situación de que el jefe de un *oikos* carecía de herederos varones. En ese caso, existían distintos mecanismos de

transmisión, todos ellos circunscriptos al interior del grupo de los ciudadanos: adopción de hijos, hijas herederas (*epikleros*) que se casan con el pariente más próximo, concesión del beneficio de la herencia a otros familiares, etc. Por lo tanto, tanto en el caso de las confiscaciones como el de los distintos mecanismos de transmisión, queda claro que no estamos ante una tierra mercantilizada sino que las parcelas que se alienaban y pasaban de manos lo hacían en un circunspecto espacio delimitado por la comunidad política o la familia extensa.

Creemos que el plano militar constituye un último aspecto que no debería ser dejado de lado. Nos referimos específicamente a la defensa de los campos de labranza que, en el mundo de la *pólis*, comienza a ser una de las responsabilidades fundamentales de los ciudadanos-soldados-propietarios de tierras agrícolas. Estos, a través de su pertenencia a la comunidad garantizan, según la formulación de Marx que veíamos al comienzo del trabajo, su propia reproducción como propietarios independientes frente a la amenaza externa que implicaba el asedio de las tierras de labranza por parte de otras *póleis*. Por ello el fundador del materialismo histórico llamará a la guerra, en el contexto de la *forma de propiedad antigua*, “la gran tarea común, el gran trabajo colectivo” en el cual la comunidad gasta el tiempo de trabajo excedente de los *self-sustaining peasants* que la componen. En términos de la formulación marxiana, entonces, al incorporarse al ejército ciudadano, el guerrero de la *pólis* garantiza su propia reproducción como miembro de la comunidad, como poseedor de una parte de ese terreno que defiende del ataque externo y, por último y en virtud de lo anterior, como soldado capaz de sufragar su propio armamento; es decir, la defensa de la *pólis* es la defensa de su *status* de ciudadano-soldado-propietario. Así, nuestro análisis se diferencia aquí de aquellos que postulan que la guerra en el contexto de la *pólis* significó o bien un mecanismo reproductivo propio de una economía basada en el modo de producción esclavista que lleva a la conquista territorial y la captura de cautivos para ser esclavizados, o bien, o algún tipo de explotación “colectiva indirecta” a partir de la leva militar.

Ahora bien, las diferentes facetas del vínculo existente entre la apropiación del suelo y la ciudadanía ateniense que venimos analizando nos indican que debe ser descartada la idea de la existencia de propiedad privada plena de la tierra en tanto simplifica en extremo un problema algo complejo para ser entendido a partir de la dicotomía existencia/inexistencia de la propiedad privada de la tierra. Al respecto creemos que los planteos de Alison Burford permiten echar algo de luz sobre la cuestión del lazo que une a la ciudadanía con la propiedad de la tierra en el contexto de la *pólis*. La autora destaca el hecho de que no existe en la lengua griega antigua el equivalente a los términos ingleses *landowner* y *landowning*. Sin embargo, si bien la idea de *propiedad* es difícil de hallar, no ocurre lo mismo con la de *posesión* (*landholder*) que se verifica en varios términos que llevan el prefijo *klero* y que se relacionan con la idea de distribución de las tierras de la *pólis* a las familias que la poseen. A pesar de ello, lo anterior no supone la inexistencia de derechos de apropiación privada relativamente estables sobre la tierra sino que, desde nuestra perspectiva, estos *solo existen en el contexto comunitario* de la aldea o la ciudad-estado en tanto es la comunidad la entidad concebida como la absoluta propietaria de la tierra. Otro elemento que sustentaría, de acuerdo al análisis de Burford, el pensar a la *pólis* griega antigua como la propietaria en último término de la tierra agrícola se relaciona con el carácter “público” o “sagrado” de algunos árboles a pesar de encontrarse estos en parcelas familiares privadas. En el caso ateniense en particular, existían los olivos sagrados (*moríai*) que se relacionaban con el culto a la diosa Atenea. Éstos, que supuestamente tenían su origen en un antiguo ejemplar de la Acrópolis, se hallaban diseminados por todo el territorio ático repartidos en diferentes parcelas privadas y eran rodeados por una empalizada que los destacaba y protegía. La producción de aceite a partir de ellos era regulada por una serie de complejas normas por el hecho de que este aceite cumplía una importante función en el contexto de las festividades atenienses: era utilizado para premiar a los atletas victoriosos de las Panateneas. La *pólis* ejercía un control periódico de estos árboles a través del consejo del Areópago que recibía informes de los “inspectores” acerca del estado de los olivos de Atenea. Este mismo consejo era el encargado de juzgar los casos en los cuales se imputaba a un individuo la destrucción de una *moría* ya que tal acción estaba catalogada entre los delitos de impiedad (*asébeia*) juzgados en el Areópago y podía ser castigado con la pena de muerte. Sabemos, a través de un discurso de Lisias, que el propietario de una finca rural fue juzgado por el Areópago por un delito vinculado a los olivos sagrados. El elemento que nos interesa destacar es el hecho de que el olivo sagrado se encontraba, supuestamente, en la parcela privada del propio acusado, “un olivo de mi finca” dirá. Aquí podemos apreciar la existencia de un límite comunitario a la propiedad privada plena de la tierra pues si bien estamos frente a una parcela apropiada individualmente,

el poseedor no puede disponer de ella de modo absoluto en tanto debe respetar al olivo sagrado que se encuentra en su interior y debe entregar a la *pólis* sus frutos.

En conclusión, creemos que la presencia de este tipo de árboles nos permite pensar en la inexistencia, en el contexto ateniense, de propiedad privada plena de la tierra que se manifiesta en los límites que el poseedor de la parcela encuentra en su utilización y en el goce de sus frutos. Desde nuestra perspectiva creemos que, entonces, no es correcto pensar las formas de apropiación de la tierra cultivable en términos de *propiedad privada plena* en el sentido que esta adquiere en las sociedades modernas. La experiencia colonial, la existencia de olivos sagrados y los diferentes mecanismos de control por parte de la ciudadanía respecto de la tierra nos permiten ver que, en contraste, en la Atenas clásica, la propiedad agrícola se encuentra *políticamente restringida* al contexto comunitario, es decir, a los ciudadanos con plenos derechos políticos.

Todo lo analizado hasta aquí nos lleva a la conclusión de que estamos frente a una sociedad en la que no hay propietarios de tierra individuales, abstractos y separados de la *pólis*, de las relaciones sociales comunitarias, familiares y de la defensa del territorio rural. Si bien ello no supone en sentido estricto la propiedad comunal de la tierra, sin lugar a dudas, la apropiación y utilización del principal medio de producción estaba sujeta a fuertes determinantes políticos e institucionales, es decir, extraeconómicos. De este modo se podría pensar a la comunidad como la propietaria principal y en última instancia siendo los ciudadanos poseedores privados de sus tierras y casas siempre y cuando mantengan su relación con la *pólis*. Pudimos verificar que en el contexto ateniense, primero se encuentra el derecho político, el derecho de ciudadanía y sólo posteriormente se es (aunque no *necesariamente* en la Atenas democrática) propietario de una parcela; no es la propiedad de la tierra la que hace al ciudadano sino que es el ciudadano el que deviene en propietario. Es decir, que los derechos de propiedad en la Grecia antigua no podían ser divorciados de las relaciones socio-políticas e incluso las familiares. Para el caso ateniense, entonces, hemos comprobado que, en términos de Maurice Godelier, *las relaciones políticas funcionaban como relaciones de producción*. Sin embargo, esta subordinación de la apropiación de los campos de labranza a los aspectos institucionales no implica una contradicción entre la propiedad comunitaria (o estatal) y la propiedad privada como propusieron tiempo atrás algunos autores marxistas. Por el contrario, creemos que la apropiación privada, individual y ciudadana es el modo histórico en que se realiza concretamente la propiedad comunitaria que la *pólis* mantiene sobre la *gé politiké* (“tierra cívica”).

ESCLAVOS Y LABRADORES. RELACIONES DE DEPENDENCIA EN LA POLIS ATENIENSE DEL SIGLO IV a.C

Mariano Requena
Becario

El propósito de la presente comunicación consiste en el análisis de las relaciones de dependencia en el interior del cuerpo de ciudadanos, con especial interés en el uso de la institución esclavista como mecanismo simbólico de degradación de los libres pobres por parte de los ciudadanos acaudalados (1). Partiremos de la hipótesis general de que la utilización del término “esclavo” (*doûlos*) en Atenas se hallaba articulada con la concepción de la igualdad política que se había desarrollado en la *pólis* desde el arcaísmo. Es a partir de un desplazamiento en el sentido que adquiere la noción de esclavo que se podrán empezar a conceptualizar las relaciones económicas entre los ciudadanos con dicho término. En función de esto, sostendremos que las nociones esclavistas presentes en las fuentes literarias del siglo IV dan cuenta no sólo de las relaciones sociales basadas en la apropiación de las personas y sus beneficiarios, sino que, a su vez, actúan como metáforas con las cuales se aprehenden las formas de explotación que se desarrollan en el interior del cuerpo cívico ateniense durante dicho período.

En la historiografía reciente, teniendo en cuenta el carácter agrario de la *pólis* ateniense (2). Diversos autores tienden a valorizar el lugar que ocupa el sujeto socio-político dentro de la comuna agrícola. De esta manera, las divisiones sociales suelen ser pensadas como organizadas desde la perspectiva de la unidad doméstica, las asociaciones aldeanas y su repercusión en el plano central del estado. Lo anterior desplaza al esclavo del rol principal de productor fundamental y lo encuadra dentro de la multiplicidad de actores y recursos que conforman la estructura económica de la *pólis*. (3). Lo que interesa destacar es que un elemento central de las definiciones gira en torno a la capacidad de los labradores de escapar a las exacciones por parte de los

sectores aristocrático-terratenientes, lo que constituyó un elemento central de la historia ateniense después de las reformas de Solón. La historiografía reciente destaca el carácter excepcional de la situación ateniense en tanto los ciudadanos-campesinos se vieron liberados de la explotación de los terratenientes (y del Estado) y comenzaron a gozar de un estatus que posibilitó su admisión activa en el plano de la política. Desde esta óptica, las instituciones democráticas e igualitarias que constituyen la *pólis* ateniense no requieren necesariamente del esclavismo como sostén social aunque ello no implique la negación de la existencia de explotación de mano de obra esclava.

Sin embargo, como señala FOXHALL, queda establecida una paradoja difícil de resolver, en tanto se yuxtaponen las diferencias en la propiedad de la tierra y la propia noción de igualdad política que la *pólis* establece a partir de la identificación entre propiedad territorial y ciudadanía (4). Puesto que la presión económica sobre la apropiación de la tierra fue un elemento permanente sobre todo el período, así como la capacidad de alienación de la misma fue una constante en toda la historia ateniense (5). Es decir, si bien gran parte del campesinado se liberó de las cargas que habían posibilitado su sujeción en tanto clase por parte de los terratenientes y accedió a los beneficios de la ciudadanía política, no obstante los mecanismos que estructuraban la dinámica de la comunidad agrícola siguieron generando disparidades a partir de la acumulación particularizada de la tierra y la riqueza, cuya condición extrema consistía en la pérdida total del vínculo con la tierra. Por otra parte, otros análisis se han centrado en la estructura de funcionamiento de las unidades productivas, la fuerza de trabajo utilizada y la dinámica del ciclo familiar, cuestiones que en conjunto permiten poner de relieve los mecanismos por los cuales puede darse la desigualdad material en el interior de la comunidad ciudadana.

En consecuencia, para los actores agrarios la posibilidad de contratar o emplearse como mano de obra asalariada y la necesidad de vincularse a aquellos que podían proveer de insumos para la producción y/o el consumo en caso de escasez o necesidad abriría el paso a relaciones de tipo patrón-cliente, claramente asimétricas y que constituían uno de los mecanismos principales de estratificación y diferenciación social en el seno de sociedades agrarias (6).

Todo esto implicaba la posibilidad de que el labrador independiente tuviera que trabajar para otro (7), lo cual permite pensar la posibilidad de que siguiera vigente el usufructo de la fuerza de trabajo libre por parte de los terratenientes, habilitando un camino para la acumulación y enriquecimiento aristocrático en desmedro de sus conciudadanos campesinos. Y también permite pensar, dadas las características políticas de la ciudad-estado, que dicha relación debía estar mediatizada por algún tipo de modelo que encuadrara imaginariamente la relación personal asimétrica entre los integrantes de la comunidad de ciudadanos. Considero que es en torno a estos vínculos que se irá configurando, en las prácticas y en las representaciones simbólicas, la posibilidad de tratar a los ciudadanos libres como esclavos (8).

Según Domingo Plácido la *stásis* del siglo IV se opera entre ciudadanos, para alcanzar la plena liberación de los trabajos productivos o para someter a los demás a ese tipo de trabajos (9). En este sentido puede leerse la situación que el 'esclavo' ocupa en el discurso del siglo IV, como ser – por ejemplo – en la *Política* de Aristóteles. Para él, quien realiza trabajos manuales no puede ser ciudadano y en consecuencia cae en una situación de esclavo potencial, dado que ahora la esclavitud viene a definirse por la actividad económica y no por el estatus cívico:

“la ciudad mas perfecta no hará ciudadano al trabajador (bánauson). En el caso de que este también sea ciudadano, la virtud del ciudadano (...) no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios (tôn anagkaíon).” (1278a 6-11)

Pero esta situación no se reduce al ciudadano-banausos puesto que para Aristóteles no todas las partes constituyentes de la ciudad han de adquirir estatus político:

“La verdad es que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales podría existir la ciudad.”(1278a 2-3; y 1328a 21 y ss.)

De esta manera, la relación se amplía y afecta a los labradores, que constituyen la verdadera base productiva de la ciudad, en un doble sentido. Por un lado, Aristóteles es explícito en su deseo – que ha de interpretarse como un enunciado performativo propio de una mentalidad aristocrática :“en cuanto a los agricultores (georgésontas), la mejor solución si se debe hacer respondiendo a nuestros deseos, es que sean los esclavos (doúlous)” (1330a 25-26)

Y, por otro lado, Aristóteles hace de los *thetes* esclavos propiamente dichos: “De los que realizan los trabajos necesarios, uno los hacen para servicio de un individuo y

son esclavos (*doûloi*), otros lo hacen para servicio de la comunidad y son trabajadores y jornaleros (*bánausoi kai thêtes*)” (1278a 11-13)

Si bien la figura del *thes* designa, por lo general, a los ciudadanos sin tierras, se impone una doble consideración. La primera, es que los *thetes* son ciudadanos, lo cual debería excluirlos de la condición de esclavitud. Y, la segunda es que dicha categoría no necesariamente implica la carencia absoluta de tierras, sino que señala tanto aquellos que deben trabajar por un *misthós*, como aquellos que no alcanzarían su reproducción a partir de su propia unidad doméstica. En este sentido, la figura del *thes* puede asimilarse a la idea de un labrador pobre (10) que debe recurrir a algún patrono (privado, si trabajan para un particular o estatal, si brindan un servicio a la comunidad) para subsistir. De esta manera, la exclusión retórica de los ciudadanos que no tienen *skholé* favorece su asimilación en el plano del discurso a la actividad del esclavo, permitiendo la explotación de una población sin estatuto servil.

En consecuencia, puede pensarse que *doûlos* proporciona un modelo ideológico puesto que establece un criterio de demarcación más claro entre el estatus del ciudadano y su situación económica. Con la intención manifiesta de consolidar una diferenciación social a favor de los sectores aristocráticos, que excluyan del derecho político a aquellos quienes deben trabajar para vivir. Es en este sentido que consideramos oportuno indagar sobre las características de la esclavitud como forma de subordinación simbólica que expresa la profundización de las relaciones asimétricas en el cuerpo cívico ateniense del siglo IV a.c., que hasta la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso, habían quedado limitadas, cuando no vedadas.

1) Cf. Annequin, J. (1997) “Métaphore de l’esclavage et esclavage comme métaphore”, en P. Brulé y J. Oulhen (eds.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne: hommages à Yvon Garlan*, Rennes: 109-119.

2) Cf. Pecirka, J. (1973), “Homestead farms in classical and Hellenistic Hellas”, en M.I. Finley (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris: 113-149; Andreyev, V.N. (1974), “Some aspects of agrarian conditions in Attica in the fifth to third centuries B.C.”, *Eirene* 12: 5-46; Burford, A. (1993), *Land and labor in the Greek world*, Baltimore; Wood, E.M. (1988), *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian democracy*, London; Gallego, J. (ed. 2003), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid.

3) Cf. Jameson, M.H. (1977/78), “Agriculture and slavery in classical Athens”, *Classical Journal* 73: 122-145.; Jameson, M.H. (2002), “On Paul Cartledge, ‘The political economy of Greek slavery’”, en Cartledge, Cohen y Foxhall (eds. 2002): 167-174; Jameson, M.H. (2003), “El trabajo agrícola en la Grecia antigua”, en Gallego (ed. 2003): 43-70; Hanson, V.D. (1992), “Thucydides and the desertion of Attic slaves during the Decelean War”, *Classical Antiquity* 11: 210-228; Hanson, V.D. (1995), *The other Greeks. The family farm and the agrarian roots of western civilization*, New York.

(4) Cf. Foxhall, L. (2002) “Acces to resources in Classical Greece. The egalitarianism of the polis in practice.” En Cartledge, P., Cohen, E. y Foxhall, L. (Eds.) (2002), pp. 218.

(5) Cf. Finley, M.I. (1977a), “La inalienabilidad del suelo en la Grecia antigua”, en *Uso y abuso de la historia*, Madrid: 236-247 (1977a); Finley, M.I. (1982b), *La economía de la antigüedad*, México. p. 141.

(6) Cf. Gallant, T.W. (1991), *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*, Cambridge; Jones, N.F. (2004), *Rural Athens under the democracy*, Philadelphia

(7) Ste. Croix, G.E.M. de (1988), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona. P. 143.

(8) Cf. Plácido, D. (1989), “‘Nombres de libres que son esclavos’ (Pólux, III, 82)”, en AA. VV., *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Madrid: 55-79.

(9) Cf. Plácido, D. (2008), ‘Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense.’ *Circe*, en prensa

(10) Cf. Van Wees, H. (2001), “The Myth of the Middle-Class Army: Military and Social Status in Ancient Athens.” en *War as a Cultural and Social Force. Essays on Warfare in Antiquity*. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.

LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS DE LOS JUDÍOS EN EL *REGISTRUM EPISTOLARUM* DE GREGORIO MAGNO

Rodrigo Laham Cohen
Becario

1. Gregorio Magno y los judíos.

La conducta frente al judaísmo por parte del obispo de Roma entre los años 590 y 604, Gregorio Magno, ha sido observada —a través de los siglos— como sinónimo de moderación. Tal imagen puede ser parcialmente sustentada dado que una primera aproximación al *Registrum* gregoriano revela actitudes tendientes a proteger la integridad de los hebreos. La defensa de la sinagoga, el rechazo de la conversión forzada, así como también la labor en pos de garantizar las celebraciones mosaicas, esbozan un escenario en el cual la presencia judía, si bien no aceptada como elemento positivo, es tolerada.

No obstante, la óptica que hace de Gregorio un adalid de la tolerancia debe ser deconstruida desde tres perspectivas diferentes. En primer término, existe una clara disonancia entre lo sostenido por el *Consul Dei* (el autor anónimo de su epitafio lo nominará así) en su correspondencia y aquellas referencias al judaísmo contenidas en sus homilias y tratados doctrinales. Así, la sinagoga, protegida por el pontífice romano en varias oportunidades (*Ep.*, I, 34), es nominada en *Commentarii in librum I Regum* como aliada del Anticristo (I, 3, 7). Los incrédulos hebreos, perimidos y dispersos en las *Homiliae in Evangelia* (*Hom. Ev.*, I, 20, 1) y los *Moralia* (*Mor.*, IX, 6), son incluidos en la neutral categoría de *habitatores* en una misiva donde Gregorio exige al obispo de Cagliari concordia entre los pobladores (*Ep.*, IX, 196).

En segundo lugar, puede observarse que la conducta de Gregorio Magno, visualizada a través del *Registrum*, manifiesta violencia simbólica en determinadas circunstancias. De tal modo, los *habitantes* de la epístola antes mentada, devienen *hostes* cuando el obispo de Roma, preocupado por la potencial expansión de la religión judía sobre los esclavos cristianos, exige a la monarquía franca una actitud firme y resuelta (*Ep.*, IX, 214). La moderación como paradigma de actuación desaparece cuando Gregorio halla un judío que posee *mancipia* y, además, ha erigido un altar donde comulgan cristianos (*Ep.*, III, 37). El judaísmo tolerado debe ser, en su concepción, una religión controlada, estática y carente de tendencias expansivas. Ante la celebración del ritual sabático por parte de algunos segmentos de la sociedad cristiana de Roma, el obispo eleva su voz y equipara a los predicadores de tal doctrina, nuevamente, con el Anticristo (*Ep.*, XIII, 1).

Ahora bien, existe otro aspecto que diluye aún más la imagen del Gregorio humanitario y desinteresado. Cuando observamos con detenimiento las acciones dispuestas en referencia al judaísmo, notamos que la categoría abstracta *judaísmo* se fragmenta en una multiplicidad de individuos que ocupan diversas posiciones en la estructura social. Emergen, así, terratenientes, comerciantes y colonos, *judíos*.

2. Comerciantes, terratenientes y colonos

La actividad económica desempeñada por judíos que más se menciona en el *Registrum* es el comercio. No implica ello que tales actores sociales se hubieran dedicado exclusivamente a la esfera de la circulación; sin embargo, el rol atribuido por Gregorio Magno a tal tarea es importante. En tal sentido, debemos tener en cuenta que el *corpus* epistolar gregoriano no estaba destinado a legar un panorama pormenorizado del mundo itálico para los futuros historiadores; las epístolas eran, simplemente, herramientas que respondían a los estímulos de cada coyuntura. Con ello queremos implicar, por ejemplo, que la presencia de artesanos en el marco de las comunidades judías urbanas no debe ser descartada. En efecto, sólo conocemos la supervivencia de tejedores e hilanderos hebreos, para el mundo visigodo, gracias a una norma que prohibía la realización de tales labores el día domingo (*L. V. XII, 2, 6*). Que Gregorio no haya reparado en ellos, no significa, mecánicamente, que debamos negar las condiciones de posibilidad de su existencia.

Ahora bien, en torno a la posición gregoriana frente a los comerciantes hebreos, podemos confirmar, luego de las pesquisas realizadas, que existió una actitud claramente moderada frente a éstos. La actividad económica de los implicados, incluso en el sensible comercio de esclavos, es garantizada. Por otra parte, o bien no se menciona la necesidad de cristianización, o bien se repudia la conversión forzada en beneficio de un proceso de gradual concientización (*Ep.*, IX, 40; IX, 105).

En la misma sintonía, los terratenientes no reciben presiones tendientes al abandono de su religión y su rol económico es resguardado. Los hombres que se negaron a reconocer en Cristo al mesías no sólo pueden permanecer en su creencia, también poseen derecho a disponer de colonos pertenecientes a la *verdadera fe* (*Ep.*, IV, 21).

Diversa es la actitud frente a los *coloni* judíos de Sicilia que habitan en el patrimonio eclesiástico. Aparece aquí, claramente, la preocupación en torno a la conversión. De hecho, la búsqueda de un cambio sincero a través de la persuasión, manifestada en el rechazo a la conversión forzada (*Ep.* I, 45), deja lugar a un simple incentivo material (*Ep.* V, 7). Ante los potentados se recomendaba la gradual instrucción; frente a los colonos se lanza un anzuelo. El obispo es consciente del tipo de acercamiento que generará. No obstante, afirma:

No haremos esto inútilmente si logramos llevar [a los judíos] hacia la gracia de Cristo aligerando el peso de los pagos; *incluso, si vinieren con menos fe, los que nacieren de aquellos, ya entre los fieles, serán bautizados. Por consiguiente, o bien los ganamos a ellos mismos, o bien ganamos a sus hijos.* No es grave que

renunciemos, en favor de Cristo, a cierto ingreso [Ep. V, 7. La bastardilla es nuestra].

Para los poderosos, conversión gradual y sentida, de ser necesario al final de los tiempos (*Mor.*, XXXV, 14); frente a los pobres conversión rápida y superficial. ¿Cuál es la razón?

En el caso de los colonos sicilianos confluyen diversas variables. En primer lugar, habitan en tierras eclesiásticas –administradas por Roma– por lo cual Gregorio dispone de herramientas reales a la hora de avanzar sobre los sujetos involucrados. No utiliza la violencia pero está decidido a lograr la conversión. En segundo término, como ya se ha mencionado, se trata de judíos de escaso poder económico; colonos, no comerciantes de esclavos. Su existencia no cumple rol estratégico alguno en los planes gregorianos. Además, por lo que puede vislumbrarse, se encuentran en un estado de relativa dispersión; no forman una masa cohesionada como la representada por la comunidad judía de Roma, Nápoles, Cagliari o Terracina.

Ausencia de poder económico; parcial disgregación; rol subordinado en tierras de la Iglesia: condiciones que permiten al obispo de Roma *acelerar los tiempos*. El grado de tolerancia puede ser medido a través de la temporalidad asignada a cada grupo. La conversión de los *coloni* puede ver precipitados los plazos mediante un sutil incentivo material. Con los individuos encumbrados, en cambio, la flexibilidad se dilata aún más. Estos pueden esperar a que el profeta Elías, *in extremo tempore*, cierre el ciclo de la herejía judía (*Mor.*, XXXV, 14). Los poderosos disponen de una clepsidra más generosa.

La protección brindada por Gregorio Magno se orienta, entonces, a los colectivos judíos económicamente sólidos, tanto urbanos como rurales (claro está que los terratenientes judíos citados en el *Registrum* pueden haber residido en la ciudad). El obispo de Roma encamina su política a la consecución de una península itálica relativamente estable. Presiona sólo en sectores de escasa capacidad reactiva, evitando descalabros en un período de desordenes. En Gregorio observamos, entonces, una línea de conducta orgánica, en sintonía con un proyecto geopolítico amplio: actúa, en definitiva, como un hombre de estado. Su epitafio no es ocioso. Fue un *Consul Dei*; ante todo un cónsul.

IUDAEI, GENTILES Y HAERETICI EN EL DISCURSO DE CROMACIO DE AQUILEIA. ALGUNAS OBSERVACIONES EN TORNO A SU SIGNIFICADO

**Esteban Noce
Becario**

Si algo ha quedado en claro a partir de los acontecimientos vinculados a la inauguración del Año Cromaciano (2008), es que, a dieciséis siglos de la muerte del obispo más célebre de Aquileia, la historiografía de corte confesional continúa ejerciendo una influencia insoslayable en la conceptualización de su figura. En efecto, la continuidad entre las propuestas de Joseph Lemarié (1), eclesiástico, miembro de la Orden de San Benito, y las palabras que se dedicaran al obispo de Aquileia en ocasión del inicio de ciclo anual conmemorativo es evidente.

Asumiendo la historicidad del pretendido “Triunfo de la Iglesia” en el año 381, de acuerdo al cual el concilio de Constantinopla habría señalado el definitivo comienzo de los *christiana tempora* y, como consecuencia, la extinción de toda alternativa religiosa y política, hace ya cuarenta años Lemarié entendía que el episcopado cromaciano “s’était-il déroulé en des années où la foi de l’Église ne traversait pas de crise”. Afirmaba, además, que “en cette époque de possession paisible de la foi, Chromace a été un pacifique que a fait œuvre de paix”. De tal modo, consideraba que sus múltiples referencias al arrianismo y al fotiniano sólo podrían ser “rappels salutaires incontestablement, rappels cependant de ce qui, vingt ou trente années plus tôt, avait été au coeur de la crise arienne et mis en question par l’évêque de Sirmium” (2), Fotino.

Las reacciones a las tesis lemarianas desde el campo historiográfico no tardarían en llegar. Así, en el curso de las últimas décadas, autores como Duval (3) Cracco Ruggini (4) y, más recientemente, Rapisarda (5) abordaron la figura cromaciana desde la perspectiva de la Historia Social, comprendiendo la acción del obispo aquileiese en tanto que referente no sólo religioso sino también, y en la misma medida, político y social. Por otra parte, los estudios de Rita Lizzi (6) y de la ya mencionada Cracco Ruggini (7) en torno a la cristianización del norte de la península itálica, permitirían

entender a Cromacio como representante local de una empresa que, bajo la conducción político-religiosa de Ambrosio de Milán, perseguiría la cristianización de la región bajo signo niceno.

Sin embargo, como dejan ver los acontecimientos recientes, la lectura confesional ha resurgido y se ha impuesto como interpretación oficial. Anticipando las palabras de Benedicto XVI, en noviembre del 2007 vio la luz *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008)* (8). En la introducción, a cargo del arzobispo de Gorizia y de los obispos de Trieste, Udine y Concordia/Pordenone se establecía que al “fare memoria della persona e dell’opera di san Cromazio, si vuole offrire alle comunità cristiane uno strumento che possa anche oggi aiutare l’intelligenza della fede a penetrare la verità della vita humana che è Cristo”. Por supuesto, escaso o nulo lugar hallarían en las páginas subsiguientes los abordajes de carácter político-social.

Similares conceptos constituirían el núcleo de las palabras del obispo de Roma durante la Audiencia General dedicada a la figura de Cromacio de Aquileia. En dicha ocasión, Benedicto XVI sostendría que, habiendo ya madurado la comunidad aquileiese “una storia gloriosa di fedeltà al Vangelo”, caracterizada por la resistencia a la herejía, el episcopado de “san Cromazio” -“sapiente maestro e zelante pastore”- habría asumido como compromiso principal el de “porsi in ascolto della Parola, per essere capace di farsene poi annunciatore” (9).

Evidentemente, semejante presentación ha hecho oídos sordos al conjunto de los aportes historiográficos. Ante tal circunstancia, creemos que es de la mayor importancia recuperar la dimensión político-social que subyace a la prédica cromaciana, objetivo al que esperamos contribuir a través del examen del trato provisto por Cromacio de Aquileia a *Iudaei, gentiles y haeretici*.

En las páginas del *corpus* cromaciano el conjunto de la humanidad deviene reducida a dos clases de hombres: *qui est cum Domino* y *qui contra Dominum est* (Tr. L, 2) (10), *fideles* e *infideles*, *catholici* y *hostes*. A los primeros corresponde, de acuerdo a Cromacio, disfrutar del más preciado beneficio concedido por el Rey divino y eterno (S. XXXII, 1) a los suyos: la salvación del alma y la vida eterna; a los segundos, en cambio, los espera la muerte sin fin (S. XXX, 3).

Ahora bien, tal como se percibe claramente en el *Tractatus* LIII, el polo negativo de este binomio identitario está integrado por *Iudaei, gentiles y haeretici*, colectivos socio-religiosos omnipresentes en la obra del obispo aquileiese. Su peso cuantitativo, nos obliga a reflexionar en torno a su significado ¿Debemos creer, como proponían Lemarié y sus seguidores, que las alusiones de Cromacio de Aquileia a tales colectivos no constituyen más que meros *topoi* de la literatura cristiana tardoantigua o referencias a situaciones del pasado? ¿Podría, en cambio, pensarse que estamos ante términos que encuentran su significado en actores sociales históricos contemporáneos a la prédica cromaciana, como parecen sostener Duval, Cracco Ruggini y Rapisarda? Por nuestra parte, y a partir del examen de diversos recursos documentales que nos permiten aprehender mejor la coyuntura socio-religiosa de las décadas finales del siglo IV y las primeras del V, creemos que es posible plantear una tercera alternativa.

En primer lugar, digamos que los propios textos cromacianos presentan innegables testimonios de la vitalidad de *Iudaei, gentiles y haeretici* al interior del territorio imperial. Tal se aprecia, por ejemplo, cuando a través de la imagen paulina de los corredores en el estadio, Cromacio caracteriza los tiempos presentes como una competencia entre judíos, filósofos, herejes y católicos por el trofeo de la inmortalidad (S. 28,1). O al dar cuenta de los infructuosos esfuerzos que *hodie* realizan los discípulos de Arrio por atraer a la población (Tr. XXXV, 3).

Por otro lado, el *Codex Theodosianus*, el año 409, castiga a todos aquellos que obligaran a los cristianos “a vestir el horrible y abominable nombre de judíos” (C. Th. XVI, 8, 19) (11). Seis años después se concede a quienes abrazan el judaísmo el derecho a tener siervos cristianos con la única condición de que “les permitan observar la religión propia” (C. Th. XVI, 9, 3). En el año 416, el código autoriza a regresar a la religión de Moisés a quienes hubieran abrazado el cristianismo por conveniencia y no por fe devota (C. Th. XVI, 8, 23). Del mismo modo, en el 426 se protegen los derechos hereditarios de quienes, abandonando el judaísmo, pasaran “a la luz de la religión cristiana” (C. Th. XVI, 8, 28).

En relación con el paganismo, en el 391, la legislación prohibía los sacrificios, las visitas a los santuarios y templos, la admiración de imágenes labradas por el hombre (C. Th. XVI, 10, 10). Lo infructuoso de tal normativa es evidente ya que en el 399, debió dictaminarse que los templos paganos que pudiesen existir fuesen demolidos para extirpar la superstición (C. Th. XVI, 10, 16).

Finalmente, vemos que la mayor parte de las herejías que constituyen el blanco de las invectivas cromacianas son sancionadas por la legislación imperial años después del concilio de Constantinopla. En el 383 se prohíbe a arrianos y otros herejes reunirse, concentrar a la población y emprender cualquier acción, pública o privada, que pudiera

perjudicar “la santidad de la Iglesia católica” (C. Th. XVI, 5, 11). A lo largo de los años, se multiplican similares disposiciones en referencia a los fotinianos, a los apolinaristas, a los pneumatómacos y a los antidicomarianitas, entre otros.

A la luz de tales testimonios, resulta inevitable acordar con quienes han indicado que el judaísmo, el paganismo y las vertientes cristianas alternativas al nicenismo oficial mantuvieron su vitalidad mucho más allá del 381. Consecuentemente, la tesis que hacía de las alusiones cromacianas a tales colectivos meros *topoi* de la literatura cristiana primitiva debe ser desechada. Pero la corroboración de la historicidad de tales problemáticas no implica necesariamente sostener que *Iudaei, gentiles y haeretici* sean términos que hallen su significado en colectivos sociales empíricamente existentes en las décadas finales del siglo IV y las primeras del V pues, como veremos, los mismos documentos a los que hemos apelado y las evidencias arqueológicas revelan un escenario histórico en el que la identidad de los colectivos socio-religiosos que lo componen parece hallarse mucho menos definida de lo que el afán disyuntivo de las autoridades político-religiosas ha querido transmitirnos.

A través del texto cromaciano, en efecto, percibimos desplazamientos inter-religiosos desde el judaísmo hacia el cristianismo y desde éste a “la vida del siglo”, “la perfidia” y “la herejía” (Tr. XXXV, 8; Tr. XVIII, 4, 1). El sermón XVI, 3, por otra parte, nos presenta a ciertos gentiles y judíos que celebran la Pascua cristiana.

De igual modo, la prospección arqueológica ha señalado la convivencia e interrelación existente entre los partícipes de las diversas alternativas socio-religiosas. A través de numerosos testimonios materiales -entre ellos la existencia en Roma e Israel de catacumbas y sarcófagos judíos decorados con motivos paganos y cristianos, la utilización de amuletos con simbología no mosaica, cementerios que acogen indistintamente los despojos de paganos, cristianos y judíos- Rutgers (12) ha cuestionado fuertemente la imagen de un judaísmo tardoantiguo aislado y encerrado en sí mismo.

De esta manera, tanto las fuentes literarias como las legislativas y las arqueológicas, nos presentan un escenario social complejo: encontramos cristianos que asumen el nombre de judíos; esclavos cristianos que, forzados o no, adoptan la religión de sus amos; miembros de la comunidad mosaica que fingen ser cristianos; otros que efectivamente se convierten y, al hacerlo, entran en conflicto con sus comunidades de origen; individuos, tal vez cristianos, que realizan sacrificios, que visitan los santuarios de los ídolos, que recorren sus templos y adoran sus imágenes; judíos y gentiles que celebran la Pascua cristiana, cristianos que *uere sunt* y otros que *esse dicuntur* (C.Th. XVI, 10, 24); arrianos a los que se les prohíbe atraer a la población de Cristo y, consecuentemente, cristianos atraídos por el arrianismo; cristianos que regresan al error de los gentiles o se marchan tras la herejía; judíos, gentiles y cristianos que recurren a los mismos sortilegios en pos de su bienestar y no temen descansar, tras la muerte, en ámbitos sincréticos junto a sujetos de diversa extracción religiosa.

Así, a partir de testimonios de índole diversa se evidencia un escenario social y religioso complejo, signado por la permeabilidad y la interacción. Evidentemente, las sentencias del concilio de Constantinopla bajo ningún punto de vista pudieron significar la clausura del mundo romano. Si algo cambió en el 381 fue el hecho de que el Imperio reconociera como ortodoxia a una de las múltiples facciones cristianas. Pero esta transformación operada en la esfera política no podía alterar de una vez y para siempre las estructuras económicas, culturales, sociales y religiosas clásicas. Oficializado el cristianismo, el mundo cristiano estaba aún por construirse.

Desde tal perspectiva, en nuestra opinión, se deberían analizar los rígidos colectivos identitarios -*catholici, Iudaei, gentiles, haeretici*- a los que con tanta frecuencia aluden los documentos estatales y eclesiásticos y a partir de los cuales se estructura el discurso episcopal cromaciano. Su finalidad no sería entonces ni configurar, mirando hacia el pasado, un discurso estrictamente religioso elaborado sobre *topoi* o sobre ya superados acontecimientos traumáticos para la vida eclesiástica, ni tan solo ejercer una crítica, con la mirada del predicador detenida en el presente, de situaciones de hecho. Creemos, en cambio, que el objetivo último del permanente recurso cromaciano a *Iudaei, gentiles y haeretici* sería anular discursivamente la complejidad del cotidiano mediante la proyección de un cosmos social simplificado, en el que sólo habría lugar para un nosotros y un ellos, incluidos y excluidos, salvados y condenados: de un lado, el *populus ecclesiae*, fiel al único *imperator caeli*, Cristo, que recompensa con la vida eterna a *qui praecepta eius fidemque custodiunt* (S. V, 2); del otro los *inimici*, categoría discursiva que acoge a los *Iudaei*, a los *gentiles* y a los *haeretici*, destinados a la muerte. Tal construcción, basada en una mínima cantidad de categorías identitarias rígidas, claramente definidas y, por ello, de existencia meramente discursiva, trazaría un horizonte ante el cual el individuo debería, por un lado, reconocerse inmediatamente como parte de los *catholici* o de los *infideles*, salvado o condenado; por otro lado, se esperarí que la asunción de la propia exclusión de las

promesas salvíficas y el temor a la muerte eterna suscitaran tanto la conversión de los *homines impii*, como el alejamiento de los *catholici* de toda creencia y práctica signada por la ambigüedad, facilitando así la homogeneización de la conducta bajo parámetros oficialmente cristianos. Con ello, se haría de “cristianos nominales” “verdaderos cristianos”, reforzando los vínculos que unían al individuo con el *populus Christi* y favoreciendo, en última instancia, la construcción en el cotidiano de los *christiana tempora*.

(1) LEMARIE, J., “Introduction”, en *Cromace d’Aquilée. Sermons*, I (Sources Chrétiennes 154), París, Du Cerf, 1969.

(2) IDEM, pp. 55-56.

(3) DUVAL, Y., M., “Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV siècle. Chromace d’Aquilée et Ambroise de Milan”, en *Antichità Altoadriatiche*, IV, 1973.

(4) CRACCO RUGGINI, L., “Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia”, en *Antichità Altoadriatiche*, XII, 1977; IDEM, “Intolerance: equal and less equal in the Roman World”, en *Classical Philology*, 82, 3, 1987.

(5) RAPISARDA, G., *Cromazio di Aquileia, operatore di pace*, C.U.E.C.M., Catania, 2006

(6) LIZZI, R., *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L’Italia annonaria nel IV-V secolo d. C.)* (Biblioteca di Athenaeum, 9), Como, New Press, 1989; IDEM, “Ambrose’s contemporaries and the Christianization of Northern Italy”, en *The Journal of Roman Studies*, 80, 1990.

(7) RUGGINI, L., “La fisionomia sociale del clero e il consolidarsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Norditalia (IV-VI secolo)”, en AA.VV., *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo* (XLV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 3-9 aprile 1997), Spoleto, 1998, vol II.

(8) DRIUSSI, G. (a cura di), *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008). La testimonianza dell’antica chiesa di Aquileia e del suo più grande vescovo*, La Vita Cattolica, 2007.

(9) Puede accederse al texto de la Audiencia General pronunciada el miércoles 5 de diciembre del 2007, a través del vínculo http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071205_it.htm.

(10) Todas las referencias a los *Sermones* y al *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia (en adelante S. y Tr. respectivamente) se toman de CCSL IX A y CCSL IX A Supplementum). Las traducciones son propias.

(11) Todas las referencias al *Codex Theodosianus* (en adelante C. Th.) se toman de *Les lois religieuses des empereurs romains. De Constantin à Théodose II (312-438), vol. 1. Code Théodosien. Livre XVI* (Sources Chrétiennes, 497), París, Du Cerf, 2005.

(12) RUTGERS, L. V., “Archaeological evidence for the interaction of Jews and non Jews in Late Antiquity”, en *American Journal of Archaeology*, 96, 1, 1992.

DE FORNICATIO: LA SEXUALIDAD REGULADA EN EL DECRETUM DE BURCHARD DE WORMS

Andrea Vanina Neyra
Becaria

En esta oportunidad presentamos los avances realizados en el contexto del Seminario de Doctorado “Centros y periferias del mundo mediterráneo (Antigüedad Tardía y Edad Media). De paganos, judíos, cristianos y musulmanes” dictado por los Doctores Hugo A. Zurutuza y Horacio Botalla enmarcado en el estudio de los espacios socioculturales y de los criterios generadores de inclusión y exclusión.

Nos centramos en la temática de la fornicación en el *Liber XIX* o *Corrector* del *Decretum* del obispo Burchard de Worms (1) –puesto que constituye la fuente principal de nuestra investigación doctoral sobre la superstición y el proceso de cristianización en la Alta Edad Media-, pero también se establecerán conexiones con el *Liber XVII*, libro dedicado específicamente a los pecados de índole sexual bajo el título *De fornicatione*. De esta manera, profundizamos la sistematización de la información sobre los distintos tipos de pecado en el *Corrector*, a la vez que continuamos estableciendo las relaciones pertinentes con el resto de los libros de la colección canónica.

La sexualidad –como toda manifestación de la vida de los laicos- no escapaba al intento de control por parte de la Iglesia cristiana, que establecía las reglas de su legitimidad y regulaba estrictamente las condiciones en que la misma podía ser practicada sin que constituyera una falla moral grave. Así, la fornicación –el acto sexual cometido fuera del matrimonio- era considerado como una falta, aunque de distinta gravedad de acuerdo a la relación entre quienes la cometían y las condiciones en que tenía lugar.

La fornicación incluía toda una serie de actos sexuales que ocurrían fuera del matrimonio, a saber: las relaciones entre personas no casadas, el adulterio, el incesto, la bestialidad, la masturbación y la homosexualidad. Cabe recordar que, para los autores medievales, el matrimonio era un bien relativo, puesto que era preferible la continencia –incluso en la vida cotidiana de la pareja casada-, pero era necesario como

única forma legítima de evitar la fornicación. Las relaciones sexuales tenían como único fin la reproducción; es así que era recomendable la abstinencia (2) además del cumplimiento de toda una serie de condiciones para hacer del acto sexual un hecho no tan pecaminoso. También eran reprobables los actos que tendieran a evitar la reproducción o que se relacionaran meramente con la satisfacción del placer. Se proponía la abstinencia sexual para los días incluidos en el calendario litúrgico, los del ciclo fisiológico de la mujer y los de penitencia.

Bajo el título expreso de *fornicatio* se encuentran una variedad de situaciones. Sin embargo, términos de la familia léxica aparecen, asimismo, cuando en realidad el pecado que se trata es otro, por ejemplo: la promesa o un juramento hecho a una meretriz o adúltera, el falso testimonio (que recibe una pena igual, que llega a la excomunión), el uso de las artes maléficas para provocar un aborto o la extinción de la libido de un hombre con su esposa legítima.

Un alto porcentaje de los pasajes que describen o mencionan este pecado en el *Corrector* (un total de cuarenta y siete) y de los sesenta capítulos del libro *De fornicatione* sanciona al penitente con una penitencia relativamente extensa en el tiempo y/o con la prohibición de contraer matrimonio repetida innumerablemente en la frase *sine spe conjugii permanneas*, situación que lo deja excluido de la posibilidad de llevar una vida sexual dentro del marco legal y aceptado y, además, de cumplir con una de las funciones de los laicos, es decir, la procreación – que constituía el fin que justificaba la actividad sexual programada y supervisada por los religiosos.

Las penitencias son variables según las faltas y las condiciones en que tengan lugar; pueden ir desde unos pocos días a pan y agua (tres para un beso o por ver la desnudez durante el baño, diez para la masturbación) hasta una penitencia de ayuno que se extiende por el resto de la vida o incluso la excomunión (generalmente se trata de los casos que comprenden el incesto) (3). Los diferentes niveles sociales o el género también son considerados: un siervo puede ser castigado con azotes o una mujer adúltera puede ser golpeada, mientras que esto nunca se propone para un hombre libre. No obstante, en muchos pasajes el trato hacia el hombre y la mujer es el mismo (por ejemplo, en relación con el adulterio y la posibilidad dada al engañado de abandonar a su cónyuge).

Que el *Corrector* es un penitencial organizado de acuerdo al contenido de los libros precedentes ya ha sido afirmado en otras ocasiones (4). Esto genera que algunos pecados presentes en él sean prácticamente una repetición de los descritos en el *De fornicatione*, a la vez que nos encontramos con pasajes o capítulos que son meras aclaraciones, ampliaciones o complemento de sus precedentes. No obstante, una particularidad distingue el tratamiento de estos “crímenes” –tal como son denominados en la obra: mientras que el *Liber XIX* utiliza la forma de cuestionario penitencial con preguntas dirigidas a la segunda persona con el objeto de conocer si cometió un cierto pecado, el *Liber XVII* utiliza la tercera persona y una oración o proposición condicional para describir la falta y luego otorgar la penitencia correspondiente.

Por otro lado, durante la indagación sobre este tópico en particular se ha podido comprobar que aquí también tiene lugar una situación que hemos puesto en evidencia en otros trabajos: el hecho de que las atribuciones de los pasajes a determinadas fuentes por parte de Burchard no se condicen con la realidad demostrada por las investigaciones. Nuevamente, entonces, estamos en presencia de manipulaciones y cambios en las fuentes utilizadas por el obispo y sus colaboradores. En el caso particular del capítulo cinco del *Corrector* recordemos que se incluye dentro de los pocos que no tiene *inscriptio* y que habría sido tomado del *Libri duo de synodalibus causis* de Regino de Prüm, (5) aunque con grandes modificaciones y ampliaciones. Para el capítulo seis del mismo libro y los capítulos que ya hemos trabajado del *De fornicatione*, se manifiesta en un gran número de los mismos la falsa atribución; la fuente intermediaria ha sido casi en la totalidad de los casos nuevamente Regino.

A modo de conclusión podemos afirmar que se manifiesta en la obra del obispo Burchard la conocida preocupación de los libros penitenciales por regular todos los aspectos de la vida de los fieles cristianos. El matrimonio tiene un carácter sacramental, que lo hace indisoluble (solamente la muerte puede terminar con la unión) y lo convierte en la única opción para que la sexualidad se mantenga dentro de los márgenes permitidos. Entonces, las penitencias para las faltas sexuales cometidas fuera del mismo o incluso la existencia de normas para encauzar las relaciones sexuales matrimoniales constituyen un instrumento para corregir y educar en los valores cristianos.

(1) BURCHARD von WORMS. - *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge: Migne Editorem, 1853

(2) Brundage, James A. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*. Sección de obras de Política y Derecho. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, presenta una vasta lista de momentos de abstinencia que los laicos debían cumplir; así, encontramos los períodos biológicos de la mujer relacionados con su menstruación y con la procreación (embarazo, postparto, lactancia) relacionados con la idea de impureza. Por otra parte, contamos con las restricciones relacionadas con el ciclo litúrgico: domingos (debido a la asistencia a la Iglesia por los servicios litúrgicos), miércoles y viernes (por ser días dedicados a la penitencia), sábados, las tres cuaresmas (relacionadas con la Pascua, el Adviento y Pentecostés), otros días en que tuviesen lugar fiestas religiosas, días anteriores a la comunión, días posteriores a la boda (entre uno y tres días). A esto se suman otras limitaciones: el acto conyugal debía tener lugar durante la noche, encontrándose la pareja parcialmente vestida y debía realizarse solamente en las posiciones reguladas y con el objetivo de la reproducción, razón por la cual debía evitarse todo tipo de relación no natural.

(3) A su vez, las penitencias para los casos incestuosos varía de acuerdo con el grado de parentesco, tanto consanguíneo como político, e incluso espiritual, dado que se incluye la relación entre un padrino y una ahijada.

(4) KÖRNTGEN, Ludger. "Canon law and the practice of penance: Burchard of Worms's penitential", en: AA. VV. *Early Medieval Europe*, Blackwell Publishing, Volume 14 Number 1, 2006

(5) HARTMANN, Wilfried (Hrsg.). *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*. Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters-Freihers-vom-Stein-Gedächtnisausgabe-Band 42. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Bibliografía

ARIÈS, Philippe and DUBY, Georges (General Editors). - *A history of Private Life. Revelations of the Medieval World*. U. S. A.: Belknap, 1999.

ARIÈS, Philippe, BÉJIN, A. FOUCAULT, Michel y otros, *Sexualidades occidentales*, Argentina: Paidós Studio, 1987.

AA. VV. - *Las mujeres en el cristianismo medieval*. Madrid: s/e, 1989.

BAILEY, Derrick Sherwin. - "The Patristic age" y "The Mediaeval Western Church." En: *Sexual relation in Christian thought*. U. S. A., Harper and Brothers, 1959.

BILLER, Peter and MINNIS A. J. (editors). *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*. York Medieval Press, 1998, Suffolk.

BRASINGTON, Bruce C. "Prologues to Canonical Collections as a Source for Jurisprudential Change to the Eve of the Investiture Contest", en: KELLER, Hagen und WOLLASCH, Joachim. *Frühmittelalterliche Studien*. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster. Berlin, Walter de Gruyter, 1994. 28. Band, págs. 226-242.

BROWN, Peter. - *The body and society. Men, women, and sexual renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

BRUNDAGE, James A. "Impotence, frigidity and marital nullity in the decretists and the early decretalists", en: LINEHAN, Peter. *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law. Cambridge, 23-27 July 1984*. Monumenta Iuris Canonici. Series C: Subsidia, Vol. 8. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1988, págs. 407-423.

BRUNDAGE, James A. - *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. (Sección de obras de Política y Derecho).

BURCHARD von WORMS. - *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge: Migne Editorem, 1853.

CLARK, Elizabeth and RICHARDSON, H. - *Women and religion. A feminist source-book of Christian thought*. New York: Harper and Row Publishers, 1977.

DUBY, Georges. *Le chevalier, la femme et le pretre. Le mariage das la France féodale*. France, Hachette, 1981, págs. 63-82.

DUBY, Georges. *Mujeres del siglo XII*. Vol. I, II y III. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996.

DUBY, Georges and PERROT, Michelle (General editors). - *A history of women. From Ancient Goddesses to Christian Saints*. U. S. A.: Belknap, 1997 (1992).

DUBY, Georges y PERROT, Michelle. - *Historia de las mujeres en Occidente*. Tomo 2. La Edad Media. España: Taurus, 1992.

FOUCAULT, Michel. - *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. La voluntad de saber. México: Siglo XXI, 1998 (1976).

FOUCAULT, Michel. - *Historia de la sexualidad*. Vol. 2. El uso de los placeres. México: Siglo XXI, 1998 (1984).

FOUCAULT, Michel. - *Historia de la sexualidad*. Vol. 3. La inquietud de sí. México: Siglo XXI, 1991 (1984).

FRANSEN, Gérard und KÖLZER, Theo (Hg.). *Burchard von Worms (Burchardus Wormaciensis ecclesiae episcopus). Decretorum Libri XX. Ex consiliis et orthodoxorum patrum decretis, tum etiam diversarum nationum synodis seu loci communes congesti*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1992.

FUMAGALLI, Vito. - *Solitudin carnalis. El cuerpo en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1990.

HAMILTON, Sarah. *The practice of penance 900-1050*. Suffolk, The Royal Historical Society/The Boydell Press, 2001.

HARTMANN, Wilfried (Hg.). - *Bischof Burchard von Worms. 1000-1025*. Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 2000.

HARTMANN, Wilfried (Hrsg.). *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*. Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters-Freihers-vom-Stein-Gedächtnisausgabe-Band 42. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

HARTMANN, Wilfried. "Über Liebe und Ehe im früheren Mittelalter. Einige Bemerkungen zu einer Geschichte des Gefühls", en: *Studia Gratiana*. Post octava Decreti Saecularia. Collectanea Historiae Iuris Canonici XXVII. Roma, LAS, MCMXCVI, págs. 190-216.

- HOFFMANN, Harmut und POKORNY, Rudolf. - *Das Decret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlangen*. München: Monumenta Germaiae Historica, 1991.
- KARPP, Heinrich. - *La pénitence : textes et commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Eglise ancienne*. Neuchâtel (Suizterland): Delachaux et Niestlé Editeurs, 1970.
- KÖRNTGEN, Ludger. "Canon law and the practice of penance: Burchard of Worms's penitential", en: AA. VV. *Early Medieval Europe*, Blackwell Publishing, Volume 14 Number 1, 2006.
- LONG, Eleanor. "Aphrodisiacs, Charms and Philtres" En: *Western Folklore*, Vol. 32, No. 3 (Jul., 1973), pp. 153-163, Published by: Western States Folklore Society Stable; <http://www.jstor.org/stable/1498381> (Consultado: 06/11/2008).
- LUTTERBACH, Hubertus. *Sexualität im Mittelalter*. Köln, Böhlau, 1999, págs. 20-27 y 194-197.
- MÜLLER, Thomas T., PINKERT, Maik und SEEBOTH, Anja (Hg.). - *Bischof Burchard I. in seiner Zeit. Tagungsband zum biograpisch-landeskundlichen Kolloquium vom 13. bis 15 Oktober 2000 in Heilbad Heiligenstadt. Band I*. Heiligenstadt: Cordier, 2001.
- MURRAY, Jacqueline. "Gendered Souls in Sexed Bodies: The Male Construction of Female Sexuality in Some Medieval Confessors's Manuals", en: BILLER, Peter and MINNIS, A. J. (Editors). *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*. Suffolk, York Medieval Press, 1998, págs. 79-93.
- PAGELS, Elaine. - *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona, Crítica, 1990.
- PAYER, Pierre J. *Sex and the penitentials. The development of a sexual code. 550-1150*. Toronto, University of Toronto Press, 1984, págs. 72-189.
- PORTER, Roy. "Historia del cuerpo." En: AA. VV. *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza, 1996. p. 255-286.
- RIDDLE, John. - *Eve's herbs. A history of contraception and abortion in the West*. U. S. A.: Harvard University Press, 1997.
- ROUSSELLE, Aline. - *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo II al siglo IV de la era cristiana*. Barcelona, Península, 1989 (1983).
- 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.
- VOGEL, Cyrille. - *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*. Paris: Les éditions du Cerf, 1969.
- VOGEL, Cyrille. *En rémission des péchés. Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Eglise latine*. Hampshire, Variorum, 1994.
- WADE LABARGE, Margaret. - *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1989.
- WASSERSCHLEBEN, Herm. (Hrsg.). REGINONIS ABBATIS PRUMIENSIS. *Libri duo de Synodalibus Causis et Disciplinis Ecclesiasticis*. Lipsiae, Sumtibus Guil. Engelmann, 1840, págs. V-XXIV.
- WATKINS, O. D. - *A History of Penance*. London: Longmans, 1920. 2 vols.

PROFECÍA Y CRONÍSTICA EN EL SIGLO XIII ITALIANO

Horacio Botalla

Investigador

El vínculo entre profecía y discurso histórico ha sido particularmente estrecho desde que las *ecclesiae* cristianas encuentran en la historiografía un factor central de construcción de su identidad. Si bien la paulatina formalización de los dispositivos institucionales eclesiales derivó en una atenuación más o menos drástica tanto de la proliferación del accionar de los carismas proféticos como de la producción de textos de dicha naturaleza -lo que Reinhardt Koselleck denominara "el control de los profetas"-, la emergencia de las pulsiones por el conocimiento del futuro se concretó reiteradamente en la Cristiandad occidental.

En la *Chronica* de fray Salimbene de Parma, la presencia de lo profético asume diversas dimensiones. La inserción en la su obra cronística retoma el vínculo que historia y profecía establecen con el acontecimiento. Habiendo transitado desde sus primeros pasos en la orden franciscana por la defensa de la obra abad Joaquín de Fiore, en unas claves que promovían su interpretación de los textos bíblicos – principalmente, del Apocalipsis- al rango de específicos pronunciamientos proféticos, fray Salimbene canaliza en las profecías, la experiencia conflictiva que encuentra en el espacio italiano en que se desenvuelve. La profusión de los turbina mundi que muchos joaquinistas pensaban consumiría el emperador Federico II, y que se prolongan más allá de él, convocan también la atención a los signa que marcarían su consumación y su resolución. La profecía se convierte en un espacio privilegiado de circulación de representaciones entre sectores diferentes del espacio social. Profecía letrada y profecía popular que, sin embargo, busca en el texto materializar la legitimidad de sus enunciados.

Más allá de los textos joaquinistas, y de corte deuterojoaquinista tan alimentado por los grupos franciscanos –léase obras como el *Super Hieremiam* o el *De oneribus Isaie*-, el cosmos letrado se extiende a astrólogos como Michele Scotto –al servicio emperador Federico II de Hohenstauffen-, Guido Bondatti o Gerardo de Rozze, que pueden ser no solamente mencionados sino también citados profusamente por su obra.

Así, el astrólogo imperial no sólo aparece en el registro cronístico justificado por su predicamento sino que fray Salimbene transcribe unos *Futura presagia Lombardie, Tuscie, Romagnole et aliarum partium*, que trasunta uno de los polos críticos de la existencia salimbeniana, la conflictividad política de la Italia comunal, que el fraile asocia marcadamente a la herencia política de los Hohenstauffen. La profunda preocupación del cronista se confirma con la transcripción de otros fragmentos remitidos a personajes caracterizados por una amplia tradición: de este modo, a la autoridad se Merlín atribuye, de manera similar, otros *futuraa presagia civitatum Lombardie, Tuscie, Romagnole et Marchie* –además de unos *Dicta Merlín de primo Federico et secundo*–.

Pero, amén de estas realidades, en el espectro de actores históricos, juegan un significativo papel integrantes de los sectores subalternos. Entre esos *simplices homines* se destacan individuos que, básicamente provienen del artesanado pero saben leer y escribir y que se destacan en la ciudad de Parma y en los centros urbanos de la región Emiliana. Así, el zapatero Benvenuto llamado Asdenti, caracterizado como *propheta Parmensium*, es consultado por embajadores de la ciudad de Módena, mientras cierto tejedor veronés, que había venido hacia Parma y que se propone prolongar las actividades proféticas de Joaquín de Fiore–“*quidam Veronensis fuit Parme qui voluit succedere abbati loachym in predicendo futura*”– es alojado por los monjes cistercienses de Fontanaviva. La conciencia de que la palabra escrita es la legitimadora por excelencia del enunciado predictivo ha atraído hacia la alfabetización –acotada y calificada por lo sagrado– a quienes, desde su subalternidad cultural, se encontraban más cerca de esas prácticas, el artesanado urbano. En última instancia, la inspiración no conoce fronteras para el cronista: “*non solum per prophetas predicuntur futura, verum etiam et quandoque per demones et per homines peccatores sed et melius per iustos*” –“no solamente se predicen el futuro por medio de profetas, sino también, y a veces, por intermedio de demonios y hombres pecadores, pero mejor por medio de justos”–.

GENADIO DE MARSELLA EN LA TRADICIÓN MANUSCRITA

Estefanía Sottocorno

Tesista

La producción textual de Genadio de Marsella se desarrolla en un ámbito temporal y espacial peculiar, a saber, el sur de Galia durante la segunda mitad del siglo V, en cuyo horizonte las estructuras imperiales se han ya desdibujado. En este contexto emergen, en cambio, unas nuevas estructuras que organizan y preservan la vida de los individuos y su cultura: los monasterios.

Teniendo en cuenta el caso particular del monasterio de Lérins, R. Nouailhat (1) ha subrayado el rol protagónico del cristianismo frente a las “mutaciones sociales e ideológicas” de comienzos del siglo V. En efecto, es posible deducir a partir de la literatura emanada de aquella institución la existencia de un marco regulador funcionando en distintos niveles, socioeconómico, teológico (ortodoxia), práctico-ascético (ortopraxis).

Tanto Ch. Munier (2) como S. Pricoco (3) han llamado la atención sobre la influencia ejercida por la teología oriental en los contextos monásticos de Galia. Pricoco sostiene que, en consonancia con tal tradición teológica, predomina en Lérins una concepción “optimista” acerca de la naturaleza humana. Frente a ésta, la visión antropológica pesimista occidental, está encarnada en la obra de Agustín de Hipona.

De hecho, el sur de Galia es el epicentro de la llamada controversia semipelagiana que enfrentó, ya en el siglo V, a los partidarios de la gracia agustiniana y a los defensores de la necesaria cooperación del libre albedrío con la gracia en vistas a la salvación, conocidos más tarde como semipelagianos, pero que, dado su rechazo explícito de las posiciones de Pelagio, nosotros preferimos denominar ‘antiagustinianos’.

Pricoco encuentra poco probable que en sus inicios el monasterio de Lérins se haya regido por una regla escrita; en su lugar, un conjunto de usos y prescripciones adaptados de la tradición oriental, circulando quizás en una redacción precaria, habrían oficiado de puntos de referencia para las conductas. Por lo demás, en la tradición occidental reviste gran importancia la figura del fundador de la comunidad, en tanto modelo de santidad a imitar que el género hagiográfico se encarga de delinear y difundir.

A. de Vogüé (4), por su parte, postula que la *Regula quattor Patrum* fue redactada en ocasión de la fundación del monasterio de Lérins, a comienzos del siglo V,

mientras que la composición de la *Secunda Regula Patrum* data del momento en que Honorato abandona Lérins, en torno al 426.

En todo caso, siguiendo siempre a Pricoco, hasta la redacción y posterior difusión de la regla benedictina no hallamos en Occidente una regulación con la suficiente autoridad para configurar e incluso dar origen a instituciones monásticas. Asimismo, el término 'regla' adquiere el significado de legislación escrita sólo durante el siglo VI, aludiendo antes de esta fecha a la enseñanza de la Escritura y a la misma existencia monástica.

Munier señala la importancia que tuvo para la ciudad de Marsella el monasterio de San Víctor, fundado por Juan Casiano en torno al 415, concluyendo que Genadio debe haber formado parte del mismo.

A decir verdad, es muy poco lo que sabemos sobre la vida de Genadio. Según se afirma en la última noticia de su *De viris illustribus*, que con toda probabilidad no procede de su mano, puesto que no ha sido transmitida por todos los manuscritos, sino que constituye un añadido a la recensión breve, es decir, la que termina con la noticia correspondiente a Juan de Antioquía (XCIV), Genadio fue un sacerdote de Marsella que tenía en su haber un no desdeñable número de escritos consagrados primordialmente al tratamiento de doctrinas heréticas: además del *De vir. ill.*, ocho libros *Contra todas las herejías*, cinco libros *Contra Nestorio*, diez libros *Contra Eutyches*, tres libros *Contra Pelagio*, el tratado *Sobre el milenarismo y el Apocalipsis* y una *epistola de fide ad Gelasium*.

A pesar de ser un personaje oscuro, del que tanto sus contemporáneos como los nuestros han dicho tan poco, Genadio de Marsella conoció una enorme difusión en la tradición manuscrita, ya desde el siglo VI.

Para explicar esta aparente contradicción, habrá que invocar la figura de otro hombre de iglesia, esta vez sí celeberrimo: Jerónimo de Estridón. En efecto, el único texto que la crítica atribuye unánimemente a Genadio, *i.e.*, el *De viris illustribus*, ha sido transmitido junto con la obra homónima de Jerónimo en la casi totalidad de los manuscritos que lo contienen. Indicamos, a título ilustrativo, que de los aproximadamente 150 manuscritos que utilizó E. C. Richardson para su edición crítica de ambos *De viris illustribus* (TU, Leipzig, 1896), sólo tres, que son además tardíos – entre los siglos XIV y XV- registran únicamente el texto genadiano. Por lo demás, dos escritores relativamente cercanos a Genadio en el tiempo, Casiodoro e Isidoro de Sevilla, asumen que la obra de aquél constituye una continuación de la de Jerónimo.

La asociación con Jerónimo, así como la menos frecuente con Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo, no deja de ser llamativa si tenemos en cuenta que, más allá de las similitudes formales y tipológicas, estos *De vir. ill.* tienen propósitos completamente diversos. Así, en todos los casos nos encontramos con conjuntos, colecciones o series de notas biográficas más o menos breves, que incluyen datos sobre las obras de los personajes en cuestión y que, en general, se ordenan cronológicamente. Sin embargo, el texto de Jerónimo, redactado a fines del siglo IV, comienza con un prólogo de tono programático donde se pone de manifiesto la intención del autor, a saber, demostrar a los paganos que los escritores cristianos también son capaces de producir textos de calidad literaria.

El *De vir. ill.* de Genadio ha sido registrado en la mayoría de los manuscritos sin prólogo ni introducción; la noticia preliminar que transmiten algunos manuscritos, como el *Parisinus B. N. Lat. 12161* del siglo VII, no proporciona información relativa al propósito del autor. No obstante, el cuerpo del texto despeja eventuales dudas: a Genadio le interesa establecer una delimitación entre escritores (y escritos) ortodoxos y heterodoxos. Curiosamente, Genadio es señalado como 'semipelagiano' por buena parte de la crítica moderna.

En cuanto al *De vir. ill.* de Isidoro, F. Bertini observa un carácter regional que contrasta, sobre todo, con el alcance ecuménico de la composición jeronimiana, y un interés por la ortodoxia que relaciona directamente con un encargo del rey Sisebuto. En el texto de Ildefonso, constata un cambio del paradigma del *vir illustris*, que pasa a ser ahora también un hombre de acción. C. Codoñer sostiene que la motivación de Ildefonso radica, principalmente, en enaltecer a los hombres de iglesia toledanos.

La tradición textual ofrece algunos indicios, escasos y controvertidos, para atribuir a Genadio, además del *De viris illustribus*, el *Liber de ecclesiasticis dogmatibus*, conjunto de cánones y preceptivas que los manuscritos incluyen ya bajo el nombre de Genadio, ya bajo los de Agustín e Isidoro de Sevilla, ya entre los cánones nicenos. Esta obra cuenta, por lo demás, con distintas recensiones, algunas de las cuales registran los cánones del concilio de Cartago del 418 y los del II concilio de Orange del 529.

Finalmente, Ch. Munier atribuye a Genadio una compilación canónica denominada *Statuta ecclesiae antiqua*. Las influencias orientales que acusa el texto, así como la tendencia ascética y las reivindicaciones en favor de la figura sacerdotal, han conducido a Munier a situarlo en el contexto provenzal del siglo V, marcado por el

florecimiento de la cultura monástica. Observando, además, la existencia de numerosas semejanzas de forma y contenido entre los *Statuta* y los escritos genadianos, a saber, el *De viris illustribus*, el *Liber de ecclesiasticis dogmatibus* e incluso el *De fide*, el autor concluye que los *Statuta* deben ser atribuidos a Genadio de Marsella, fijando la fecha de redacción entre los años 476-485.

(1) "Les premiers moines de Lérins", en *Cahiers d'histoire* 31 (1987), pp. 89-98.

(2) *Les Statuta ecclesiae antiqua*, París, 1960.

(3) *L'isola dei santi*, Roma, 1978.

(4) *Les Règles des saints Pères*, París, 1982.

ASPECTOS POLÍTICOS E IDEOLÓGICOS DE LA REPRESENTACIÓN ESTAMENTAL EN LOS COMIENZOS DE LA DINASTÍA TRASTÁMARA (ENRIQUE II Y JUAN I)

Federico Miliddi

Becario

La muerte de Alfonso XI en el año 1350 y el ascenso al trono de Pedro I apodado "el cruel" abren en el reino de Castilla un período de agudización de la conflictividad política que tiene su pico más alto en la llamada "Guerra Civil" protagonizada por los bandos nobiliarios liderados por el propio Pedro I y por Enrique II de Trastámara. Las luchas políticas y militares no se aplacan con la victoria Trastamarista y el asesinato de Pedro I en Montiel sino que continúan durante todo el reinado de Enrique II -quien debe consolidar su poder, generar nuevas alianzas políticas, legitimar su condición de monarca y contener los focos de resistencia petrística- y persisten aún durante los 11 años de reinado de Juan I, enmarcadas también ahora en enfrentamientos con Portugal e Inglaterra. El acceso de los Trastámaras al trono responde a un resultado específico del conflicto internobiliario desplegado en la segunda mitad de un siglo de crisis en los territorios que conforman la Corona castellana y trae aparejado un proceso de transformación social dentro de la clase de poder, con una renovación de la nobleza y una reconfiguración de la estructura de la propiedad señorial.

Este marco de violencia y enfrentamiento creciente en Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV constituye desde nuestra perspectiva, sin embargo -y a pesar de la turbulencia e inestabilidad que genera-, un terreno sumamente fértil para el desarrollo de numerosos y muy importantes aparatos del Estado (sobresalen la Audiencia y el Consejo Real), para la revitalización de las Cortes (cuya frecuencia y vitalidad aumentan) y para el sostenimiento de una manifiesta continuidad legal más allá del cambio de dinastía en la cúspide política. Existe una dinámica institucional que está conectada con desarrollos políticos que tienen lugar en el plano de las luchas sociales y económicas de las clases estamentales que conforman el reino de Castilla y que encuentran en el Estado una vía de canalización y de absorción parcial (pues el conflicto se traslada también a los propios aparatos estatales) y que forma parte del proceso contradictorio, conflictivo y no lineal de centralización política bajo medieval.

Al mismo tiempo, queremos plantear también que, lejos de decaer -como afirmaba la historiografía liberal-, las Cortes cobran un notable vigor y desempeñan un papel decisivo en la plasmación institucional de la lucha política como medio idóneo para articular dentro del Estado los intereses de los sectores nobiliarios y de los representantes de los concejos (el llamado "tercer estado") en tanto son un espacio de negociación entre los sectores en pugna y una fuente ideológica de legitimidad para las decisiones de la Corona. Es justamente el cuestionamiento de la legitimidad de los primeros monarcas Trastámaras, la renovación nobiliaria y los permanentes enfrentamientos con sectores de la antigua nobleza asociada a la casa reinante desplazada por los nuevos monarcas y el crítico contexto socioeconómico del siglo XIV, el que establece el marco estructural de precariedad y fragilidad del poder de la monarquía durante los reinados de Enrique II y Juan I y permite que las Cortes cobren nueva vitalidad tras haber sido relegadas durante el reinado de Pedro I.

La historiografía liberal ha sostenido que a partir de mediados del siglo XIV se produce un declive en la importancia de las Cortes dentro de la estructura institucional castellana. La política de fortalecimiento del poder regio a partir del reinado de Alfonso XI (especialmente desde la promulgación del Ordenamiento de Alcalá de Henares en 1348) era tomada como un hito que marcaba un lento ocaso del parlamento estamental de Castilla. Una contraposición conceptual apriorística entre órganos ejecutivos concentrados y asambleas representativas propia de la teoría política dieciochesca llevó

a los historiadores liberales a menospreciar el rol que las Cortes desempeñaron en la segunda mitad del siglo XIV y en gran parte del XV, al tiempo que entendían que el desarrollo institucional, legal y burocrático formaba parte de una evolución ascendente hacia el fortalecimiento del poder regio que desembocaría en el Estado absolutista de finales del siglo XV y comienzos del XVI. En la medida en que las Cortes eran entendidas por los historiadores liberales básicamente como espacio de expresión de sectores no feudales y de contención del autoritarismo monárquico, en permanente tensión y disputa con la Corona por el poder (manifestado en una lucha institucional por recortar o extender las facultades y competencias de los parlamentos), la consolidación de otras instituciones de gobierno con amplias facultades para tomar algunas de las decisiones sobre la implementación de políticas que previamente se decidían en las Cortes (especialmente el Consejo Real de Castilla) y el crecimiento burocrático del Estado fueron interpretados como el origen del declive del parlamentarismo estamental.

Sin embargo, como puede observarse durante los reinados iniciales del período trastamarista, el hecho de que las Cortes sean el espacio central en el que las transformaciones sociales y la recomposición de las alianzas políticas logran adquirir plasmación institucional revela su vigencia como ámbito político decisivo en el reino, como aparato clave dentro de la maquinaria estatal en proceso de centralización. No se verifica en la documentación estudiada, durante los primeros reinados Trastámaras, una decadencia de las Cortes a pesar del fortalecimiento nobiliario sino, más bien, un crecimiento en la frecuencia de las reuniones (hay 29 ordenamientos entre los dos reinados, divididos en 7 reuniones realizadas durante el de Enrique II y 9 en el de Juan I) junto con una mayor implicación de estas asambleas en asuntos decisivos de la política regia. Esta situación es marcadamente contrastante con el relativo desprecio de las Cortes que tuvo lugar durante el reinado de Pedro I, aspecto que oportunamente pusiera de manifiesto Julio Valdeón Baroque.

En este contexto, es pertinente discutir también la cuestión del supuesto carácter “instrumental” del Estado feudal en tanto maquinaria nobiliaria centralizada de extracción de excedentes y represión de la conflictividad campesina tal como lo formulara Perry Anderson hacia finales de los años ‘70. ¿Son los primeros Trastámaras instrumentos dóciles de la nobleza para imponer políticas favorables a sus necesidades y agrandar su patrimonio? ¿o es la nueva estructura política e institucional -que adquiere la forma de un equilibrio cada vez más precario al tiempo que las contradicciones se agudizan- el fruto de las resoluciones particulares de una dinámica conflictiva entre las facciones que conforman la clase dominante? La clave para comprender estos desarrollos políticos e ideológicos se encuentra en la captación de la articulación específica de la dinámica institucional del Estado con las luchas que sostienen las clases de poder del reino de Castilla en la propia esfera de la sociedad civil (entendida en el sentido marxiano del término) tanto como en el interior de los propios aparatos estatales. Es preciso estudiar, entonces, de qué forma se produce una profundización del proceso de concentración política estatal al mismo tiempo que la conflictividad internobiliar y las luchas de la nobleza con los sectores urbanos se agudizan y que la frágil legitimidad de los nuevos monarcas debe construirse sobre nuevas bases.

LOS LÍDERES EN LAS REVUELTAS URBANAS DEL SIGLO XII

Carlos Astarita

Director Instituto

En los movimientos urbanos del siglo XII actuaron líderes. Sobre algunos apenas han quedado algunas referencias en crónicas acerca de su actuación en el episodio insurreccional. Otros tuvieron una participación pública conocida en distintos lugares, concitaron el interés de los cronistas, y esto nos permite reconstruir rasgos esenciales de su comportamiento y aun de su personalidad.

Otto de Frisinga relata sobre uno de esos líderes, Arnaldo de Brescia (c. 1100-1155), que tuvo contacto con el más célebre filósofo del siglo, Pedro Abelardo (1079—1142) (1). Es una figura que atrapa.

Como otros entrenados en la dialéctica de Abelardo, Arnaldo (aunque se duda si fue su alumno) gozaba de una naturaleza no embotada (*vir quidem naturae non hebetis*). Expulsado de su país por adherir al movimiento comunal en Brescia, se refugió en Francia y luego en Alemania, pero regresó a Roma en 1145 o en 1146, después de la muerte del Papa Inocencio II, para exaltar la rebelión que había estallado en 1143. Una preparación sólida, ensayada en una urbe donde el

Evangelio era pasible de ser razonado, y un espíritu inquieto desplazándose de un lugar a otro, constituyeron su capacidad oratoria (*verborum profluvio*). Las audiencias escuchaban el discurso de quien, deseoso de la novedad (*novitatis cupidus*), eludía las convenciones, y en sus viajes derramó malas doctrinas (*prava dogmata effudise*). Arnaldo representaba el temperamento de los hombres (*hominum ingenia*) inclinados a fabricar herejes (*ad fabricandis haereses*) y las perturbaciones del cisma (*schismatumque perturbationes*). Fue un subversivo del ordenamiento social que todo lo corroe (*rodens*), a nadie respeta (*nemini parcens*), y en especial, se ensañaba con los hombres de la iglesia. Su función crítica se subraya, como así también que sus verdaderos enemigos eran los que se oponían a la sociedad que proyectaba. En ésta, obispos, clérigos o monjes, no deberían tener propiedades, que sólo al príncipe pertenecen. Los laicos, a quienes Arnaldo tanto adulaba (*laicis tantum adulans*), las merecían; por el contrario, ningún clérigo con bienes podría salvarse.

La preparación de agitadores, que conocemos por indirectas noticias biográficas o por fragmentos residuales de su sistema discursivo, es tanto más notable si se la compara con sujetos a los que se pretendió adjudicarles una funcionalidad cultural en la institución; lo que conocemos de estas figuras contrasta, por ejemplo, con un clero rural cuyos miembros, a veces, ni siquiera sabían expresarse (2). La iglesia superaría esa palpable desventaja con franciscanos y dominicos, cuando comprendió que la lengua era una espada muy penetrante en manos de sus enemigos (3).

De lo expuesto, surge que esos líderes tenían una gran capacidad de atracción sobre las poblaciones. Pueden hacerse otras deducciones referidas a rasgos de la personalidad, gestos, conductas, de acuerdo a ciertas descripciones, pero sólo concentrándonos en lo expuesto, surge que la preparación en la dialéctica, en general proporcionada por las escuelas catedralicias, era de suma importancia. Con ella el pensamiento se entrenaba en la crítica, en no conformarse con admitir lo dado. Además, en esas escuelas el aprendizaje se basaba en un plano oral muy fuerte; esto era esencial para el desarrollo posterior del agitador, en la medida en que le permitía vencer el miedo escénico, responder a los estados de ánimo del auditorio, adquirir recursos explicativos diversos, etc. Esas habilidades adquiridas en la etapa específica de la escuela a su vez se ampliaban con la actividad práctica desplegada en su vida. Las cualidades se manifiestan en las descripciones, y a ello se alude en lo expuesto sobre Arnaldo, cuando el cronista se refiere a su habilidad para captar las audiencias con la adulación, algo que también puede leerse como una acusación de demagogia.

Otra de las características del líder es la movilidad, su disposición a trasladarse de acuerdo a las circunstancias. En un momento determinado huye de Brescia, va a París a perfeccionar el arte de la dialéctica, tiempo después va a Roma a participar de la insurrección que se había desatado contra la sede pontificia. Allí volcará sus ideas sobre las riquezas de la iglesia y hará propuestas de una forma de organización social nueva. Por lo tanto, este líder se nutre en sus desplazamientos de muchos pensamientos críticos (se lo ha llamado una especie de fondo herético común). Viendo esto, no podemos decir que hubiera un solo sentido de circulación, una especie de centro periferia. Por el contrario, las ideas circulaban en muchas direcciones distintas, y en cada lugar el agitador tenía una oportunidad de ampliar sus conocimientos y sus destrezas.

Una última reflexión. Se habló de que en el siglo XII surgieron los intelectuales. Sobre esto habría que tener cuidado porque en las escuelas urbanas de esa centuria se prepararon más bien funcionarios. Sólo algunos de ellos serían verdaderamente intelectuales, tomando este término en el sentido de individuos cuyo objetivo específico era generar ideas y también organizar. Arnaldo de Brescia, al que se ha tomado como referente de este análisis, fue uno de ellos.

(1) Otto de Frisinga, *De gestis Friderici*, Migne, J-P., Patrología Latina, t.CLXXXII, París, 1844-1855, II, 20, col. 361-362

(2) Aun en una época mucho más tardía la deficiente instrucción del clero rural era constatada por el delegado del obispo; ver Bartolomé Herrero, Bonifacio, "Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446-1447", Apéndice, "Cuaderno de la visita realizada a la diócesis de Segovia durante los años 1446-47", *En la España Medieval*, 18, 1995, p.303-349

(3) San Bernardo de Claraval, Epístolas, en: Migne J-P (ed.), Sancti Bernardi, Operum tomus primus, Epístolas, Patrología Latina, vol. CLXXXII, París, 1879, Epístola CXCIV, que puede referirse a todo enemigo de la cruz de Cristo, fabricante de cismas y turbador de la paz "... *Inimicus crucis Christi, seminator discordiae, fabricante schismatum, turbador pacis, unitatis divisor: crujus dentes arma et sagittae, et lingua ejus gladius acutus*" (col.363)

LA PROPIEDAD COMUNAL EN LA TRANSICIÓN AL CAPITALISMO: BALANCES Y PERSPECTIVAS

Corina Luchía

Becaria

La lucha económica cotidiana por la ocupación y el usufructo de los términos, inherente a la estructuración del feudalismo, se transforma en los últimos siglos medievales en una lucha sistemática que trasciende los fines productivos inmediatos. La ambigüedad de la formación transicional genera la multiplicación de las presiones sobre el espacio de los diferentes sectores (1).

La propiedad colectiva se inscribe dentro de dos lógicas diferenciadas: responde a las necesidades de reproducción del sistema feudal, a la vez que sirve de soporte del régimen mercantil simple de los caballeros villanos. La necesidad simultánea de disponer de pasturas para el ganado y de recursos para el mantenimiento de los tributarios intensifica los conflictos sobre estos términos (2).

La presencia de propietarios ganaderos que orientan su producción hacia los mercados externos, del campesinado dependiente y de la propia monarquía en el aprovechamiento de estos suelos, responde al dualismo de la estructura económica y al carácter híbrido de la formación castellana. La expansión de los dos regímenes sociales se basa en la amplia disponibilidad de tierras para garantizar la producción de excedente; excedente, cuyos orígenes y destinos son diferenciados.

El hecho que el control extensivo del suelo sea un requisito fundamental para el sostenimiento de las distintas lógicas económicas señala el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, comprobándose una vez más que el capitalismo se encuentra con el nivel que hereda del régimen anterior (3). La propiedad colectiva como escenario de las principales actividades productivas del reino se integra en las condiciones que hacen al “desarrollo desigual” de Castilla. La coexistencia contradictoria de estas lógicas antagónicas puede explicarse a partir del papel que los productores mercantiles cumplen en la conservación del régimen feudal. El sector de propietarios ricos independientes termina insertándose en los poros del sistema feudal, sin poner en cuestionamiento sus fundamentos en el corto plazo (4). De este modo, el comportamiento ambivalente de este grupo respecto de la propiedad colectiva responde a la ambigüedad estructural que lo caracteriza: avanza sobre las tierras comunes, las privatiza o las preserva en función de los mismos intereses económicos inmediatos.

¿Es la propiedad comunal un elemento retardatario? Dar una respuesta a esta cuestión implica rechazar los esencialismos funcionalistas. La propiedad colectiva favorece o retrasa el desarrollo del capitalismo de acuerdo a las condiciones históricas particulares en que se explotan sus recursos. En el caso castellano, la dualidad de la formación transicional determina el papel ambivalente de estos términos: a la vez que favorecen la acumulación del régimen mercantil simple, posibilitan la reproducción de la relación feudal tributaria. En este punto, más que de obtener una respuesta a ese interrogante, se trata de desmontar el contenido ideológico que importa la pregunta.

(1) Resulta interesante para una propuesta de una teoría de la estructuración que pretenda dar cuenta de la especificidad de la dialéctica sujeto-objeto en el comienzo del período transicional, el aporte de Lukács: “Pero en las épocas de transición propiamente dicha la sociedad no está claramente determinada por ningún sistema de producción; la lucha entre estos está por decidir, ninguno es todavía capaz de imponer a la sociedad la estructura que le es adecuada, ni de ponerla siquiera tendencialmente en movimiento en ese sentido. Como es obvio, en esas circunstancias resulta imposible hablar de un sistema de leyes económicas que domine la sociedad entera. El viejo orden de producción ha perdido ya su dominio sobre la sociedad como un todo, y el nuevo orden no lo ha conseguido todavía. Es una situación de aguda lucha por el poder o de latente equilibrio de fuerzas, en la cual, y por así decirlo, las leyes de la economía sufren una intermitencia: la vieja ley no vale ya y la nueva ley no vale todavía”, LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, 1969, p. 110.

(2) “podríamos según los casos hablar de un comunal que actuaba de mecanismo de acumulación de los señores, de las burguesías urbanas, de los labradores acomodados o de los ganaderos trashumantes; otras veces estaríamos ante un sistema que apuntalaba la subsistencia de los pequeños y medianos campesinos”, MORENO FERNÁNDEZ, J. R., *La lógica del comunal en Castilla en la Edad Moderna: avances y retrocesos en la propiedad común*, DE DIOS, S.; INFANTE, J.; ROBLEDO, R.; TORIJANO, E., (eds.) *Historia de la propiedad en España. Bienes comunales, Pasado y Presente (Actas del II Congreso de Historia de la Propiedad)*, Madrid, 2002, p. 156.

(3) “Para que aparezca la relación capitalista en general, están presupuesto un nivel histórico y una forma de producción social. Es menester que hayan desarrollado, en el marco de un modo de producción precedente, medios de circulación y de producción, así como necesidades, que acucien a superar las antiguas relaciones de producción y a transformarlas en la relación capitalista”, MARX, K., *El Capital. Libro I, Capítulo VI (Inédito)*, Siglo XXI, México, 1997, p. 106.

PATRIMONIO Y ESTRUCTURAS DE PARENTESCO EN LA ARISTOCRACIA MEDIEVAL LEONESA. PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN

Maribel Pérez

Becaria

En este trabajo se plantea el problema de la relación entre las estructuras de parentesco de la aristocracia medieval leonesa y la dinámica de la acumulación patrimonial en los siglos alto y pleno medievales.

Nuestro punto de partida es la existencia de un sistema hereditario basado en la *Lex Gotica*, que establece que la transmisión del patrimonio debe realizarse de padres a hijos, de manera equitativa entre todos los hermanos, sin distinción de sexos o edades (1). Los padres pueden disponer libremente de un quinto de sus bienes, que si bien puede emplearse para favorecer a alguno de sus hijos, en general es donado a alguna iglesia o monasterio *pro remedio animae* (2).

Se planteado en la historiografía hispánica que el sistema hereditario vigente, basado en el reparto equitativo de los bienes, habría generado una permanente fragmentación de los patrimonios aristocráticos, lo que se traduciría en una situación de debilidad e inestabilidad tanto para los diversos grupos familiares como para la aristocracia en su conjunto. Se aduce que la ausencia del linaje como ordenador del parentesco –en el sentido de grupo de descendencia regido por la filiación agnaticia y la primogenitura, tal como los describiera G. Duby en sus estudios sobre Francia del norte (3), suponía una inevitable disgregación patrimonial que obstaculizaba la consolidación de la aristocracia como clase de poder (4).

Sin embargo, consideramos que la relación entre herencia igualitaria y debilidad de los grupos aristocráticos constituye más un supuesto que un hecho demostrado. Ciertamente, los documentos manifiestan la aplicación en la práctica del derecho visigótico, muchas de veces invocado de forma explícita. En líneas generales, a la muerte de sus progenitores los hijos e hijas heredan el patrimonio paterno y materno. Uno de los problemas reside en conocer la forma en que se materializaba el reparto.

Esto nos introduce en el problema de la propiedad. Plantear una relación directa entre división sucesoria y la fragmentación efectiva de las propiedades supone, en primer lugar, admitir un régimen de propiedad individual con plena capacidad de disposición sobre los bienes. Apoya esta afirmación la gran cantidad de transacciones de compra, venta o donación que constan en la documentación (5). Pero otros datos apuntan, sin embargo, hacia la coexistencia de la atribución individual de la herencia junto con formas de participación compartida. Hay referencias entre la aristocracia castellano-leonesa de la posesión de *portiones*, *raciones* y *divisas* (6). Muchos autores han interpretado estos términos como evidencia de una propiedad colectiva de la tierra por parte del grupo familiar, derivada de una primitiva organización gentilicia. La misma interpretación ha tenido el ejercicio del derecho de retorno por parte de la parentela para recuperar el patrimonio transferido por alguno de los suyos (7). No obstante, creemos que, sin negar la propiedad individual de la tierra, pudieron desarrollarse paralelamente prácticas de coparticipación familiar en los bienes, muchas de las cuales ya estaban contempladas en el derecho visigodo (8). Esta participación, que no apuntaría a un grupo extenso sino nuclear, puede interpretarse como un estrechamiento de las solidaridades del grupo de consanguíneos en torno de la herencia, como un reforzamiento de la cohesión familiar en relación al patrimonio (9).

Por otra parte, debe tenerse en cuenta la existencia de ciertos bienes que son indivisibles en sí mismos, como las iglesias y monasterios propios. La propiedad de los monasterios parece haberse concretado colectivamente, ya que todos los miembros de la parentela poseían derechos de propiedad en forma de *portiones*. El grupo de parientes en su conjunto elegía al abad, pero la tutela de la institución quedaba bajo la autoridad individual de un solo miembro de la familia, el *dominus* (10). Las iglesias y monasterios propios, por otra parte, se constituirán como los receptores privilegiados de las donaciones de la familia, lo que supone una reabsorción de los bienes que son poseídos individualmente por distintos miembros de la parentela y su concentración en una institución que pertenece al grupo de forma colectiva (11).

Dentro de las prácticas de indivisión también se debería indagar sobre la posible existencia de relaciones vasalláticas en el interior de la familia, lo cual tendría efectos

sobre la propiedad de la tierra. Si se entablara este tipo de relaciones jerárquicas entre hermanos, esto implicaría una indivisión de hecho del patrimonio, es decir, el dominio eminente por parte de uno de los hermanos (12). Lo mismo podría aplicarse en el caso del matrimonio de las herederas mujeres con vasallos de su padre, situación ante la cual la parte que le corresponde de su herencia seguiría manteniéndose en el seno de la familia.

Finalmente, es necesario realizar un estudio sistemático de las estrategias de alianza que ponía en funcionamiento la parentela con el objeto de neutralizar los efectos de las divisiones sucesorias. Dentro de los grupos aristocráticos se registra una fuerte propensión a realizar matrimonios endogámicos, lo que debió generar una reunificación parcial de territorios desmembrados (13). Pero el mismo efecto también pudo haberse logrado por mecanismos matrimoniales más complejos, como el reforzamiento de las alianzas con determinadas parentelas magnáticas (14). Antropólogos e historiadores han demostrado la existencia, en sociedades de Antiguo Régimen, de complejas estrategias matrimoniales destinadas a mantener la integridad del patrimonio, tanto en sociedades donde dominaba la familia troncal como en sociedades en las que regía la herencia igualitaria (15). Esto abre una interesante línea de investigación para el estudio de la aristocracia medieval y la dinámica de sus patrimonios.

En el plano de las estrategias de alianza, otro dato que debe ser considerado es el limitado casamiento de los varones (16). Creemos que esto puede ser interpretado en función de un deseo de evitar la fragmentación hereditaria, si ponemos el hecho en relación con una indivisión del patrimonio. En efecto, si bien la herencia se repartiría entre todos los hermanos, en la siguiente generación los bienes de los solteros revertirán a sus sobrinos, evitando la multiplicación de herederos (17).

En vistas de todo este conjunto de datos empíricos debemos reexaminar el problema de las estructuras de parentesco de la aristocracia castellano-leonesa y su relación con la dinámica de la acumulación patrimonial. La organización del parentesco a partir de la filiación cognaticia y la vigencia de un sistema hereditario basado en la división igualitaria de los bienes no necesariamente debieron suponer un alto grado de fragmentación de los patrimonios aristocráticos. Se observa la presencia de mecanismos que compensan la partición igualitaria, como las prácticas de coparticipación en los bienes, la existencia de monasterios propios o las estrategias de alianza. Además, debe tenerse en cuenta el contexto de expansión de la frontera que se producía en los reinos cristianos del norte peninsular, ya que esto implicó una constante afluencia de nuevas tierras hacia los grupos aristocráticos, especialmente bajo la forma de concesiones regias, lo que disminuía la necesidad de limitar la cantidad de herederos o modificar las normas sucesorias.

Desde un punto de vista interpretativo, puede así cuestionarse un enfoque de inspiración estructuralista que coloca en una correlación mecánica los sistemas de parentesco y los sistemas económicos y políticos, en este caso, una estructura cognaticia de parentesco, con herencia igualitaria, que se correspondería con una debilidad económica de los grupos aristocráticos. La base del sistema de parentesco se halla en las estrategias de reproducción material y social de la clase de poder. Aquí nos hallamos ante una mirada sobre el parentesco deudora de las formulaciones de Pierre Bourdieu. Desde esta perspectiva, podemos pensar las distintas prácticas sucesorias y matrimoniales como estrategias, cuyo fin es la perpetuación del patrimonio, pero también la perpetuación de un capital político, social y simbólico. Y estas estrategias deben ser entendidas en su conjunto, como parte de un sistema de estrategias convergentes y sucesivas, es decir, tanto en función de todo el sistema de estrategias que actúan en un momento dado, como en función de las estrategias anteriores que ha desarrollado la parentela para asegurar su reproducción (18).

(1) Sobre la legislación que regula la herencia, véase BERMEJO CASTRILLO, M. A. *Parentesco, matrimonio, propiedad y herencia en la Castilla alto medieval*, Madrid, 1996, pp. 455-685.

(2) GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L. "La cuota de libre disposición en el derecho hereditario de León y Castilla durante la Edad Media (notas y documentos)", *ADHE*, IX, 1932.

(3) Se trata en este caso de un tipo de linaje definido por la naturaleza agnaticia de los vínculos de filiación y signado por la práctica de la primogenitura como principio de transmisión del patrimonio y la autoridad. Se destacan además otros rasgos como la fijación territorial de la parentela y la aparición de un conjunto de elementos simbólicos que reflejan la cohesión familiar. Véase DUBY, G. "Estructuras de parentesco y nobleza en la Francia del norte en los siglos XI y XII" o "La nobleza en la Francia medieval. Una investigación a proseguir", ambos en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

(4) Véase por ejemplo PORTELA, E. y PALLARES, M. C. "Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia: parentesco y patrimonio", *Studia Historica. Historia Medieval*, Vol. V, 1987, pp. 23-26; PALLARES, M. C. y PORTELA, E. "Aristocracia y sistema de parentesco en la Galicia de los siglos centrales de la Edad Media. El grupo de los Traba", *Hispania*, 185, 1993, pp. 838-839; PASTOR DÍAZ DE GARAYO, E. *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al Feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII-XI)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996, pp. 255-

276; ALVAREZ BORGE, I. "La nobleza castellana en la edad media: familia, patrimonio y poder", en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (ed.) *La familia en la Edad Media, XI semana de estudios medievales*, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 2000, Logroño, IER, 2001, pp. 231-233.

(5) Véase CARLÉ, M. C. "Gran propiedad y grandes propietarios", *Cuadernos de Historia de España*, LVII-LVIII, 1973; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *El régimen de la tierra en el reino astur-leonés hace mil años*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1978, pp. 19-57; PASTOR DÍAZ DE GARAYO, E. *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al Feudalismo...*, citado, pp. 255.

(6) Para el caso de los Alfonso, MARTÍNEZ SOPENA, P. "Parentesco y poder en León durante el siglo XI. La 'casata' de Alfonso Díaz", *Stvdia historica. Historia medieval*, Vol. V, 1987, pp. 54, 59-62.

(7) LORING GARCÍA, M. I. "Dominios monásticos y parentelas en la Castilla alto medieval: el origen del derecho de retorno y su evolución", en PASTOR, R. (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, CSIC, 1990.

(8) Véase GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L. "La cuota de libre disposición en el derecho hereditario de León y Castilla durante la Edad Media (notas y documentos)", *ADHE*, IX, 1932.

(9) Véase GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L. "La cuota de libre disposición en el derecho hereditario de León y Castilla durante la Edad Media (notas y documentos)", *ADHE*, IX, 1932.

(10) MARTÍNEZ SOPENA, P. "Monasterios particulares, nobleza y reforma eclesiástica en León entre los siglos XI y XII", *Estudios de historia medieval. Homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991.

(11) Sobre las iglesias y monasterios de los Alfonso, MARTÍNEZ SOPENA, P. "Parentesco y poder en León durante el siglo XI...", citado, pp. 46-50.

(12) Sobre las iglesias y monasterios de los Alfonso, MARTÍNEZ SOPENA, P. "Parentesco y poder en León durante el siglo XI...", citado, pp. 46-50.

(13) Entre los Flaínez, Flaín Muñoz contrajo matrimonio con su prima Justa Fernández, hija del hermano de su madre, y su hijo Fernando Flaínez casó con su prima Elvira Peláez, hija de la hermana de su madre. Véase CARLÉ, M. C. "Gran propiedad...", citado, p. 188-189.

(14) Un ejemplo lo constituyen los recurrentes enlaces de los Flaínez con los Alfonso, MARTÍNEZ SOPENA, P. "Parentesco y poder en León durante el siglo XI...", citado, pp. 41-42.

(15) Véase LAMAISSON, P. "Les stratégies matrimoniales dans un système complexe de parenté: Ribennes en Gévaudan (1650-1830)", *Annales*, 4, 1979; PINGAUD, M. C., "Partage égalitaires et destins des lignées", *Annales de Démographie Historique*, 1995.

(16) MARTÍNEZ SOPENA, P. "Parentesco y poder en León...", pp. 57-58, 62.

(17) Lo advierte para el maconnaise DUBY, G. "Lignage, noblesse et chevalerie...", citado, pp. 818

(18) Véase BOURDIEU, P., "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales E.S.C.*, 4-5, 1972 ; IDEM, "Stratégies de reproduction et modes de domination", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 105, 1994.

¿Y QUÉ ES "IGLESIA" EN LA SOCIEDAD VISIGODA? UNA REFLEXIÓN TEÓRICA A PARTIR DE LAS SENTENCIAS DE ISIDORO DE SEVILLA

Eleonora Dell'Elicine

Investigadora

La historiografía propone entender la dinámica del poder en el reino visigodo de Toledo como el efecto en cada punto resultante del cruce entre tres fuerzas: la monarquía, la aristocracia y la iglesia. El examen cuidadoso del vocabulario conciliar viene a mostrar que aquello que entiende por "iglesia", antes que emerger con claridad evidente, constituye un verdadero problema.

A partir del concilio IV de Toledo, desde las palabras y desde las prácticas, la sociedad visigoda se percibe a sí misma como una *ecclesia*, o aún más, como un pueblo elegido, como un nuevo Israel. En ese esquema, la clerecía participa junto al rey de la conducción de ese pueblo, en una postura que la sitúa paradójicamente por abajo y por encima de él. Se trata de una clerecía incrustada en el cuerpo social, que debe garantizar con todos los medios humanos posibles el camino salvífico para esa comunidad de fieles. La gravedad de esta tarea los puede enfrentar, incluso, con el mismo rey.

Como se ha repetido una y mil veces, el concilio de Toledo IV- organizado por Isidoro de Sevilla en 633- ha sido un punto clave en la institucionalización del reino visigodo. De esta manera analiza sus efectos Isabel Velázquez, la célebre editora de las aún más célebres pizarras, y una de las principales expertas en sociedad visigoda. Dice Velázquez:

"[Como consecuencia de Toledo IV], El rey y la monarquía retuvieron su poder sobre todos los demás y su control sobre el *regnum* a través del juramento de lealtad comprometido por los otros. (...). Una de las principales aspiraciones de la nobleza fue gradualmente acomodada, mientras, al mismo tiempo, se reconocía su rol prominente en el reino. La iglesia adquiere un rol decisivo y determinante en la selección del monarca. De esta forma, la iglesia católica, cuyos representantes principales

son tanto hispanorromanos como visigodos, se convierte en el tercer elemento del poder.” (1)

Monarquía, nobleza, iglesia... . De estas tres grandes rúbricas, la que alcanza mayor consistencia y precisión durante el reino visigodo sin duda alguna es la monarquía (2). Acerca de la conformación de la nobleza, mucho nos enseña Velázquez en este mismo artículo. Resta por ver qué entendemos por *iglesia*, con el propósito principal de que este examen nos ayude a visualizar cómo se organiza el poder en el reino visigodo a partir del concilio IV de Toledo hasta la desaparición del reino.

(1) “ *The king and the monarchy retained their power over all the others and their rule over the regnum by means of the oath of fealty sworn by the others. But there was a legal caveat: he must be chosen and could not, therefore, try to make the monarchy hereditary, ignoring the nobility’s interests. (..). One of the main aspirations of the nobility is gradually being accommodated while, at the same time, recognising its prominent role within the kingdom. (..). The Church takes on a decisive and determined role in the selection of the monarch. Thus, the Catholic church, whose main representatives are both Hispano-Roman and Visigothic, becomes the third element of power.* ”. VELÁZQUEZ, I. (2003: 200ss.)

(2) “ *In the strict sense we might put forward the idea that the only clearly defined and regulated political institution in the history of the Visigoths was the monarchy, and the others that we referred to were Esther political instruments of the monarchy, or, regarding its relations of power with the clergy and the aristocracy, mechanisms for limiting or controlling its power.* ” DÍAZ MARTÍNEZ (1999: 347).

LAS PRÁCTICAS DE LA VIOLENCIA EN LA CRÓNICA DEL REY DON PEDRO DE LÓPEZ DE AYALA

Cecilia Devia

Tesista

La presente exposición se enmarca dentro de una investigación más amplia, que tiene por objeto analizar formas de violencia que aparecen en las relaciones de dominación establecidas por los señores sobre las comunidades durante los siglos XIII a XV en Castilla. El nudo central que se intentará mantener a través del trabajo sobre la documentación será la identificación de las racionalidades de la violencia que pueden aparecer en las prácticas bajomedievales. Se estudiará la construcción de poder y su redistribución por medio de actos de violencia. Se buscará extraer de las fuentes las prácticas, actitudes y motivaciones que muestren un sentido en el uso de la violencia, en las formas, el grado, la ocasión, etc. en la que ésta se administra.

El núcleo principal de la documentación que servirá de sustento a esta investigación principal serán las Crónicas de Pedro I y Enrique II, vistas como una unidad. Hay una continuidad entre ambos reinados, que se da por el enfrentamiento, por la guerra civil, que resulta aún más compleja por ser hermanastros los dos contrincantes. Además, los dos reinan paralelamente durante tres años. Las Crónicas fueron escritas por el mismo autor y con una idea de unidad que no aparece entre las otras Crónicas de Pedro López de Ayala. A pesar de que aceptamos esta postura sostenida, entre otros, por Germán Orduna [Orduna, 1986], en el presente trabajo, por razones de economía, se hará referencia sólo a la Crónica de Pedro I. Las Crónicas ilustran especialmente la dimensión subjetiva de la violencia, como ser las tensiones previas a la toma de decisiones, el cálculo de posibilidades, la racionalidad, etc. Esto se complementará con otras fuentes, como por ejemplo las Cortes de Valladolid de 1351, que permiten ver la dimensión objetiva de la violencia, una visión diferente al punto de vista del actor, que es la que aparece fundamentalmente en las Crónicas.

Con el fin de analizar las prácticas de la violencia en la Castilla de Pedro I, proponemos cuatro grandes apartados:

1) Funciones de la violencia

Como un paso previo al estudio efectivo de la documentación, y ante la imposibilidad de encarar un estado de la cuestión sobre la violencia, se propone hacer un análisis de la apariencia de la violencia que más interesa en esta investigación, estudiando distintas funciones de la violencia en su aspecto constructivo, positivo: función socializadora, de intercambio, económica, constructora de poder, cultural, de justicia, simbólica, fundacional, etc. Estas funciones se abordarán desde diferentes perspectivas, teniendo en cuenta aportes provenientes de la historia, la antropología, la sociología, el derecho, etc. Se intenta identificar estas funciones también en la documentación. Hasta ahora, muchas de ellas se encuentran claramente representadas y, por supuesto, se suelen presentar interrelacionadas. Así podemos ver, por ejemplo, que prácticamente cada vez que Pedro I elimina al que considera un enemigo, se indica

que sus posesiones y cargos terminan pasando a manos de adeptos al rey, lo cual nos puede llevar a suponer que muchos de esos enemigos podrían haber sido “fabricados” con el objetivo principal de permitir al rey beneficiar a sus seguidores por medio de esta constante redistribución. En estos ejemplos podemos identificar las funciones de intercambio, económica y constructora de poder. Por otra parte, cuando el rey decide mandar cortar la cabeza de un enemigo, o cuando sus servidores se la envían a través del reino porque él no pudo estar presente en el momento efectivo del acto de violencia, o cuando se pone a almorzar al lado del cadáver aún caliente de otro adversario caído en desgracia, podemos identificar la función simbólica de la violencia.

2) Modalidades de la violencia

En este apartado se analizará la violencia a través de los modos en que ésta se manifiesta, por ejemplo:

Los que podríamos englobar bajo el término genérico de “guerra”:

- La guerra *guerreadora*, que incluye sitios, cercos, emboscadas, cabalgadas, etc. y que aparece en forma prácticamente constante en esta Crónica.

- Las batallas, las cuales, como corresponde al período estudiado, son muy pocas, y entre las que se destaca principalmente la batalla de Nájera. Especialmente, pero no exclusivamente, relacionados con ellas, aparecen los rescates negociados sobre los nobles tomados prisioneros, de los cuales el más destacado de la Crónica de Pedro I será el de Bertrand Du Guesclin, el paradigmático héroe francés que pelea del lado de Enrique de Trastámara y es apresado tras la derrota de Nájera.

- La guerra civil y el empleo, por ambos bandos en pugna, de tropas mercenarias.

- La guerra exterior: contra Aragón, contra los moros, la participación en la Guerra de los Cien Años.

Los gestos de la violencia, que se relacionan estrechamente con la función simbólica de la violencia: mutilaciones, empleo de cadenas, almorzar al lado de un cadáver, o gestos más sutiles pero también pertinentes.

La racionalidad de la violencia, que es un aspecto clave de esta investigación y que aparece recurrentemente: antes de decidir algo el rey o los señores siempre se reúnen con su consejo, o meditan las estrategias más adecuadas, calculando lo que pueden perder o ganar al emprender determinada acción violenta.

Aparecen en la documentación otras modalidades de la violencia que relacionan violencia y parentesco, violencia y fiscalidad, violencia contra los judíos, etc.

3) Actores de la violencia

Entre los actores se identifica al rey, cuyas acciones parecen deslizarse fácilmente, según López de Ayala, de la justicia regia a la ira regia, pero que, según vemos que surge de nuestro análisis, trata de pisar siempre sobre seguro, meditando y calculando el desarrollo y las consecuencias de sus actos de violencia. Lo mismo sucedería con los señores, que ensayan entre ellos y con o contra el rey las más complicadas tramas de alianzas. Las comunidades, si bien, como es lógico que suceda en una crónica regia redactada por un noble, aparecen en mucha menor medida, también se expresan por medio de la violencia, llegando a matar a un nuevo señor designado por el propio rey, por ejemplo. También interesa el papel de las mujeres, que suele ser el de intercesoras, buscando evitar o neutralizar hechos de violencia (en este papel suele aparecer la reina madre de Pedro I y otras mujeres de su entorno), como víctimas de los mismos (aquí se destaca el caso de la reina Blanca de Borbón), como incitadoras (por ejemplo cuando las “dueñas” de Toledo instigan a sus padres, hermanos y maridos a levantarse contra el rey para proteger a doña Blanca) y también como perpetradoras de violencias (rol en el que aparece en ocasiones la misma reina madre). Todo esto se intenta analizar teniendo como eje la violencia feudal, y privilegiando la contradicción básica en este período y lugar, que es la de señor/dominado.

4) Escenarios de la violencia

En este apartado se analizará la violencia a través de los lugares en los que se desarrolla, que se pueden dividir básicamente en:

- Escenarios externos: los recorridos en los que se van tomando castillos, se arrasa, se atemoriza. Las estrategias que se despliegan a través del espacio. Las persecuciones que emprende Pedro I, que en ocasiones se parecen a partidas de caza y que pueden llegar a traspasar los límites del reino, como por ejemplo durante la persecución del poderoso don Juan Alfonso de Alburquerque, al que se lo sigue hasta su lugar de origen, Portugal.

- Escenarios internos: como los que aparecen en la Crónica de Pedro I dentro de sus palacios, de los cuales es un ejemplo magistral el de la emboscada a don Fadrique, maestro de Santiago y hermanastro de Pedro, donde aparecen prácticamente todos los “tópicos” con los que el rey prepara y pone en práctica, con una importante dosis de racionalidad, sus asesinatos: el engaño, la trampa, el acorralamiento de la presa en una larga escena de caza que transcurre en escenarios de la violencia en este caso

interiores, ya que sucede casi todo dentro diferentes estancias de uno de los palacios reales. En estas recorridas violentas y en ocasiones extenuantes, aparece un plan, algo meditado previamente, al que se le agregan acciones y modificaciones que surgen sobre la marcha.

A modo de conclusión provisoria, sostenemos que no es pertinente preguntarse si hay mayor o menor racionalidad de la violencia a través de la historia o en diferentes culturas, sino tratar de identificar distintas racionalidades. En lugar de ver un proceso de civilización, como sostiene Norbert Elías, quizá sea más fructífero estudiar qué racionalidades y qué lógicas en el empleo de la violencia corresponden al momento histórico que se estudia.

ASPECTOS DEL MODELO DE PENSAMIENTO ECLÉCTICO DEL SIGLO XVII EN LAS OBRAS FILOSÓFICAS DEL JESUITA

JUAN E. NIEREMBERG

Gabriela Monezuelas

Tesista

El objetivo de esta presentación es plantear una serie de líneas de análisis en torno a las características y conformación del pensamiento del jesuita español Juan E. Nieremberg, referidas a su visión del universo y de la naturaleza, enmarcándolas dentro del estudio de la historia cultural de los siglos XVI y XVII.

En anteriores exposiciones hemos presentado al autor, que se desempeñó como profesor de Sagradas escrituras e Historia Natural en el Colegio Imperial de Madrid a comienzos del siglo XVII, y que fue también un destacado escritor dentro de la Orden; del mismo modo describimos y explicamos la organización y el ordenamiento interno de sus obras, denominadas *Filosóficas*: la *Curiosa Filosofía y tesoro de las maravillas de la naturaleza* y la *Oculto Filosofía. De la simpatía y antipatía de las cosas, artificio de la naturaleza y noticia natural del mundo*.

En la elaboración y explicación del universo, la naturaleza y la relación entre los seres vivos, Nieremberg articula los postulados del heliocentrismo junto con las elaboraciones del neoplatonismo, los elementos se relacionan y actúan a partir de los principios de la simpatía y antipatía.

En la *Oculto Filosofía* los elementos y concepciones del neoplatonismo se plasman con mayor claridad; si bien algunos de esos planteos son discutidos, en su mayoría le permiten interpretar la relación entre el creador, el mundo sensible y el mundo invisible. De este modo se refiere a la cuestión de la simpatía y antipatía, una de las traducciones posibles del concepto de cualidades ocultas.

Nieremberg inicia la obra señalando:

“Si toda la contemplación de la naturaleza es apacible y gustosa, aún con su primera vista, y considerada, sólo por la corteza (porque no sé que matices la iluminan, que nos admira con solo un borrón de su Autor, que en ella divisamos) mucho más amena y agradable será cuando se penetran sus secretos y se entra en lo hondo de sus misterios. Ahora tomaremos más a propósito esta empresa llegaremos a lo más inaccesible de ella, que es la simpatía y la antipatía.”¹

Recurriendo a las cualidades ocultas podían explicarse muchas de las propiedades de plantas, piedras y animales, como la atracción del hierro por la piedra imán. En su obra, desestima de forma explícita la cábala y la magia, sin embargo, admite que el arte de los sonidos era el auténtico conciliador de los opuestos y que la música permitía hacer de los contrarios uno. Del mismo modo sostiene la idea del poder de la armonía sonora como medicina del alma:

“En Grecia, dice Marciano Capela, que mandaron curarse los enfermos con el entretenimiento de alguna lira. Fue costumbre antigua, como advierte Cayetano, delante del cuerpo muerto tocar muchas chirimías antes de enterrarle, previniendo con esta diligencia no enterrar a nadie vivo. (...)

Es cosa constante y averiguada que la mordedura mortal de la tarántula, sólo con música se sana. Demos ahora razón de esta eficacia de la música, que no es la que

¹ Nieremberg, *Oculto filosofía*, Libro I, fol.321.

pensaron los pitagóricos, reduciéndola a la eficacia de los números, que en otra parte rechazamos, ni la que los platónicos repiten ser el ánima, música o armonía (...) ².

En el desarrollo de la obra son citados Avicena, Ficino y Hermes Trismegisto, junto con los autores clásicos griegos y latinos.

Muchos otros autores del período incorporaron también elementos y concepciones de distintos paradigmas para elaborar sus propias explicaciones sobre el funcionamiento y organización del mundo que los rodeaba, estos hombres tenían una flexibilidad que les permitía utilizar ideas que provenían de distintas tradiciones intelectuales.

Tal como señala James Sharpe en: *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550-1750*³: “es posible encontrar vocabulario hermético, mecanicista, aristotélico y neoplatónico utilizado en un libro [del siglo XVII] lo cual sugiere que la división entre aquellas tradiciones era mucho menos rígida para los contemporáneos que nuestras modernas categorizaciones [...]”.

En esta misma línea, historiadores de la ciencia como Brian Vickers⁴ utilizan el concepto de “coexistencia de mentalidades ocultas y científicas” en el período renacentista para explicar la presencia de concepciones en las que se entrelazan diferentes tradiciones intelectuales, bien se podría utilizar esta explicación, prolongando la etapa a la primera mitad del siglo XVII, considerándola como un Renacimiento tardío, para desentrañar el pensamiento de Juan E. Nieremberg .

Otros estudios de la historia de las ideas incorporan el concepto de eclecticismo filosófico.⁵

El término *eclecticismo* generalmente se refiere a un tipo de filosofía , teología o ciencia que toma libremente más de una tradición intelectual, utilizando una serie de fuentes para liberarla de las inconsistencias y dejar de lado los problemas que surgen cuando cualquier sistema, es sometido a un intenso escrutinio durante largo tiempo. De esta forma se aplica frecuentemente el concepto de eclecticismo para referirse al desarrollo del neoplatonismo caracterizando correctamente a figuras renacentistas como Pico de la Mirándola y Marsilio Ficino.

El eclecticismo, es aplicado tanto al platonismo, como al aristotelismo así como a otras filosofías y de acuerdo con lo que plantea Ch. Schmitt en *Aristóteles y el Renacimiento*: “en verdad la historia completa de la escuela peripatética ha estado marcada por esa tendencia, algunas veces de modo más evidente que en otras escuelas⁶”.

Planteadas hasta aquí las características y los componentes del pensamiento de Nieremberg en sus obras de corte científico, se desprenden de este diagnóstico varios problemas para desentrañar a partir de la lectura y análisis de la fuente.

En este sentido, la construcción de un universo articulado por la simpatía y la antipatía entre sus partes y elementos, permite interrogarse sobre los objetivos por los cuales realiza esta construcción, si está guiada solo por interés intelectual o si le asigna a estas influencias algún valor instrumental con la consecuente posibilidad de captar y utilizar esos principios de atracción entre las cosas. Es necesario continuar con el análisis del corpus documental para profundizar y llegar a conclusiones más acertadas sobre esta cuestión.

Las afirmaciones de Nieremberg , la utilización de elementos procedentes de diferentes tradiciones intelectuales para dar forma a su cosmología y sus explicaciones de los fenómenos naturales, pueden ser comprendidas, como señalamos más arriba, por esa coexistencia propia de la etapa renacentista, de mentalidades ocultas y mentalidades científicas, pero incorporar el eclecticismo propio del aristotelismo del período en el que Nieremberg escribe permite ampliar y por cierto, profundizar la base del análisis, de este modo, el propio neoplatonismo, pasa por ese aristotelismo, con lo cual discutimos algunas interpretaciones sobre el análisis de la naturaleza como la realizada por Domingo Ledezma.

Una gran parte de las tradiciones que el jesuita incorpora, transmite y en algunos casos redefine, las asimila y las adapta a la tradición aristotélica, con la posibilidad que brindaba dicha corriente en un ambiente general de fuerte eclecticismo filosófico.

² Nieremberg, op.cit. Libro I, cap. XVIII, citado por R. Andrés en: *Oculto Filosofía. Razones de la música en el hombre y en la naturaleza*, Madrid, 2004, págs. 29 y 30.

³ Sharpe, James: *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550-1750*. London, Penguin Books, 1997. Cap. II: “Science and the Decline of Witchcraft”, pág.261.

⁴ Brian Vickers (comp.), *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza.

⁵ Schmitt, Ch. : *Aristóteles y el Renacimiento*.

⁶ Ibid, pág. 46.

En este sentido, los jesuitas marcaron un impulso importante, puesto que entre 1550 y 1650, incorporaron un importante caudal de matemática a su currículo, al mismo tiempo que desarrollaron avances en la astronomía observacional, algo que no aparecía en Aristóteles; los jesuitas insertaron todos estos elementos sobre una base predominantemente aristotélica: *“El resultado (de esta tarea) seguía siendo aristotélico pero una versión muy ecléctica en la cual se le daba a la matemática un peso mucho mayor que el que había tenido en la Física.”*⁷

La lectura y análisis de las obras de un autor como Nieremberg permiten estudiar la historia cultural del período ubicándola en este modelo de pensamiento ecléctico, que permite rastrear de forma profunda en esas tradiciones que en muchas oportunidades fueron dejadas de lado y vistas de modo secundario.

En este caso se agrega al estudio que Nieremberg fue dentro de la Compañía de Jesús, un profesor y escritor reconocido, pero que no fue considerado por los enfoques tradicionales de la historia del pensamiento y de la ciencia realizados sobre el período.

LOS SABERES Y CIENCIAS DE LA CONVERSIÓN: LAS HISTORIAS NATURALES DE LOS JESUITAS DE PARAGUAY

María de la Soledad Justo

Tesista

La Compañía de Jesús fue aprobada por el Papa en 1540. Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros, se conocieron en la Universidad de París. Sus primeros integrantes obtuvieron el doctorado, y aun cuando fueron indudablemente reconocidos como eruditos en su época, la primera intención ni su desarrollo posterior estuvo necesariamente ligada al desarrollo intelectual ni al papel educador. Su objetivo primigenio y primer motor fue fundamentalmente la misión evangelizadora, llevar el mensaje cristiano a pueblos con quienes los europeos habían tomado contacto. Sin embargo la red institucional educativa y el reconocimiento que alcanzaron los filósofos naturales de la orden también fueron muy significativos. Las prácticas de los filósofos de la naturaleza jesuitas deben comprenderse desde el interior del proceso histórico que se inició con la fundación de la orden en 1540 y su consolidación institucional ocurrida a finales del siglo XVI. Este proceso culminó con la conformación y consolidación de la red de instituciones, las Constituciones ignacianas, la *Ratio Studiorum* y la institucionalización de prácticas misionales, todos estos dispositivos fijaron la dimensión de la empresa jesuítica pero también trazaron los límites de los filósofos naturales jesuitas.

En 1598 el padre general Claudio Aquaviva giró una orden a todos sus provinciales exhortándolos a escribir la historia de sus provincias, que debían ser edificantes y mostrar al mundo católico los martirios y dedicación de los miembros de la orden para llevar el mensaje de Cristo. Estas historias, siguiendo el modelo humanista, debían además contener una importante parte de información sobre la naturaleza y costumbres de los pueblos en los que los misioneros realizaban su labor. Desde los inicios fueron publicadas numerosas historias edificantes de la Compañía. Uno de los objetivos de la Orden en esta empresa editorial fue que la cultura occidental conociera a los otros americanos y asiáticos a través de la mirada de los jesuitas. De modo que, en estos textos, se presentaba las observaciones y experiencia de los misioneros de lugares lejanos y se describían costumbres, se confeccionaban vocabularios y gramáticas de idiomas desconocidos, se presentaban conocimientos distintos al occidental y la Compañía ofrecía una renovada geografía e historia natural.

En las narraciones jesuíticas sobre América y su naturaleza los padres jesuitas construyeron dispositivos de credibilidad. Por un lado, la experiencia personal de viajeros como testigos oculares de lo que narran, por otro el conocimiento de las lenguas nativas. Era ésta la combinación que los habilitaba como testigos fieles. También fue fundamental la validación que daba la pertenencia a la Orden y su servicio a las coronas católicas.

Voy a referirme a al caso de la provincias jesuítica de Paraguay. En esta área encontramos una nutrida red de instituciones educativas, casas y residencias, colegios y la famosa universidad jesuítica de Córdoba y también las reducciones de Paraguay. Los colegios y la Universidad fueron sin duda focos de producción de conocimiento de filosofía natural, en el archivo jesuita de Córdoba se encuentran lecciones de los profesores y cuadernos de notas de los alumnos que trataron estos temas. Sin embargo, también podemos encontrar textos de filosofía natural y de conocimiento

⁷ Schmitt, op. cit. pág. 121.

prácticos ligados a la práctica misional, a la conversión de almas. Los saberes médicos fueron uno de los conocimientos de la conversión. Se conoce como *Materia Medica Misionera* a un conjunto de manuscritos de herboristería que circularon en el siglo XVIII por las misiones jesuíticas de América del Sur. Estos manuscritos, en la actualidad, se encuentran dispersos en archivos y bibliotecas europeos y americanos. Los debates en torno a la relación que existe entre ellos y su autoría fueron prolongados. Los últimos estudios estarían avalando que pertenecerían a un mismo corpus. Se trata de escritos que fueron copiados y modificados por los misioneros a lo largo del siglo XVIII. Esta comprensión de autoría general sin embargo debe matizarse porque dos figuras se imponen: Pedro Montenegro y Segismundo Asperger, quienes fueron principales autores o al menos principales recopiladores de estos escritos.

Otro de los saberes íntimamente relacionado con la práctica misional es el de la cartografía y la geografía en general, los jesuitas fueron viajeros incansables y han dejado testimonio escrito de lo que sus ojos han visto, Nicolás Mascardi, Thomas Falkner, José Cardiel, el padre Sepp, entre otros, han dado los primeros testimonios de regiones vírgenes a la mirada europea. Algunas de estos textos fueron acompañados con gráficos y mapas de estas regiones desconocidas. Otro núcleo de textos lo componen las lingüística, gramáticas y catecismos, la aprehensión de las lenguas indígenas por parte de los jesuitas fueron temas fundamentales de los saberes de la conversión, los archivos de Paraguay nos ofrecen estos materiales.

Finalmente me voy a referir a las historias de Paraguay. Algunos de ellas fueron editadas como la obra del primer padre provincial de Paraguay, Diego de Torre, *Relatione breve della Provincia del Perú*, publicada en 1603 en Italia. También Antonio Ruiz de Montoya, escribió la *Conquista Espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay, Uruguay, Paraná y Tape* se publicó en España en 1639. El Padre Nicolás del Techo, en la *Historia Paraguariae* que publicó en 1673, Pedro Lozano escribió *Descripción Corográfica del terreno, ríos, árboles y animales de los dilatadísimo país del Gran Chaco Gualamba...*(Córdoba (España), 1733). Además escribió *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, editada en Madrid en 1755. Todas estas obras fueron publicadas durante el periodo que la Compañía durante la época que gozaba de poder y prestigio pero con el decreto de extrañamiento y posterior supresión la Orden perdió el control de sus dispositivos institucionales y de tal modo de este lapso quedaron una enorme cantidad de obras de autoría de ex jesuitas que no lograron publicarse. Estas obras tuvieron una marcada coherencia con el principal objetivo de la Orden que fue el de la misión, fueron obras en las cuales quedaba claro que su meta era el de relatar al mundo los éxitos y los sacrificios de los jesuitas como misioneros pero además ofrecieron nuevos conocimientos relacionados con el saber natural: se describieron los lugares, las plantas, los animales, los minerales, también fenómenos climáticos ordinarios pero también portentos como temblores de tierra, erupciones de volcanes, en algunos textos se pueden encontrar observaciones astronómicas y hallazgos de fósiles como también debates científicos de la época que los autores jesuitas nos remiten en su aparato crítico y en lo que ellos participaron aportando su conocimiento por su experiencia personal como misioneros.