

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 9 - 2013

ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES – PERÍODO 2012 Presentación anual de avances de investigación de integrantes del Instituto de Historia Antigua y Medieval 4, 5 y 6 de Diciembre de 2012

MARIANO REQUENA, Patronazgo y dependencia: Intenciones oligárquicas y realidad democrática en la Atenas del Siglo IV "

Las relaciones de patronazgo en la ciudad ateniense han sido un tema ampliamente abordado por los historiadores pese a que las conclusiones a la que se han arribado no dejan de ser problemáticas (1). Recientemente, Placido & Fornis (2011: 19-47) han analizado la cuestión proponiendo que, para la ciudad ateniense durante el siglo IV (2), las relaciones de patronazgo operarían como una forma de reconstitución de relaciones de dependencia en el marco de la crisis que afectaría a la *pólis*. Ahora bien, es posible señalar que sus conclusiones se encuentran supeditadas a las valoraciones que dichas prácticas y del balance que se trace sobre el carácter de la democracia del siglo IV.

Las relaciones de patronazgo constituyen prácticas que implican un intercambio diferenciado de bienes y/o servicios, materiales o simbólicos; que se realiza de manera más o menos voluntaria, por lo que la coacción puede estar ausente en la relación, y que se sustenta en un principio de reciprocidad. De esta manera, cubren un amplio espectro que puede ir desde los lazos personales y voluntarios entre iguales hasta los vínculos puramente coercitivos entre sujetos de diferente estatus social (3). Puede resultar útil para pensar el patronazgo en la democracia ateniense la distinción de Foucault (1994: 109-110.) entre *relaciones de poder* y *estados de dominación* como conceptos pertinentes para enmarcar estas prácticas. Las *relaciones de poder* se forman a partir de vínculos atravesados por la asimetría entre los sujetos pero inestables y reversibles permitiendo un espacio en el que los individuos pueden desplegar diferentes estrategias, de modo que hay un ejercicio de la *libertad*. Por el contrario, los *estados de dominación* son relaciones jerárquicas, fijas y estables en el tiempo, que bloquean e impiden la posibilidad de transformar las relaciones de poder por parte de los individuos, garantizadas por diferentes instrumentos políticos, económicos, etc.. En la medida que las relaciones de clientela pudieron mantenerse como formas asimétricas pero reversibles y laxas, es posible pensarlas como *relaciones de poder* pero no *estados de dominación* y es en este sentido en el que parecen haber funcionado durante la época clásica.

Si bien Plácido & Fornis se centran en la información presente en las fuentes del siglo IV, no se desconoce que las prácticas clientelares existieron desde época arcaica. El

término *pelátes* constituye un indicio pese a las objeciones filológicas que se han realizado (4). Las medidas de Pisístrato también parecen conducirnos en el mismo sentido (5). En Época Clásica, el ejemplo de Cimón se convierte en el paradigma de las relaciones clientelares privadas (6), al que pueden sumarse los ejemplos de Nicias, Alcibiades, Critón y Diodoro (7).

Asimismo, las prácticas *evergéticas* se remontaban a la época de dominio aristocrático y consistían en prestaciones voluntarias y privadas, a partir de las cuales la aristocracia recibía el agradecimiento y reconocimiento del pueblo (*cháris*). Las prácticas litúrgicas se correspondían con los ideales aristocráticos, servían a sus fines y se manifestaban como formas de superioridad política de los más ricos en los asuntos de la ciudad (8). En este sentido, las prácticas *evergéticas* no constituyen una novedad de la ciudad – lo que es reconocido por Plácido & Fornis – pero sus manifestaciones debieran matizarse en función de los reclamos de los aristócratas frente a las exigencias de la *pólis* (X., *Ath.*, I. 13; X., *Oec.*, II. 5-7; Antiph., Fr. 204 K; Arist. *Pol.*, 1309a, 14 y ss; Isoc., 8. 128-132; Thphr., *Char.*, 26.6). Dos ejemplos analizados por los autores pueden traerse a colación: el *Areopagítico* de Isócrates (ca. 357/354) y *Contra Leptines* de Demóstenes (ca. 355/354). En el primer caso, Isócrates alaba los tiempos arcaicos (16-17) en los cuales los ricos a través de sus fortunas sostenían al pueblo (21-27; 31-35), de modo que se realiza una añoranza del *evergetismo* donde los ricos se preocupaban por la pobreza de sus conciudadanos, que se resolvía a partir de mecanismos redistributivos realizados de manera privada. Pero el punto a discutir no es tanto si para Isócrates era recomendable una vuelta a estas prácticas tradicionales como el hecho de si sus enunciados manifestaban una experiencia real para las masas atenienses del siglo IV. Sin embargo, la propuesta isocrática parece ajustarse más al esbozo de un “programa” político que al señalamiento de una realidad concreta. El autor resalta el carácter novedoso de sus ideas frente a la realidad que implicaba el orden democrático (16, 20, 36). Si sus lineamientos implicaban un retorno a un pasado más “honorable” debemos pensar, entonces, que la realidad era otra de modo que no se sigue que esto haya significado un recrudescimiento de las prácticas clientelares.

En segundo lugar tenemos el texto de Demóstenes, *Contra Leptines*, donde a diferencia del anterior se nos ubica frente a las prácticas concretas de la ciudad. El discurso es un ataque a la ley propuesta por un tal Leptines de anular las inmunidades (*ateleia*) que posibilitaban a los miembros de la elite evitar sus desempeños litúrgicos. Nuestro orador se encarga de señalar que sin las inmunidades el pueblo pone en riesgo su derecho a otorgar el reconocimiento a aquellos que contribuyen a la prosperidad de la ciudad. (6-17, 102-104, 134-142, 160-162). La trampa de Demóstenes consistiría – como bien advierten Plácido & Fónis (2011: 32-33) – en homologar las relaciones clientelares a las disposiciones del *dêmos* en cuanto a la necesidad de rendir honores. Demóstenes desplaza el problema planteado puesto que el decreto de Leptines procuraba evitar que los *evérgetas* dejaran de prestar servicios excusados en las inmunidades y no en dejar de realizar las liturgias en si mismas. ¿En que sentido la discusión sobre la propuesta de Leptines favorece la tesis de una profundización de las relaciones de patronazgo? Demóstenes ubica al patronazgo como una práctica crucial para el funcionamiento de la *pólis*, pero es necesario recalcar que la propuesta de Leptines reducía los privilegios de los liturgistas en tanto acababa con las inmunidades. Se puede ver aquí un ejemplo de las intenciones del *dêmos* frente a la riqueza de la elite y que no coincide demasiado con la imagen de una ciudadanía sometida. Por consiguiente, puede hacerse una lectura inversa a la de Plácido & Fornis en tanto que lo que Leptines habría conseguido era una mayor presión sobre los miembros acaudalados ahora impedidos de evitar las recurrencias en las imposiciones litúrgicas. De hecho, los autores sostienen que Demóstenes habría perdido el caso y las inmunidades habrían desaparecido, lo que tampoco parecería mejorar la caracterización de un recrudescimiento del patronazgo como forma de subordinación de las masas (9).

Los ejemplos revelan la pervivencia de las prácticas clientelares, aún en el marco democrático, sin que esto implicase necesariamente un cambio cualitativo de mayor penuria o presión sobre las masas. Pero para Plácido & Fornis (2011: 14) la democracia restaurada no traería consigo una mera continuidad de las prácticas de patronazgo sino que implicaría su reforzamiento puesto que en términos socio-políticos la victoria de los demócratas habría sido en verdad una victoria oligárquica. Ahora bien, en los últimos años la democracia del siglo IV tiende a ser pensada bajo la rubrica de la “moderación” producto de lo que se considera un reflujo de las masas atenienses (10). Sin embargo, esta imagen de “moderación” contrasta con la propia percepción de época, donde no se dejaba de señalar que la restauración traía consigo el *krátos* que el *dêmos* había recuperado tras su victoria sobre los tiranos (Lys., 12.79, 92.; 34.4.; Isoc., 18.17; 7.67; Arist., *Aht.*, 41.1, 2). Asimismo, no todas las transformaciones señaladas deben tomarse como un cambio de signo que necesariamente atendería contra el poder de las masas. Dadas las características de este escrito no podemos ser exhaustivos pero se pueden señalar algunos aspectos que permiten discutir la imagen de una democracia en declive. Los juramentos y el olvido que ponen fin a la guerra civil permitieron que nadie pudiera alzarse de modo abierto contra el régimen (11). La codificación de las leyes, su supremacía frente a los decretos y la función de los tribunales y los *nomothétai* pueden pensarse como formas de la hegemonía democrática (12); evitando de este modo situaciones como las del 411 o 404 donde diferentes asambleas habían subvertido la democracia (13). Las facultades de la *ekklesía* no parecen haber disminuido pese al control judicial que recaerá sobre ella (14). La composición social de los asistentes a la Asamblea y a los Tribunales seguiría siendo la misma (15). En las magistraturas siguió imperando el mecanismo de sorteo y el principio de rotación, puede señalarse una tendencia que permite una mayor difusión de la tarea política en desmedro de las familias aristocráticas tradicionales (16). Tampoco el Areópago parece haber recuperado un lugar de trascendencia (17). Por último, se mantuvo el *misthós* para las magistraturas y los jueces así como se lo amplió a la participación en la asamblea, inclusive (18). Ahora bien, en función de estos elementos pueden matizarse las conclusiones de Plácido & Fornis. Si el pueblo mantuvo su hegemonía, si la democracia manifestó su capacidad de limitar las aspiraciones de la elite, entonces los mecanismos de clientelismo no nos tienen que llevar a pensar en un empeoramiento de las condiciones de las masas. Tal como señalábamos al principio, estas pueden considerarse como *relaciones de poder* (que el régimen nunca anuló) pero sin lograr que se convirtieran en *estados de dominación*. De modo que las informaciones de las fuentes pueden leerse como una tensión producto de las aspiraciones de las clases acomodadas más que como prácticas reales que transitan un largo siglo de sometimiento progresivo de las masas atenienses.

Bibliografía:

- Arnaoutoglou, I., (1994), “Associations and patronage in Ancient Athens.”, *AncSoc*, 25: 5-17.
 Bravo, B., (1996), “Pelates. Storia di una parola e di una nozione.”, *PP*, 51: 268-289.
 Cohen, D., (1995), *Law, violence, and community in classical Athens*, Cambridge University Press.
 Connor, W. R., (1992), *The New Politicians of Fifth-century Athens*, Hackett Publishing.
 Dabdab Trabulsi, J. A., (2006), *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire?*, Besançon.
 Davies, J. K., (1971), *Athenian propertied families. 600-300 BC*. Oxford.
 Deniaux, E. & Schmitt-Pantel, P., (1987-89), “La relation patron-client en Grèce et à Rome.”, *Opus*, 6-8: 147-164.
 Eder, W., (1998), “Aristocrats and the coming of Athenian democracy.”, en Morris, I., Raaflaub, K. A., & Castriota, D., (ed.), *Democracy 2500?: questions and challenges* (No. 2). Kendall Hunt Pub Co.: 105-141.
 Eisenstadt, S. & Roniger, L., (1984), *Patrons, clients and friends: interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge.
 Finley, M. I., (1986), *El nacimiento de la política*, Barcelona.
 Foucault, M., (1994), *Hermenéutica del Sujeto*, Ed. La piqueta, Madrid.
 Fouchard, A., (1997), *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*. París.

- Gabrielsen, V., (1981), *Remuneration of state officials in fourth century BC Athens*, Odense University Press.
- Gallant, T.W., (1991), *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*, Cambridge.
- Gallego, J., (2008), "Control social, participación popular y patronazgo en la Grecia clásica.", *Circe de Clásicos y Modernos*, 12: 187-206.
- Garnsey, P., (1998), *Cities, peasants and food in classical Antiquity. Essays in social and economic history*, Cambridge.
- Gellner, E., (1985), "Patronos y clientes." en Gellner, E. & Waterbury, J., (eds.): 9-16.
- Gellner, E. & Waterbury, J., (eds. 1985), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Madrid.
- Gschnitzer, F., (1987), *Historia social de Grecia*. Madrid.
- Hansen, M. H., (1979), "Misthos for Magistrates in Classical Athens.", *SO*, LIV: 5–22.
- Hansen, M. H., (1991), *The Athenian Democracy in The Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Blackwell.
- Harris, E. M., (2008), *Demosthenes, Speeches 20-22*. Vol. 12, University of Texas Press.
- Jones, N.F., (2004), *Rural Athens under the democracy*, Filadelfia.
- Liddel, H. & Scott, R., (1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Markle, M.M., "Jury pay and Assembly pay at Athens.", en *Crux: Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste. Croix*, Londres: 265-297.
- Millet, P., (1989), "Patronage and its avoidance in ancient Athens.", en: Wallace-Hadrill, A. (ed.):15-47.
- Mossé, C., (1994), "Peut-on parler de patronage dans l'Athènes archaïque et classique?", en: Annequin, J. & Garrido-Hory, M., (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. XXe Colloque du GIREA, Besançon 4-6 novembre 1993*, Besançon, 29-36.
- Mossé, C., (1994/5), "Les relations de «clientèle» dans le fonctionnement de la démocratie athénienne", *Métis*, 9/10, 143-50.
- Musti, D., (2000), *Demokratía: orígenes de una idea*, Alianza Editorial.
- Ober, J., (1989), *Mass and elite in democratic Athens. Rethoric, Ideology and the power to the people*. Princeton.
- Ober, J., (1996), *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Ostwald, M., (1955), "The Athenian Legislation against Tyranny and Subversion.", *TAPA*, 86: 103-128.
- Ostwald, M., (1986), *From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*, Berkeley.
- Plácido, D. (2008), "Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense.", *Circe de clásicos y modernos*, 12: 225-242.
- Plácido, D. & Fornis, C., (2011), "Evergetismo y relaciones clientelares en la sociedad ateniense del siglo IV a. C.", *DHA*, 37/2: 19-47.
- Rhodes, P. J., (1980), "Athenian Democracy after 403 B. C.", *CJ*, 75: 305-323.
- Rhodes, P. J., (1993), *A commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*, Oxford.
- Rhodes, P. J., (1994), "The Polis and the Alternatives.", en Lewis, D. M., Boardman, J., Hornblower, S. & Ostwald, (eds.), *The Cambridge Ancient History*, Vol. VI.: 565-591.
- Rhodes, P. J., (2005), "Democracy and his Opponents in Fourth-Century Athens.", en Bultrighini, U., (Ed.), *Democrazia E Antidemocrazia Nel Mondo Greco: Atti Del Convegno Internazionale Di Studi Chieti, 9-11 Aprile 2003* (Vol. 8). Edizioni dell'Orso: 275-290.
- Sancho Rocher, L., (2009), *¿Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y demokratía en el discurso político de Atenas (411-322 a.C.)*, Zaragoza.
- Schmitt-Pantel, P., (1997), *La Cité au banquet. Historie des repas publics Dans les cités grecques*. École Française de Rome, Palais Farnèse.
- Scott, J. C. (1985), "¿Patronazgo o explotación?", en: Gellner, E. & Waterbury, J. (eds.): 35-61.
- Sealey, R., (1987), *The Athenian Republic: Democracy Or the Rule of Law?*, Pennsylvania State University Press.
- Shear, J. L., (2011), *Polis and Revolution: Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge University Press.
- Silverman, S., (1985), "El patronazgo como mito.", en: Gellner, E. & Waterbury, J. (eds.): 17-33.
- Sinclair, R. K., (1999), *Democracia y participación en Atenas*. Madrid.
- Todd, S. C., (1993), *The shape of athenian law*. Oxford.
- Wallace, R.W., (1985), *The Areopagos council to 307 B.C.*, Baltimore.
- Wallace-Hadrill, A., (ed. 1989), *Patronage in ancient society*, Londres.
- Whitehead, D., (1986), *The demes of Attica. 508/7 – C.A. 250 B.C.. A political and social study*. Princeton.
- Wolf, E. R., (1980), "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas.", en: AA. VV., *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid.
- Wolpert, A., (2002). *Remembering Defeat: Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*. JHU Press.
- Zelnick-Abramovitz, R., (2000), "Did patronage exist in classical Athens?", *L'Antiquité Classique*, 69: 65-80.

Referencias

- 1) Millet, 1989: 17-47; Deniaux & Schmitt-Pantel, 1987-89: 147-164; Arnaoutoglou, 1994: 5-17; Schmitt-Pantel, 1997: 186-196. Finley, 1986: 39-70; Gallant, 1991: 143-169; Mossé, 1994: 29-36 y 1994/5: 143-150; Zelnick-Abramovitz, 2000: 65-80; Jones, 2004: 68-85; Gallego, 2008: 187-206.
- 2) Salvo que se indique lo contrario todas las fechas son a.C.. En relación a las fuentes seguimos las abreviaturas según Liddel-Scott, 1996.
- 3) Scott, 1985: 35-61; Silverman, 1985: 17-33; Garnsey, 1988: 43-68. Sobre el patronazgo en general: Wolf, 1980; Eisenstad & Roniger, 1984; Gellner, 1985. Sobre el patronazgo en la antigüedad Clásica: Wallace-Hadrill, 1989.
- 4) Arist. *Ath.*, 2.2; cf. Plu. *Rom.*, 13. 7-9; D. H. I, 83, 3. Véase: Bravo, 1996: 268-289.
- 5) Gallego, 2008: 189-190.
- 6) Arist. *Ath.*, 27.3-4; Theopomp., *FGrHist* 115 F 89; Plu., *Cim.*, 10.1-6. Cf. Rhodes, 1993: 338-340; Finley, 1986: 66-68; Whitehead, 1986: 305-312; Millet, 1989: 23-25; Mossé, 1994: 143-145; Zelnick-Abramovitz, 2000: 72; Jones, 2004: 73-78.
- 7) Alcibiades y Nicias eran reconocidos por sus grandes riquezas, sus consumos conspicuos y sus grandes desempeños litúrgicos, cf. Davies, 1971: 20-21 y 403-404 respectivamente. La información sobre Critón y Diodoro nos la proporciona Jenofonte (*Mem.* II, 9;10) donde ambos recurren a conciudadanos pobres (Arquedemo, para el primer caso, y Hermógenes, para el segundo) con fines de servicio a cambio de manutención.
- 8) Gschnitzer, 1987: 194; Ober, 1989: 229-230; Hansen, 1991: 110-112; Fouchard, 1997: 134; Sinclair, 1999: 120; Dabdab Trabulsi, 2006: 223-225.
- 9) Plácido & Fornis, 2011: 33, n. 41. Harris, 2008: 20-21, sostiene que los atenienses continuaron con las exenciones honoríficas de las liturgias, lo que significaría que la ley de Leptines fue declarada ilegal.
- 10) Ostwald, 1986; Hansen, 1991: 156-160 y 300-304, Todd, 1993: 298-299, Mossé, 1995: 173-178; Cohen, 1995: 34-56; Sancho Rocher, 2009. Cf. Sealey (1987) quien minimiza el papel de las masas en la política ateniense. Rhodes, 1994: 565-572; 2005: 275-289.
- 11) Sobre los juramentos, la amnistía y la restauración democrática, véase: Wolpert, 2002; Shear, 2011.
- 12) Cf. Ober, 1989; Sinclair, 1999; Musti, 2000.
- 13) Eder, 1998: 115; Wolpert, 2002: 41.
- 14) Véase Musti, 2000: 206-209, donde se relativiza las conclusiones de Hansen, 1991: 150-155.
- 15) Ober, 1989: 96; 144-148.
- 16) Connor, 1992; Sinclair, 1999: 85-91; Musti, 2000: 223-225.
- 17) Sobre el Areópago: Rhodes, 1980: 319-320; Wallace, 1989; Hansen, 1991: 288-295. Sobre el la ley contra la Tiranía: *SEG* xii. 87, Ostwald, 1955: 103-128; Rhodes, 1980: 319-320; Wallace, 1989: 179-184; cf. Ober, 1989:101.
- 18) Hansen, 1979: 5-22; Gabrielsen, 1981; Markle, 1985: 265-297.

ESTEBAN NOCE: La situación del cristianismo en Aquileya durante el siglo IV: el aporte de los testimonios materiales

El objetivo de esta presentación es abordar la documentación epigráfica y arqueológica relativa a la religiosidad tradicional en Aquileya durante el siglo IV y las primeras décadas del V a fin de evaluar el alcance de la penetración del cristianismo en la ciudad durante tal período. El análisis de diversas estelas votivas así como la continuada operatividad de un mitreo en la desembocadura del río Timavo demuestran que los cultos precristianos conservaban aún su vitalidad, evidenciando así que, pese a su voluntad monopólica, la nueva fe compartía el espacio aquileyense y sus adyacencias con diversas manifestaciones de la religiosidad clásica.

RODRIGO LAHAM COHEN: Aproximaciones cuantitativas a las referencias al pueblo de Israel en la patrística

Desde hace algunos años nos encontramos investigando la problemática judía a partir de la obra de Gregorio Magno. Tal pesquisa nos ha llevado a profundizar en el estudio de la denominada literatura *aduersus iudaeos*. Hemos intentado, principalmente, aprehender las razones que llevaron a Gregorio I en particular y a los hombres de Iglesia en general, a apelar a la tópica antijudía. No ingresaremos, por economía de espacio, en el debate sobre tal cuestión pero baste, para nuestros fines, explicitar que son dos los modelos propuestos:

1. Los tópicos antijudíos son producto de un conflicto real entre comunidades. Su utilización se orientaba o bien a hostilizar a los colectivos judíos, o bien a

desestimular las tendencias judaizantes en algunos segmentos de la población cristiana (1).

2. La tónica antijudía es el resultante del entramado discursivo cristiano y no se relaciona con el contexto social. Posee raíces teológicas y se explica a partir de la necesidad cristiana de tornar inteligible el plan divino a partir de las escrituras (2).

Como ya hemos sostenido en reiteradas ocasiones, creemos que ambos modelos son aplicables dependiendo del tipo de texto que se analice. Además, no son excluyentes. En todo caso, el rol del historiador es, frente a cada obra, jerarquizar las motivaciones que subyacen tras el uso de la literatura *aduersus Iudaeos*.

Uno de los modos de proceder es recolectar, en determinado texto, las menciones a judíos. A partir de allí, contrastar tal selección con el conjunto de la obra y mensurar cuál es la relevancia que posee la problemática. Un segundo paso es la clasificación de la evidencia, según diversos criterios: a) ¿A judíos de qué tiempo refiere cada mención? ¿Contemporáneos al autor o bíblicos? b) ¿Son menciones hostiles, benévolas o neutras?. Después, se torna necesario un análisis cualitativo de las muestras más significativas. Si se hallan menciones al deicidio, por ejemplo, es necesario revisarlas dada la respuesta que podrían haber generado en un auditorio. Este juego entre lo cuantitativo y lo cualitativo contribuirá, según creemos, a establecer el grado de preocupación que poseía el autor respecto del judaísmo y la imagen de los hebreos que despliega en su obra. Más adelante, con suma cautela, se debe intentar ponderar el efecto que tales discursos pudieron haber producido en los diversos públicos a los que llegó.

Volviendo a lo estrictamente cuantitativo, la existencia de algunos *thesauri* nos otorga una herramienta más al momento de profundizar el análisis. En realidad, la metodología que propusimos antes es, creemos, la correcta, dado que incorpora, junto al análisis estadístico, el estudio cualitativo. No obstante, a partir de los *thesauri de formae*, es posible obtener una mirada panorámica sobre la utilización de diversos términos en varios autores a la vez.

Pero antes de comenzar, es necesario aclarar que este tipo de análisis posee una importante cantidad de limitaciones. En primero lugar, en un *thesaurus* solo se conoce la cantidad de veces que una forma es mencionada y no el contexto. No sabemos, a partir de esta herramienta, si la mención es, por ejemplo, a judíos contemporáneos al autor o una referencia a los judíos testamentarios. Además, las *formae* aquí relevadas son solo aquellas que pueden ser detectadas. De este modo, “Pueblo antiguo” como metáfora de Israel escapa al registro. Por otra parte, la utilización de los términos que estudiaremos depende del tipo de escritura de cada autor, de su estilo en general. Por último, en obras de exégesis de tratados veterotestamentarios, la cadencia de los términos aquí analizados es, por una cuestión lógica, mayor. Más allá de las limitaciones, el objetivo de esta breve ponencia es poner en debate las potencialidades de una herramienta de estas características, con el fin de ponderar su utilidad real.

Comencemos por Gregorio Magno. En general el obispo de Roma apela a los siguientes términos para referirse al judaísmo y a los judíos: Judíos, hebreos, Israel, Judea, Sinagoga, Pueblo judío, Pueblo hebreo, pueblo judaico. También, en otras ocasiones utiliza referencias genéricas como “pueblo antiguo”. No obstante, aquí nos concentraremos en aquellos epítetos que pueden ser rastreados en la estructura del *Thesaurus* (3).

<i>Formae</i> (4)	<i>Iudaeus</i>	<i>Iuda</i>	<i>Iudaicum</i>	<i>Israel</i>	<i>Synagoga</i>	<i>Hebraeus</i>	Total	Porcentaje en relación a <i>formae</i> totales de la obra
Total <i>formae</i>	281	326	136	528	147	95	1513	0. (5)

Como se observa, –excluyendo al comentario al *Primer libro de Reyes*, hoy adjudicado a otro autor– el conjunto de referencias colectadas asciende al 0.09% del total de *formae*. Hasta aquí, estamos ante un número aislado. Es pertinente, entonces, compararlo con otras temáticas. Por ejemplo, los términos asociados a las palabras “arrianismo”, “paganismo” y “donatismo” se ubican en una proporción cercana al 0.001% mientras que “idolatría” y longobardos” se ubican en 0.009% y 0.006% respectivamente. Las *formae* asociadas a *Haeresis* poseen mayor relevancia –sobre todo en los *Moralia* (6)– llegando en el conjunto de la obra al 0.037%, cifra inferior, de todos modos, a la representada por los términos asociados a Israel (7).

Hasta aquí, una primera conclusión es que las referencias a Israel y al judaísmo ocupan un lugar mayor que aquellas vinculadas a otros tipos de disidencia religiosa e, incluso, a la sensible problemática longobarda. Sobre las razones de ello hablaremos más adelante. Ahora bien, ¿cómo se encuentran distribuidas las referencias al judaísmo en las distintas obras gregorianas?

Forma Obra	<i>Iudaeus</i>	<i>Iuda</i>	<i>Iudaicum</i>	<i>Israel</i>	<i>Synagoga</i>	<i>Hebraeus</i>	Total	Porcentaje en relación a <i>formae</i> totales de la obra
<i>In Canticum Canticorum</i>	2	7	0	1	4	0	14	0,187%
<i>In Hiezechihalem</i>	24	47	19	52	14	24	180	0,169%
<i>Moralia in Iob</i>	86	151	49	133	43	35	497	0,103%
<i>In Evangeliam</i>	21	22	10	13	11	2	79	0,097%
<i>Regula pastoralis</i>	4	5	0	12	0	1	22	0,054%
<i>Registrum epistularum</i>	39	3	7	9	9	10	77	0,036%
<i>Dialogi</i>	6	3	0	1	0	1	11	0,020%

Las obras con más referencias, en términos relativos, son *Expositiones in Canticum Canticorum* y *Homiliae in Hiezechihalem*. Los *Moralia* se encuentran cerca de la media general mientras que en los *Dialogi* aparece la cifra menor. El *Registrum*, por su parte, también posee una densidad baja, casi un tercio de la media. El epistolario solo se acerca al promedio de la obra si nos limitamos al término *Iudaeus* y sus derivados. De hecho, en tal caso, alcanza los niveles de los *Moralia*.

Obra	<i>In Canticum</i>	<i>In Ev.</i>	<i>In Hiez.</i>	<i>Moralia</i>	<i>Registrum</i>	<i>Dialogi</i>	<i>Regula</i>	Todo el corpus
Proporción de menciones a <i>Iudaeus</i>	0.027%	0.026%	0.023%	0,018%	0.018%	0.011%	0.010%	0.017%

En general se ha considerado que los longobardos poseen una mayor presencia en los *Dialogi*. Desde el punto de vista estadístico, esto parecería comprobarse dado que la cantidad de menciones en tal obra asciende al 0.07% del conjunto de *formae*, muy por encima de la media del todo el *corpus* gregoriano (0.006%) e, incluso, más allá de la cantidad de menciones que recibe el judaísmo (0.02%). En breve volveremos sobre tal aspecto.

Un último dato a analizar está dado por la comparación entre Gregorio y otros hombres de Iglesia. Veamos el siguiente cuadro:

Autor	Cantidad de menciones a <i>Iudaeus, Iuda, Iudaicum, Israel, Synagoga y hebraeus</i>	Proporción en relación al conjunto de la obra	Proporción en relación a las epístolas	Proporción en relación al resto de la obra
Jerónimo (8)	9280	0.548%	0.379%	0.576%
Ambrosio (9)	1662	0.185%	0.257%	0.176%
Agustín (10)	6758	0.135%	0.095%	0.138%
Casiano (11)	214	0.093%	-	0.093%

Como se ve, en todos los autores analizados, la representatividad de las menciones a Israel y a los judíos es mayor a la observada en Gregorio Magno. Casiano y Agustín se acercan a los niveles del Papa mientras que Jerónimo sextuplica el porcentaje. En relación a la presencia de las referencias a Israel y a los judíos en las epístolas de cada autor, solo en Ambrosio su proporción supera a la del resto de su obra, mientras que en Agustín y en Jerónimo se da la inversa.

ALGUNAS OPCIONES INTERPRETATIVAS

Ya hemos anticipado las limitaciones del tipo de análisis aquí propuesto. Somos conscientes de las dificultades que acarrea una aproximación estrictamente cuantitativa. A pesar de ello, intentaremos esbozar algunas ideas con el fin de ponerlas en discusión.

El *Registrum* de Gregorio Magno es relativamente fácil de analizar. Allí, no solo las *formae* vinculadas al judaísmo se encuentran por debajo de la media sino que solo 26 de las más de 860 epístolas –aproximadamente un 3%– refieren a judíos. A diferencia de autores como Jerónimo o Ambrosio, el epistolario gregoriano no se caracteriza por desplegar problemáticas teológicas complejas y tiende a ceñirse a problemas concretos. Es de resaltar que, al momento de referirse a judíos particulares a lo largo del *Registrum*, Gregorio utiliza principalmente el término *Iudaeus*. Precisamente la utilización de tal término a lo largo de las diferentes obras se muestra más equilibrada, encontrándose el epistolario en el promedio general del *corpus*.

Ahora bien, como hemos visto, la presencia de las *formae* estudiadas en otras obras gregorianas es diversa y su explicación, más compleja. Debajo del *Registrum* solo aparecen los *Dialogi* y debajo de la media de la obra, la *Regula*. En cambio, ambos cuerpos homiléticos, los *Moralia* y el comentario al *Cantar de los Cantares* superan el promedio general. ¿Qué interpretación dar a ello? La explicación, según entendemos, se relaciona con el tipo de obra. En las obras de carácter exegético, Israel ocupa un rol importante mientras que en textos como la *Regula* o los *Dialogi*, donde se explica cómo predicar o se narran historias de santos, el judaísmo pierde relevancia. En la exégesis se debe explicar por qué los judíos anunciaron al Mesías y lo abandonaron; por qué el Antiguo Testamento narra la historia del Pueblo Judío; por qué Cristo es el Mesías. Tanto la exégesis neo como veterotestamentaria necesitan a los hebreos para explicar a los cristianos. Por ello, aunque Gregorio no muestre una gran preocupación por los judíos en el *Registrum*, en el resto de sus obras la representatividad de Israel y la Sinagoga es mayor.

Ahora bien, ¿cómo explicar el hecho de que en Jerónimo, Ambrosio, Agustín y Casiano se observe una proporción más alta de menciones a los términos aquí estudiados? La explicación radicaría, según entendemos, no solo en la exigua atención que recibieron –al menos así lo revela el *Registrum*– los judíos concretos, sino también en el escaso interés del Papa en el desarrollo de explicaciones teológicas intrincadas. Como demuestra una lectura atenta del *corpus* gregoriano, la preocupación central del obispo de Roma giró en torno al establecimiento de parámetros de conducta para la población cristiana y no en el debate teológico.

Casiano posee una proporción similar a la gregoriana mientras que la relación en Agustín es superior (0.135% frente a 0.09% de Gregorio). La diferencia se encuentra, siempre en el plano hipotético, en el mayor interés agustiniano en la exégesis y en el rol ocupado por los judíos –aquel que los ubicaba como *testes ueritatis*– en el andamiaje teológico del hombre de Hipona. La existencia de un tratado específico *aduersus Iudaeos* potencia, a su vez, la presencia de referencias a Israel en el texto agustiniano. La relación entre menciones a las *formae* estudiadas en los epistolarios de ambos autores, también se ubica a favor de Agustín (0.095% frente a 0.036%). Las proporciones, en este caso, son fruto de distintos fenómenos. Como hemos dicho, en 26 epístolas Gregorio refiere a judíos concretos mientras que en Agustín solo una misiva habla de un judío contemporáneo al autor, mientras que en el resto se encuentran referencias de tipo bíblico (12). Muchas de las epístolas de Agustín, a diferencia de las gregorianas, abordan interpretaciones teológicas y ello explica la mayor utilización de términos como Israel o hebreos en sus comunicaciones.

Mismo fenómeno se observa en Ambrosio y, de modo mucho más marcado, en Jerónimo. Ese último, además de ser el más prolífico de los autores aquí estudiados, generó una panoplia de obras donde abordaba temáticas teológicas en detalle. Además, su uso y análisis del hebreo, amplifican las menciones a dicho término. Ambrosio, por su parte, es el único caso en el cual la presencia de las *formae* analizadas es mayor en las epístolas que en el resto de su obra. La hipótesis aquí estaría en el mayor grado de despliegue teológico que se observa en el epistolario ambrosiano. No en vano se ha llegado a sostener que las misivas del hombre de Milán no fueron concebidas como epístolas frente a un interlocutor definido sino como pequeños tratados que narraban, en algunos casos, sucesos inexistentes (13). La diferencia con el caso gregoriano es abismal.

No debe perderse de vista, a su vez, el peso que revisitó tanto para Ambrosio como para Jerónimo la problemática judía. El primero es recordado por varios ataques discursivos al judaísmo, entre ellos el debate con Teodosio por la quema de la sinagoga de Calínico mientras que el segundo, con su estancia palestinese, entró en fluido contacto con judíos de la zona con los cuales, en algunos casos, aprendió hebreo.

Para concluir diremos que, más allá de las limitaciones que presenta la metodología aquí seguida, creemos haber dejado en claro que la teología cristiana, al menos de los primeros siete siglos del milenio, debía inexorablemente explicar, para explicarse a sí misma, el vínculo con la matriz judía. Así, términos como Israel, Pueblo judío o hebreos, aparecen una y otra vez en cada autor. En la gran mayoría de los casos, estas menciones presentan una imagen negativa de los judíos por la misma estructura ontológica del discurso cristiano. Ahora bien, estas raíces teológicas del antijudaísmo no excluyen que, ante una preocupación específica por la situación de determinados judíos concretos o de tendencias judaizantes en la población cristiana, un autor apele con más frecuencia a la tópica antijudía. Ello parece comprobarse en casos como el de Ambrosio y Jerónimo. Agustín, si bien preocupado por el judaísmo y atento a la teología cristiana, parece haber encontrado un rol claro para el colectivo judío y las referencias a estos no alcanzaron los niveles de Jerónimo. Por último, Gregorio Magno, heredando ya una teología más acabada que la de sus antecesores y atento a otras problemáticas, no orientó demasiados esfuerzos a tratar con el *uetus Israel*. No obstante, aunque desinteresado en explorar vericuetos teológicos, la exégesis lo llevó inexorablemente a explicar al Israel de las escrituras y a utilizarlo como modelo negativo. En general moderado frente a los judíos de su tiempo, se mostró virulento cuando encontró a los hebreos que surcaban las páginas de ambos cuerpos testamentarios.

Referencias

- 1) Marcel Simon y Bernhard Blumenkranz fueron los principales exponentes de tal posición, luego seguidas por gran cantidad de autores. SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Editions E. De Boccard, Paris, 1964 (1948); BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co, Paris, 1960.
- 2) Con diferencias, tal línea fue explorada por Adolf von Harnack, Rosemary Ruether y Miriam Taylor para nombrar a los autores más representativos. HARNACK, A., "Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche", en HARNACK, A. – GEBHARDT, O., *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, III, Akademie Verlag, Berlín, 1991 (1883), pp. 1-136; RUETHER, R.R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974; TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden–New York–Köln, 1995.
- 3) *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, CETEDOC, Brepols, Turnhout, 1986
- 4) En cada caso se buscará el término en todas sus formas y declinaciones. Así, en el campo de *Iudaeus*, se contabilizarán en conjunto *Iudaei*, *Iudaeum*, *Iudaeos*, etc.
- 5) Las formas totales ascienden a 987.643. Estamos excluyendo del cálculo al comentario al Primer libro de Reyes, de autoría debatida y, al día de la fecha, ya no adjudicado a Gregorio. Véase, por ejemplo, a GOODING, R., "Tra due aniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991-2003)", AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 89-96.
- 6) Dentro de los *Moralia* las menciones a herejía se ubican en torno al 0.053%, aproximadamente la mitad del guarismo de referencias a judíos (0.103%).
- 7) No debe perderse de vista que, al igual que para el caso judío, en muchas ocasiones es difícil de detectar, a partir de este tipo de herramienta, el total de las menciones, para citar un ejemplo, a la idolatría dado que en algunos casos Gregorio se refiere a ello de modo indirecto:

<i>Formae</i>	Arrio y arrianismo	Donato y donatismo	Herejía	Idolatría	Paganismo	Longobardos	Total
TOTAL	17	14	431	103	11	75	651
Porcentaje en relación a <i>formae</i> totales de la obra	0,001%	0,001%	0,037%	0,009%	0,001%	0,006%	0,056%

8) *Thesaurus Sancti Hieronymi*, CETEDOC, Brepols, Turnhout, 1990.

9) *Thesaurus Sancti Ambrosii*, CETEDOC, Brepols, Turnhout, 1994

10) *Thesaurus Augustinianus*, CETEDOC, Brepols, Turnhout, 1989

11) *Thesaurus Iohannis Cassiani*, CETEDOC, Brepols, Turnhout, 1992

12) DIVJAK, J., *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, DIVJAK, J. (Ed.), CSEL 88, ep. VIII, pp. 41-2, Hoelder-Pichler-Tempsk, 1981. La epístola, hallada hacia 1974, no se encuentra en la patrología.

13) En efecto Michaela Zelzer, continuadora de Otto Faller en la edición del epistolario ambrosiano, sostenía que se trataba de una obra literaria y no de un epistolario. Véase a FALLER, O. - ZELZER, M. (eds.), *Sancti Ambrosii opera*, CSEL 82, 4 vols, Austrian Academy of Sciences, Viena, 1968-1990. Para una introducción a la problemática ambrosiana, VISONÀ, G., "Lo *status quaestionis* della ricerca ambrosiana", en PIZZOLATO, L., RIZZI, M. (eds.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)*, Vita e pensiero, Milán, 1998, pp. 31-71.

ANDREA VANINA NEYRA: Relaciones entre el Imperio y el mundo eslavo a partir de la Crónica del obispo Thietmar de Merseburg

Thietmar de Merseburg se desempeñó como obispo de la sede episcopal entre los años 1009 y 1018. Provenía de una familia sajona, afincada en Walbeck, y había transcurrido los primeros años de su formación en la abadía de Quedlinburg y en la escuela catedralicia de Magdeburg (1). La región de Sajonia se había convertido, de alguna manera, en el centro del poder de la dinastía de los *Liudolfinger*, posteriormente conocida como otónida (2). A dichos gobernantes, así como a la propia diócesis, les dedicó las palabras de la *Crónica* (3), redactada entre 1012 y 1018.

Thietmar fue un hombre de Iglesia que, más allá de sus obligaciones religiosas, se mostró preocupado por la política y la administración conectadas a los intereses del Imperio. Tanto por historia familiar, como por origen geográfico y sus funciones episcopales, Thietmar pertenecía a una realidad en la cual el contacto entre el mundo latino cristianizado y el eslavo era asiduo y ambiguo en sus manifestaciones y formas. Como cronista y obispo se mantuvo próximo a los eventos y personajes a los que alude en su obra. La formación y el posicionamiento en la jerarquía eclesiástica en el cargo episcopal en una sede fronteriza que había recientemente conseguido ser restaurada luego de un período de supresión (981-1004) (4), ejercen una influencia incontestable en la mirada de Thietmar sobre las cuestiones que aquí nos interesan.

El cronista es uno de los personajes que forma parte de una investigación de largo plazo sobre obispos y misioneros, en su inmensa mayoría nacidos y formados en territorio sajón o bávaro, que se involucraron en diversos grados con la cristianización de los eslavos occidentales.

El mundo eslavo medieval se caracteriza por una vasta heterogeneidad. Se trata de un universo poblado por innumerable cantidad de pueblos que entablaron diversas relaciones tanto con la Iglesia latina como con el Sacro Imperio Romano Germánico y el Imperio Bizantino. Dentro de este panorama, en esta breve presentación proponemos establecer un recorte en torno a las vinculaciones entre el Sacro Imperio Romano Germánico, la Iglesia cristiana y los pueblos denominados como eslavos occidentales, de acuerdo con el modo en que fueron presentados por Thietmar y la perspectiva asumida por éste.

Nuestra intención es hacer foco, en primera instancia, en las posibilidades abiertas al estudio de dichas relaciones a partir de un recorrido fundamentalmente descriptivo -dadas las características de esta breve exposición- y del análisis de la *Crónica* de Thietmar, que hemos encarado en una serie de trabajos desarrollados durante el corriente año (5). Asimismo señalaremos brevemente las limitaciones impuestas por el documento a la investigación sobre los contactos religiosos y políticos entablados entre los ámbitos señalados arriba.

En términos generales, los primeros contactos con la fuente han arrojado una cuantiosa variedad de temáticas que podrían ser abordadas en un estudio histórico. Sin agotar las posibilidades y las perspectivas de indagación que pueden adoptarse, apuntamos a continuación algunos de dichos tópicos.

En primer lugar, en lo que se refiere al vínculo entre Thietmar y la redacción del texto de la *Crónica*, el autor, testigo directo y conocedor indirecto de muchos de los sucesos que relata, realiza múltiples referencias al acto de escuchar y al hecho de ser espectador de los mismos. No obstante, no pretende ser un erudito ni un personaje destacado, que podría interpretar en toda su grandeza los eventos que le toca narrar, sino que en más de una ocasión expresa su incapacidad para desarrollar la tarea como la han llevado adelante otros que lo precedieron en la escritura de la historia. Reconocemos en tales afirmaciones el *topos* de la humildad que ha sido un elemento característico de diversos géneros medievales. Por otra parte, Thietmar recurre a la cita de autores clásicos y de representantes de la tradición cristiana. Ya hemos planteado realizar un análisis de la inserción de pasajes provenientes de ambas tradiciones en el marco de un nuevo proyecto de investigación (6), con el objetivo de rescatar resignificaciones e intenciones detrás de la apelación a ciertas autoridades. Con este aspecto se vincula especialmente una arista que debe ser explorada: los contenidos y las modalidades de la educación impartida en la escuela catedralicia de Magdeburg, un centro de subrayada importancia para la formación de obispos y misioneros activos en Europa central y oriental (7).

El cronista comenta asiduamente sobre el destino de sus propios familiares, cercanos a los poderes establecidos e involucrados en algunos de los acontecimientos que relata. En lo que respecta a los contactos con los eslavos, sus dos bisabuelos (el materno, Liuthar I de Walbeck, y el paterno, Liuthar de Stade) cayeron frente a los *redarii* en el año 929 (8), pueblo que más tarde formaría parte de la confederación de los liutizos (9), que produjo un gran levantamiento en 983 (10). Como consecuencia de éste, la red episcopal y la implantación política de los otónidas quedó afectada en la región del Elba durante varias décadas. Se trata de un episodio, cuyas proyecciones resultan de gran interés para el análisis en función de lo planteado más arriba: reflexionar sobre las conexiones entre, por un lado, una determinada posición de poder, la formación y los intereses representados, y, por otro, la interpretación político-ideológica plasmada en la *Crónica*. En particular nos referimos al acuerdo sellado en Quedlinburg en 1003 entre los liutizos, que, pese a haber cuestionado y cortado violentamente los vínculos con el Imperio desde el levantamiento, en el nuevo contexto de comienzos del siglo XI lograron el aval del rey sajón Enrique II para continuar con sus creencias y prácticas paganas a cambio de apoyo militar contra la Polonia de los piastas. Estos últimos, por otro lado, habían sido aliados de los otónidas desde los inicios de la dinastía con Mieszko I (11). Otón III había visitado el centro de su poder, Gniezno, había intercambiado regalos con el duque Boleslao I (hijo de Mieszko I) y lo había considerado *cooperator imperii* (12). Frente a una serie de circunstancias que produjeron un cambio de escenario (13), Enrique II entablaba una alianza que reconfiguraba los vínculos entre sajones y eslavos: el Imperio ahora requería de la ayuda de los anteriores enemigos (los liutizos) para enfrentarse a una nueva amenaza, Boleslao. Thietmar desprecia el paganismo y las prácticas de los liutizos, procura evitar toda sociedad con ellos, pero, a la vez, reconoce que el mayor peligro se había transferido al expansionismo piasta (14). El cronista, un obispo pragmático, deudor de fidelidad hacia los otónidas, de quienes en última instancia dependía no sólo su poder,

sino también la continuidad de la sede episcopal (restaurada bajo Enrique II), interpreta los acontecimientos recién reseñados desde una perspectiva política, más que religiosa. A esta mirada se contraponen la de Bruno de Querfurt, quien, en tanto obispo misionero, levanta una dura crítica contra el acuerdo entre los liutizos y Enrique II en la famosa carta que le dirigió en el año 1009, poco antes de ser martirizado por los prusianos (15). Las palabras de Bruno están dictadas por otros intereses -la expansión del cristianismo entre los eslavos-, a los que aportaba, paradójicamente, el nuevo enemigo del Imperio, Boleslao (16).

La *Crónica* no se acerca a los eslavos de modo sistemático, sino que su presencia se entrecruza con las múltiples preocupaciones del obispo de Merseburg a medida que narra las hazañas de los sajones. La esfera religiosa se manifiesta en la exploración y descripción de innumerables milagros, sueños premonitorios, traslaciones de reliquias, santificaciones, y otras manifestaciones del orden de lo espiritual y del dogma. Algunas problemáticas están vinculadas con la religión y la vida cristiana, el respeto por los preceptos de la misma, la transgresión y la acción instigadora del Diablo. Así, el obispo de Merseburg da cuenta de diversos castigos impuestos a pecadores y criminales -dos actores que no aparecen diferenciados-, con una ambigüedad que no delimita las características propias y particulares del pecado y del delito (17).

Thietmar también ofrece descripciones relativas a lo que ampliamente denominaríamos formas de sociabilidad medieval. De este modo, hace alusión a los hábitos en torno a los modos de acogida de enviados, encuentro, realización de asambleas y concilios, trátense de reuniones fundamentalmente políticas o religiosas. Sin embargo, algunos encuentros que, por sus consecuencias e implicancias, generan cierto resquemor, son aludidos en breves pasajes. De este modo, nos llegan apenas unas líneas sobre la visita de las reliquias de san Adalberto por Otón III en Gniezno, donde fue recibido por Boleslao I, se decidió la creación del arzobispado con sede en aquella ciudad y se realizó un intercambio de regalos que ha generado múltiples interpretaciones (18)

Asimismo, son mínimas las referencias a la reunión entre Enrique II y los liutizos para sellar su alianza en Quedlinburg en 1003 contra los piastas (19).

En términos acotados, Thietmar es un testigo privilegiado de la historia temprana de Polonia y Bohemia, así como de las relaciones cambiantes de estas regiones con el Imperio. Sin embargo, los contactos no se reducen a tal ámbito, sino que incluyen multiplicidad de protagonistas de diversos orígenes que interactúan a partir de relaciones diplomáticas, políticas, económicas, matrimoniales y religiosas.

A la vez, la *Crónica* contiene descripciones del folklore eslavo, las primeras registradas -característica que la convierte en un valioso documento para el estudio de las costumbres y la religiosidad eslava en un período marcado por la conflictividad de las relaciones y los reacomodamientos necesarios de acuerdo con los eventos y procesos históricos que pusieron en contacto a los dos ámbitos que constituyen nuestro objeto de estudio. El enfrentamiento cristianismo-paganismo reaparece a lo largo de la obra, si bien se despliega en toda su riqueza en los tres capítulos destinados al templo de Rethra/Riedegost/Riedegość en territorio de los *redarii*, centro de la confederación liutiza (20).

Los ataques de distintos pueblos eslavos son reiteradamente narrados, en ocasiones, entretnejidos con la historia familiar. Nuevamente aquí el levantamiento liutizo debe ser mencionado: según Thietmar, los eventos fueron predichos a su padre, el conde Sigfrido, en un sueño que indicaba la llegada de la tormenta. El relato incluye el ataque al obispado de Brandenburg, donde los eslavos habrían desenterrado al segundo obispo, Dodilo, cuyo cuerpo y vestimentas permanecían incorruptos, en medio del saqueo a su tumba y del tesoro de la iglesia. Los eslavos son caracterizados como perros codiciosos (21). Es llamativa la entidad otorgada a sus dioses, quienes ayudan a los atacantes en la realización de los ataques (22).

A modo de cierre, y sin haber pretendido agotar el espectro de posibilidades de estudio planteadas por la lectura de la *Crónica*, queremos mencionar brevemente

algunos obstáculos que se han presentado al avanzar en la lectura del documento y la etapa hermenéutica inicial. En ocasiones, Thietmar utiliza términos marcados por la imprecisión, particularmente cuando se refiere a los “eslavos” o el “eslavo”: no hay clara referencia al pueblo específico en cuestión. Además, los sujetos actuantes suelen confundirse, si bien las notas de los editores son una ayuda en el reconocimiento de los eventos narrados y de los personajes involucrados. Por último, las cuantiosas digresiones interrumpen el desarrollo cronológico de muchos de los hechos relatados, de manera que ciertos temas son abandonados y retomados en repetidas oportunidades a lo largo de la *Crónica*.

Referencias

- 1) Los datos biográficos provienen fundamentalmente de: WATTENBACH, Wilhelm, „Thietmar“, en *Allgemeine Deutsche Biographie* 38, Thienemann - Tunicus, 1894, pp. 26-28; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118757083.html?anchor=adb>; WARNER, David, “Introduction: Thietmar, Bishop and Chronicler”, en *Ottonian Germany. The Chronicon of Thietmar of Merseburg*, David WARNER (trad.), Manchester University Press, Manchester, 2001, pp. 1-64. En lo que se refiere a las escuelas catedráticas, consultar JAEGER, C. Stephen, *The Envy of Angels. Cathedral Schools in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994
- 2) Bibliografía básica: REUTER, Timothy, *Germany in the Early Middle Ages 800-1056*, London/New York, Longman, 1998 (1991). Longman History of Germany; KÖRNTGEN, Ludger, *Ottonen und Salier*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002. *Geschichte Kompakt Mittelalter*; BEUMANN, Helmut, *Die Ottonen*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2000 (1987). Kohlhammer Urban Taschenbücher
- 3) *Nunc ego Thietmarus, videas mea scripta benigne, Que placeant addens et queque superflua tollens. Hec non ornatu splendet dictaminis ullo, Sed tantum plano percurrunt ordine campo Saxonie regum vitam moresque piorum, Quorum temporibus regnum velut ardua cedrus Eruit nostrum longe lateque timendum; Dicunt ecclesie structuram dampnaque nostre, Eius letificos, in quis reparatur, et annos, Ac provisos eiusdem tum simul omnes.* (THIETMAR, I, Prólogo, p. 2).
- 4) El obispado de Merseburg fue suprimido cuando el obispo Giselher fue elevado a arzobispo de Magdeburg en el año 981, THIETMAR III, 14, p. 100. La restitución se produjo en 1004; Wigbert fue el antecesor de Thietmar, THIETMAR VI, I, pp. 242-244
- 5) A continuación enumeraremos dichas intervenciones: Ponencia publicada: *El Imperio ottoniano frente al paganismo eslavo: miradas acerca del conflicto y las alianzas en torno al levantamiento liutizo de 983 y sus consecuencias*, en *Actas del IV Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Buenos Aires, GERE, Prohal, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2012, pp. 1-18. Capítulo en prensa: “La Crónica de Thietmar de Merseburg: una fuente para el estudio de las relaciones entre el Imperio y el mundo eslavo”, en RODRÍGUEZ, Gerardo y NEYRA, Andrea Vanina (dirs.), *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador*, vol. 3, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) y Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), 2012. Ponencia en prensa: *Cristianismo y reacciones paganas: conflicto y negociación entre el Imperio y los liutizos*, *V Jornadas Experiencias de la Diversidad, IV Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural*, Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 15 y 16 de Agosto de 2012. Ponencia presentada (a publicar): *Obispos misioneros en la Crónica de Thietmar: Boso de Merseburg, Adalberto de Praga y Bruno de Querfurt*, *XII Jornadas de Estudios Medievales y XXII Curso de Actualización en Historia Medieval*, 3, 4 y 5 de septiembre de 2012, IMHICIHU, CONICET, SAEMED, CABA
- 6) Nos referimos al proyecto UBACyT “Poéticas y contextos en el Tardoantiguo y el Alto Medioevo: continuidades y transformaciones en las matrices genérico- literarias”, dirigido por la Dra. Liliana Pégolo, 2012-2015
- 7) Otro centro de formación destacado fue la ciudad de Regensburg, en Bavaria

- 8) Thietmar hace referencia al hecho en el décimo capítulo del primer libro de la *Crónica*: con halagos señala las acciones del rey Enrique I, entre las cuales se encuentra el haber conseguido que algunas regiones ocupadas por eslavos pagaran tributo; cuando éstos se rebelaron y generaron una respuesta de los sajones, resultaron muertos ambos guerreros llamados Liuthar, los bisabuelos del cronista. *Sed quaedam intersero, quae dictu maxime necessaria puto. Has regiones sibi fecit tributarias: Boemiam, Deleminci, Apodritas, Wilti, Hevellum et Redarios. Qui statim rebelles aliosque ad hec concitantes, urbem Wallislevo oppugnant, destruunt et in/cendunt. Ad hoc vindicandum noster convenit exercitus, et Lunzini civitatem obsidens, socios eorumdem, eos defendere cupientes, invadit et, paucis effugientibus, postravit; urbem quoque prefatam acquisivit. Ex nostris autem duo abavi mei, uno nomine, quod Liutheri sonat, signati, milites optimi et genere clarissimi, decus et solamen patriae, Nonas Septembris cum multis aliis oppeciere.* THIETMAR I, 10, p. 14. Sobre las vinculaciones entre los redarii, los vilzos y los liutizos, ver LÜBKE, Christian, "Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers", en GARIPZANOV, Ildar; GEARY, Patrick, y URBAŃCZYK, Przemysław *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 198.
- 9) LÜBKE, Ch. und BRATHER, S., "Lutizen", *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 19, ed. Heinrich BECK, Dieter GEUENICH & Heiko STEUER, Berlin, New York, De Gruyter, 2001, pp. 51-56
- 10) ADAM OF BREMEN, *History of the Archbishops Hamburg-Bremen*, trad. Francis J. Tschan, Columbia University Press, New York, 2002, II, XLII (40) - XLV (43), pp. 83-85
- 11) PLESZCZYŃSKI, Andrzej, "Das Reich und das Verhältnis des Piastenstaates zu ihm in Urteil der Chronik des sogenannten Gallus Anonymus", *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, 43 (2009), pp. 297-314.
- 12) THIETMAR IV, 45, pp. 160-162.
- 13) LÜBKE, Christian, "Christianity and Paganism as ...", en GARIPZANOV, Ildar; GEARY, Patrick, & URBAŃCZYK, Przemysław *Franks, Northmen and Slavs*, pp. 189-204
- 14) La alianza con los otónidas había beneficiado la expansión piasta, que se beneficiaron extendiendo su dominio sobre las regiones de Silesia y la Pequeña Polonia o Polonia Menor. Por otra parte, al asumir Enrique II, Boleslao I apoyó dicha candidatura y, de acuerdo con Thietmar, habría afirmado que contaba con el consentimiento del nuevo rey para continuar ocupando territorios (habría tomado la marca del margrave Gero, la Marca Sajona del Este hasta el río Elba). Thietmar denuncia dicha estratagema: *Hac elatus prosperitate Bolizlavus omnes regionis illius terminos usque ad Elstram fluvium preoccupavit presidiiisque suimet munit. Congregantibus se tunc unanimiter ad haec prohibenda nostris dolosus ille legatam obviam misit, qui se protestaretur cum gratia Henrici ducis ac licencia haec incepisse; in nullo se incolis nociturum et, si quando is in regno vigeret, voluntati eiusdem in omnibus assensurum; sin autem, quod his tum placeret, libenter facturum.* THIETMAR V, 9- 10, pp. 202-204.
- 15) *El Imperio otóniano frente al paganismo eslavo: miradas acerca del conflicto y las alianzas en torno al levantamiento liutizo de 983 y sus consecuencias*, en *Actas del IV Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Buenos Aires, GERE, Prohal, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2012, pp. 1-18.
- 16) KARWASIŃSKA, Jadwiga (Ed.), 2. *List Brunona do Króla Henryka*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973. Pomniki dziejowe Polski, Seria II – Tom IV Część 3. / Monumenta Poloniae Historica, Series nova – Tomus IV Fasc. 3,
- 17) MORIN, Alejandro, *Pecado y delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2009, Ordia Prima, Studia Medievalia 1.
- 18) THIETMAR IV, 45-46, pp. 160-162. Las distintas instancias de la reunión entre Otón III y Boleslao I son descritas en mayor detalle por Gallus Anonymus, *Gesta principum Polonorum*, trad. Paul W. KNOLL & Frank SCHAEER, Budapest / New York, CEU Press, 2003. Central European Medieval Texts volume 3. En cuanto a las interpretaciones y los debates sobre el significado de lo ocurrido en el encuentro, consultar: WYROZUMSKI, Jerzy, "Der Akt von Gnesen und seine Bedeutung für die polnische Geschichte", en BORGOLTE, Michael (Hg.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den "Akt von Gnesen"*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 281-291. Europa im Mittelalter Band 5, Abhandlungen und Beiträge zur historischen Kompartistik, herausgegeben von Michael Borgolte.
- 19) THIETMAR V, 31, pp. 224-226.
- 20) THIETMAR VI, 23-25, pp. 266-270
- 21) THIETMAR III, 17, p. 104.

22) *Desolatis tunc omnibus preda et incendio urbibus ac villis usque ad aquam, quae Tongera vocatur, convenerunt e Sclavis peditum ac equitum plus quam XXX legiones, quae sine aliqua lesione residua quaeque suorum auxilio deorum tunc devastare non dubitent, tubicinis precedentibus.* THIETMAR III, 19, p. 106.

CORINA LUCHÍA: La excepción hace a la regla: derecho y propiedad vinculada en Castilla

El trabajo que presentamos en este seminario tiene como objetivo comprender las cualidades y determinaciones del tipo particular de propiedad privilegiada que constituye el mayorazgo castellano. Derivado de investigaciones precedentes sobre otras modalidades de relación de apropiación; el conocimiento de las diferentes lógicas patrimoniales ordenó nuestra agenda de trabajo. De allí que la propiedad privada en su tipo más “absoluto” resultara un tema de notable interés; en tanto la historia social dentro de la cual se inscribe esta intervención, pareciera haber abandonado su estudio ante la abrumadora producción de los estudios jurídicos.

En este sentido, es necesario considerar la vasta producción sobre el tema en clave de la revisión de los supuestos con que se ha comprendido la relación entre el objeto jurídico y la praxis que configura esta forma de propiedad (1). Las numerosas contribuciones desde la historia del derecho y las instituciones serán una referencia ineludible de nuestro planteo crítico; en tanto advertimos que los historiadores sociales, en los pocos casos en que se han interesado por la cuestión, han permanecido dentro del marco que planteara el institucionalismo.

Por otra parte, los abundantes estudios monográficos no trascienden la reconstrucción de los avatares de un mayorazgo en particular (2) y en ocasiones, se repliegan en un fuerte juridicismo, que niega toda indagación sobre la dinámica social y política que lo configura (3).

La minuciosa descripción de casos, las contingencias de cada una de las fundaciones, las disputas judiciales entre miembros de los linajes principales por el destino de la propiedad testada, parecieran ser las únicas cualidades del fenómeno que ameritan una exploración. Sin embargo, esta variada casuística nos informa de los atributos inherentes al objeto.

La excepcionalidad y las condiciones particulares de creación y conservación de esta propiedad vinculada, contempladas en las leyes que regulan esta institución, así como en los documentos privados de fundación, permiten advertir hasta qué punto *la excepción hace a la regla*. Es sobre la cualidad que se expresa en esos rasgos singulares donde detendremos nuestra atención en esta contribución. Ya que en la posibilidad de modificar e incluso contradecir la voluntad primera del fundador radica el eficaz papel de esta forma patrimonial flexible para responder a las necesidades de reproducción de las familias.

En este sentido, consideramos prioritario comprender las diversas manifestaciones de la propiedad de los sectores privilegiados como parte de los mecanismos de reproducción tanto de los grupos como del sistema en su conjunto. De allí que debamos identificar las diferentes estrategias que se elaboran para preservar no sólo el poder material de las clases estamentales; sino también su poder simbólico. La capacidad que los linajes de la nobleza y de las elites urbanas adquieran para disponer de su patrimonio, garantizando su preservación y acrecentamiento, permite exhibir una supremacía que los distancia del común así como de los segmentos menos favorecidos de los grupos en ascenso.

El mayorazgo resulta menos una categoría jurídica de propiedad absoluta y protegida, que una práctica polivalente, mucho más sometida a transformaciones, que lo aceptado por los estudios institucionalistas. De este modo, la integración de bienes dentro de esta forma particular de relación patrimonial, da cuenta del proceso de

consolidación de los sectores de poder bajomedievales, que deben asegurar su fortaleza económica, territorial y política en un sentido amplio.

Los conflictos que atraviesan la creación y el mantenimiento de los mayorazgos, tanto entre nobles como entre los caballeros principales que acceden a él, señalan el dinamismo y la plasticidad de la propiedad vinculada; sólo comprensible por las cambiantes, ambivalentes y por momentos contradictorias lógicas de reproducción de los individuos y los grupos.

Referencias

- 1) Es ineludible el rico trabajo de CLAVERO B., *Mayorazgo*, Madrid, Siglo XXI, 1989
- 2) El reciente trabajo de TORRES J.C., "El mayorazgo fundado por Cristóbal de Piédrola y su mujer Isabel Palomino de Arjona (1525)", *Boletín. Instituto de Estudios Gienenses*, 202, 2010, pp.137-204, desde una perspectiva filológica, ejemplifica esta casuística a la vez que evidencia la actualidad del tema en la historiografía.
- 3) La noción de mayorazgo como un "utensillo jurídico" orientado a consolidar y perpetuar los grandes patrimonios castellanos en PALENCIA HERREJON, J.R., "Estrategia patrimonial y jerarquía del linaje: los mayorazgos de la Casa Ducal de Maqueda en el siglo XVI", *Historia, Instituciones, Documentos*, 29, 2002, pp.337-355, esp. 353

MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ: Cristianos y musulmanes en al-Andalus: primeras formas de organización en el siglo VIII

El presente trabajo forma parte de nuestro proyecto posdoctoral cuyo objetivo será estudiar la naturaleza de los contactos entre cristianos y musulmanes en zonas bajo control del Islam en la Península Ibérica, entre los siglos VIII y XI.

Las formas en que el Estado Islámico ordenó a la población, el rol que cumplió la adscripción religiosa, así como los intersticios a través de los cuales las comunidades musulmana y cristiana negociaron su existencia en el día a día serán factores a analizar para dar cuenta de las prácticas y lugares compartidos por unos y otros.

Para ello, será necesario realizar un cruce de información latina y árabe que pueda salvar uno de los inconvenientes que la documentación de la época presenta: la escasez o inexistencia de fuentes de archivo árabes, lo que obliga a los historiadores a recurrir a tratados de *fiqh*, colecciones de fetuas, pactos y crónicas que, en muchos casos, pretenden describir una situación ideal.

Realizadas estas advertencias, será el objetivo de esta comunicación efectuar un primer acercamiento a las formas en que la diversidad se configuró bajo el dominio del Islam, haciendo hincapié en los elementos que constituían a un grupo en tanto alteridad.

Elementos para la configuración de la alteridad:

La sociedad árabe- musulmana conoce una forma de categorización de la población desde los inicios de su expansión que establece a la pertenencia religiosa como vara de medida, y separa al conjunto de musulmanes que forman la *umma*, o comunidad musulmana, de los *dimmíes*, los grupos monoteístas (cristianos y judíos en su mayoría) que, en caso de capitular al poder del Islam, se hacen acreedores de la protección del Estado impuesta por la *dimma*, el conjunto de regulaciones que controlan las relaciones con los vencidos no convertidos.

Que la pertenencia religiosa está en la base de la organización estatal islámica queda claro desde un principio en el *Corán* (Aleya IX, 29), a lo que se suman las menciones al supuesto pacto de Umar con los cristianos de Siria en el VII, que sería un tratado modélico para relacionarse con las minorías religiosas vencidas (Fattal, 1958: 66- 69). En estos escritos se establece que los no musulmanes monoteístas no deben ser convertidos por la fuerza, y que se los debe someter a la autoridad del Estado, recortar sus libertades en determinadas esferas, e imponérseles una serie de cargas diferentes de las que gravan a los musulmanes.

Esta categorización religiosa de la población, común a todas las regiones bajo dominio del Islam, también se dio en *al- Andalus* desde la llegada de los primeros contingentes en 711.

Las fuentes para analizar este suceso y sus derivados son la *Crónica de 754*, el documento latino más cercano al hecho; el *Pacto de Teodomiro* del año 713 (en la versión de al- Udri), y las menciones a los pactos efectuados en Mallorca y Menorca por Ibn Hayyan en su *Muqtabis* (X- XI).

Lo primero que se observa, y que conforma un detalle de importancia, es que la península no fue ganada solo por las armas, sino también a través de pactos con la población nativa, conocidos como *ahd* o *sulh*. El ejemplo de pacto conservado es el firmado entre Musa ibn Nusayr y Teodomiro, autoridad de una región cercana a Murcia, y hasta ese momento dependiente del poder visigodo. El pacto le aseguraba a Teodomiro y a su gente que no se le impondría a nadie sobre él, no se rebajaría a sus compañeros, no serían cautivos ellos ni sus mujeres e hijos, no se quemarían iglesias ni se forzaría su religión, y se establecía la paz sobre siete ciudades. A cambio debían cumplir con los siguientes impuestos: para el hombre libre un dinar, cuatro almudes de trigo, cuatro de cebada, cuatro medidas de vinagre, una medida de miel y una de aceite, los esclavos pagaban la mitad de aquello (Lévi- Provençal, 1938).

Por su parte, en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan, también se da cuenta de la existencia de este tipo de acuerdos cuando se narran las consecuencias de una expedición naval contra Mallorca y Menorca en 848/9 a causa del incumplimiento del pacto (Barceló, 2010: 80 y Makki, 1973: 2-3).

Menciones a este tipo de tratados y a los tributos impuestos sobre los vencidos también aparecen en la *Crónica de 754* (López Pereira, 1980). Allí se narra que ya desde la época de Mahoma los territorios mesopotámicos fueron ganados por astucia y engaños o "*arte fraude*" (CM: 28) y que, en la península, Musa hizo tributario al reino godo "*regno ablato uectigale fecit*", luego de avanzar por medio de una "*pace fraudifica*" (CM: 70).

Lo sobresaliente de esta última crónica es que avanza y proporciona algunos datos extra acerca de las primeras acciones llevadas a cabo por los musulmanes y referidas a la organización fiscal. Se comenta que Abd al- Aziz pacificó a toda España y le impuso el yugo del censo, y que se organizó la España ulterior obligándola a pagar impuestos (CM: 80). Lo que muestra la organización de un sistema fiscal muy temprano, sistema que será perfeccionado a partir de censos requeridos por los sucesivos gobernadores.

Acompañando a estos pactos, y a esta organización fiscal, también surgen datos relativos a una temprana acuñación de moneda (dinares y *fulus* o monedas de cobre). Guichard advierte que la rápida organización estatal era necesaria para contener el poder de los clanes a través del expediente fiscal, así como para controlar la apropiación del botín por parte de los conquistadores (Guichard, 1976: 533- 534). Era, en definitiva, un expediente para lograr un mejor control de la comunidad musulmana. Pero el uso dado al sistema fiscal también permitió reforzar la categorización religiosa de toda la población. El Estado habilitaba así la existencia de grupos religiosos minoritarios y los explotaba de forma diferenciada.

Sin embargo, si bien la existencia de una organización fiscal está atestiguada, es difícil establecer con certeza para los tiempos tempranos de la conquista la naturaleza del impuesto y la forma en que éste se recaudaba.

Collins asevera que estos primeros impuestos supusieron una carga fiscal que gravaba la tierra, por lo que no se trató de una capitación (Collins, 1991: 47). Hill también propone que, en un principio, el tributo recayó sobre la tierra. En el pacto de Teodomiro se menciona a la *yizya*, que muchas veces se entendió como una capitación personal, pero Hill advierte que, en sus inicios, *yizya* era el término general para la tributación que recaía tanto sobre hombres como sobre las tierras. Su origen coránico explicaría que se siguiera usando el vocablo dado su prestigio (Hill1971: 169-170). Barceló agrega que el hecho de que en el pacto se cobre una *yizya* en dinero y

también en especie muestra que la misma englobaba a los productos de la tierra (Barceló, 2010: 40).

La traducción latina de este impuesto que se hace en la *Crónica de 754* lo menciona como *uectigalia*, una derivación del léxico romano, que hacía referencia a un canon fijo en especie o en dinero que los nativos de un territorio conquistado pagaban desde el momento en que sus tierras se convertían en *ager publicas*.

Respecto al segundo problema, la forma en que los cristianos sometidos hacían efectivo el pago de este impuesto, Barceló considera que la tributación conjunta debió haber sido lo corriente (Barceló, 2010: 50).

Sin embargo, ciertas informaciones aportan datos que complejizan la cuestión. En primer lugar, el pacto de Teodomiro menciona una diferencia entre lo que debe tributar el hombre libre y el no- libre, lo que estaría testimoniando que la situación jurídica de cada individuo afectaba su tasa de tributación.

Por otra parte, la mención a censos podría estar mostrando la necesidad de conocer en detalle la cantidad de población cristiana. En fuentes más tardías, como las del archivo de Toledo del siglo XI en adelante, se observa que las aldeas o *quras* incluían población musulmana y cristiana mezclada, por lo que se supone que el tributo no podía ser recolectado de forma comunitaria si se quería cumplir con los requerimientos de diferenciación religiosa (González Palencia, 1926- 1930).

La misma naturaleza del *jaray* también lleva a pensar en una tributación de tipo personal. Se trataba de un impuesto que gravaba la tierra tanto de musulmanes como de *dimmíes*, con la salvedad de que para el caso de los segundos no existía mínimo imponible ni se contemplaban las necesidades vitales del agricultor. De hecho, se suponía que éste no debía consumir nada hasta que no se hubiera efectuado la percepción del tributo. Además, no caducaba, y los atrasos en el pago eran acumulables y heredables. Es decir que la situación individual de cada productor afectaba la percepción del *jaray*.

Esto no quiere decir que no existieran figuras encargadas de recolectar lo que cada cristiano tributaba, pudiendo tratarse de un conde o del obispo local, aunque tampoco habría que desestimar la presencia de los *amiles* árabes.

En conclusión, más allá de las áreas que presentan escasa información, y/o que son de difícil reconstrucción, parece claro que el Islam determinaba y configuraba la diversidad en primer término de acuerdo a la pertenencia confesional. Para ello, el dispositivo fiscal se configuró en una de las herramientas más útiles para no solo clasificar a los *dimmíes*, sino también para el sostenimiento de la identidad de los musulmanes, especialmente en momentos en que se encontraban en minoría.

MARIEL PÉREZ (Universidad de Buenos Aires)

Aristocracia, Iglesia y Reforma en la España medieval: problemas y perspectivas de análisis

En trabajos recientes hemos abordado la vinculación de la aristocracia laica con la Iglesia en el período altomedieval, poniendo esta problemática en relación con los mecanismos de reproducción social de las parentelas aristocráticas y el alcance de la escisión estamental entre clérigos y laicos en la alta edad media.

Por un lado, hemos analizado el fenómeno, muy extendido en el período altomedieval, de los llamados “monasterios particulares”, establecimientos religiosos que se hallaban bajo control de la aristocracia laica y formaban parte del conjunto patrimonial transmisible de generación en generación. Estos centros, que funcionaban como lugares de culto y sepultura de los miembros de la familia, aparecían asimismo como instrumentos de implantación señorial y acumulación material para sus propietarios, actuando como núcleos de atracción de donaciones piadosas y polos de concentración de excedentes procedentes de la renta señorial y eclesiástica (1).

Por otro lado, hemos estudiado el problema de las donaciones piadosas en la alta edad media, intentando dilucidar cuál fue el efecto que estas donaciones tuvieron en la dinámica de los patrimonios territoriales de la aristocracia laica, es decir, si los dones por la salvación del alma resultaron nocivos para la perpetuación de las propiedades familiares. Fruto de esta investigación, hemos llegado a la conclusión de que la aristocracia laica mostraba una cierta voluntad de conservación del patrimonio familiar frente a la Iglesia, dado que dentro del conjunto de las donaciones recogidas en la documentación eclesiástica las donaciones realizadas por miembros de la aristocracia son muy minoritarias, los bienes donados resultaban materialmente significativos sólo en los casos en los que los donantes no dejaban descendencia, se registran cláusulas de retorno ante la aparición de eventuales herederos y hay evidencias de que muchos bienes donados no eran transferidos de forma definitiva a la institución beneficiaria, sino que los donantes y sus herederos seguían teniendo ciertos derechos sobre los mismos a pesar de la donación (2). Finalmente, es necesario considerar además que la piedad aristocrática se solía orientar hacia las iglesias y monasterios de propiedad de la familia, por lo que los bienes donados seguían formando parte del conjunto patrimonial de la parentela.

Tomando como punto de partida los resultados de estos trabajos, se ha formulado un nuevo proyecto de investigación que tiene como objetivo general profundizar en la dinámica de las relaciones entre la aristocracia laica y la Iglesia durante los siglos centrales de la Edad Media, intentando dilucidar los efectos concretos que supuso la reforma eclesiástica -iniciada en el norte hispánico a mediados del siglo XI- sobre las estrategias de reproducción social de las parentelas aristocráticas del Reino de León. Dentro de este marco general, nuestro objetivo específico consiste en evaluar el impacto que tuvieron las medidas orientadas al fortalecimiento de la autoridad episcopal sobre las parentelas aristocráticas más importantes de la región leonesa, así como caracterizar la evolución de las relaciones entre dichas parentelas y la Iglesia a lo largo del siglo XI a la luz de las transformaciones producidas por la reforma eclesiástica.

En una primera etapa, se intentará dilucidar qué consecuencias concretas tuvo el proceso de reforzamiento del poder episcopal operado en la segunda mitad del siglo XI sobre el control de instituciones religiosas por parte de los laicos, examinando los cambios producidos en la propiedad de los monasterios propios, su patrimonio territorial, y los derechos señoriales y eclesiásticos vinculados a los mismos.

En una segunda fase, se examinará el fenómeno de las donaciones piadosas a los establecimientos religiosos –propios o no-, intentando discernir si a lo largo del período se evidenciaron cambios en los comportamientos de las parentelas aristocráticas o las instituciones eclesiásticas con respecto a la naturaleza de los bienes donados, los establecimientos que resultaban beneficiados, la existencia de contraprestaciones cedidas a los laicos, el grado de control que ejercían las parentelas sobre los bienes transferidos o el surgimiento de eventuales conflictos en torno a los mismos.

Ahora bien, desde un punto de vista historiográfico, la investigación propuesta se encuentra atravesada por diversos ejes problemáticos en torno a las vinculaciones entre la Iglesia y la aristocracia laica. Uno de estos problemas gira en torno al impacto que tuvo el movimiento de reforma eclesiástica iniciado a mediados del siglo XI sobre la propiedad de estos establecimientos por parte de los laicos. En España, un primer punto de inflexión en el fortalecimiento del poder episcopal está constituido por el Concilio de Coyanza de 1055, que si bien ha sido interpretado de forma diversa en la historiografía, estableció ciertas pautas que afectarían la relación de los laicos con la Iglesia, como la obligación, en el canon III, de que todas las iglesias y sus clérigos quedaran bajo jurisdicción episcopal (3). Un segundo período se abriría en la década de 1070, con la penetración cluniacense en el ámbito hispánico y la introducción de las tendencias reformistas de la Iglesia (4). No obstante, la efectividad de la reforma eclesiástica en España ha sido puesta en tela de juicio por autores como Peter Linehan (5). Por su parte, Pascual Martínez Sopena subraya las resistencias que la

aristocracia laica opuso a fines del siglo XI a la embestida cluniacense, aunque esto no obstaría para que un siglo más tarde los laicos terminaran resignando la propiedad de establecimientos religiosos y suscribiendo la fórmula del patronato (6). Finalmente, deben considerarse los estudios realizados sobre el ámbito francés, donde autores como Eliana Magnani o Florian Mazel han enfatizado la capacidad adaptativa de las parentelas aristocráticas ante el impacto de las reformas gregorianas (7).

Otro aspecto de las relaciones entre los nobles y la Iglesia es el de las donaciones a los establecimientos religiosos. El problema ha sido abordado por la historiografía norteamericana desde una perspectiva antropológica enraizada en la teoría del don, partiendo de los importantes trabajos de Stephen D. White y Barbara Rosenwein (8). Esta interpretación ha sido sin embargo cuestionada dentro la historiografía francesa por autoras como Anita Guerreau-Jalabert y Eliana Magnani (9). Por su parte, el estudio de las relaciones entre la aristocracia y los establecimientos religiosos en sus aspectos políticos, económicos y simbólicos fue abordado por destacados historiadores en el coloquio *Sauver son âme et se perpétuer*, en el que se intentaba superar la clásica antinomia entre la salvación del alma a través de las donaciones piadosas a iglesias y monasterios y la perpetuación del patrimonio familiar (10).

Teniendo en cuenta este marco historiográfico y retomando las interpretaciones que subrayan la capacidad de los laicos para resistir la ofensiva episcopal, planteamos como hipótesis principal que ante el movimiento reformista impulsado por la Iglesia, la aristocracia no desempeñó un papel pasivo, subordinándose a las normas que pretendía imponer la institución eclesiástica, sino que manifestó una notable capacidad no sólo para resistir los embates de la institución eclesiástica sino también para reformular las nuevas pautas de acción en función de su propia lógica de reproducción, abriéndose un largo, complejo y conflictivo proceso en el que las parentelas aristocráticas fueron desarrollando diversas estrategias de reproducción social que aseguraban su poder material, social y simbólico en un nuevo contexto.

Referencias

1) PÉREZ, M. "Monasterios particulares: una aproximación al estudio de las estructuras de poder aristocrático en la Alta Edad Media", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. VII, Buenos Aires, 2011; "El control de lo sagrado como instrumento de poder: los monasterios particulares de la aristocracia altomedieval leonesa", *Anuario de Estudios Medievales*, 42/2, Barcelona, 2012.

2) PÉREZ, M. "Donaciones piadosas y patrimonio aristocrático: la lógica de las donaciones de la aristocracia leonesa a los establecimientos religiosos en el siglo X", en *XII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales*, IMHICIHU-SAEMED, 3 al 5 de septiembre de 2012.

3) GARCÍA GALLO, A., "El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media", *AHDE*, XIX-XX, 1951; BISHKO, C. J. "Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny", *Cuadernos de Historia de España*, XLVII-XLVIII, 1968; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, Trea, 2005; MARTÍNEZ DÍEZ, G. "La Iglesia de las normas: el derecho canónico", en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental: siglos XI-XII. XXXII Semana de Estudios Medievales Estella, 18 a 22 de julio de 2005*, Pamplona, Gobierno de Navarra-Institución Príncipe de Viana, 2006.

4) REGLERO DE LA FUENTE, C., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073 - ca. 1270)*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2008.

5) LINEHAN, P., "The Church and Feudalism in the Spanish Kingdoms in the 11th and 12th centuries", en *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII. Atti della dodicesima Settimana internazionale di studio*, Milano, Miscellanea del Centro di Studi Medievali, 14, 1995.

6) MARTÍNEZ SOPENA, P. "Monasterios particulares, nobleza y reforma eclesiástica en León entre los siglos XI y XII", en *Estudios de historia medieval. Homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1991; "Aristocracia, monacato y reformas en los siglos XI y XII", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, X Congreso de Estudios Medievales 2005, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2007.

7) MAGNANI SOARES CHRISTEN, E., *Monastères et aristocratie en Provence Milieu du X - début du XII siècle*, Münster, Lit-Verlag, 1999; MAZEL, F., *La noblesse et l'Église en Provence, fin Xe-début XIVE siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, CTHS, 2002; "Seigneurs, moines et chanoines: pouvoir local et enjeux ecclésiastiques à Fougères à l'époque grégorienne", *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 113/3, 2006.

- 8) WHITE, S. D. *Custom, Kinship and Gifts to Saints: The "Laudatio Parentum" in Western France, 1050-1150*. Chapel Hill, 1988, pp. 27-39; ROSENWEIN, B. *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*. Ithaca-Londres, 1989.
- 9) GUERREAU-JALABERT, A. "Caritas y don en la sociedad medieval occidental", *Hispania*, 60/1, 204, 2000; MAGNANI SOARES-CHRISTEN, E. "Le don au moyen âge: pratique sociale et représentations perspectives de recherche", *Revue du MAUSS*, 19, 2001; "Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (Ive-XIe siècle) : le paradigme eucharistique", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [en línea], Hors série 2, 2008.
- 10) BOUGARD, F., LA ROCCA, C. y LE JAN, R. (dir.), *Sauver son âme et se perpétuer: Transmission du patrimoine et mémoire au haut moyen âge*. Roma, Ecole Française de Rome, 2005.

PAOLA MICELI: El poder en la cosa: Un acercamiento inicial al problema de los límites entre los hombres y la tierra en la Edad Media"

Encuadre de la investigación: Esta investigación se enmarca en un proyecto que integro en la Universidad Nacional de General Sarmiento que tiene por objetivo pensar las formas del límite entre hombres y cosas en la Antigüedad y la Edad Media. El propósito general del proyecto es historizar esta relación planteando que la distinción entre hombres y cosas es una diferenciación clave en el mundo occidental y, sobre todo, en nuestro derecho moderno pero que tiene una historia. Esto significa no solamente que en el pasado la relación entre hombres y cosas pudo ser distinta a la actual, sino que también puede serlo en el futuro, porque como dice Pottage (2004) la distinción entre personas y cosas es resultado de una fabricación, es decir de modos de acción que se producen en culturas específicas, de textos, prácticas, instrumentos, dispositivos, formas estéticas, etc. Resulta muy interesante a este respecto atender a los debates de los juristas contemporáneos sobre la cuestión del patentamiento de células o bacterias discusión que muestra acabadamente la capacidad de fabricación y de institución que tiene el discurso jurídico (Thomas, 1998).

II. Preocupación específica: los límites entre hombres y tierras en la Edad Media.

Para la Edad Media es muy conocido el planteo de Gurievich (1972) en relación con esta cuestión, línea seguida por historiadores como Joseph Morsel y Julien Demade (2005) que plantean, tomando algunos conceptos de la antropología, que la relación entre hombres y tierra habría que considerarla como una relación simbiótica bajo el modelo de posesión íntima de los bienes. Morsel señala la existencia, para este período, de un fenómeno definido como de "cosificación incompleta del objeto" cuestión que permitiría explicar muchas de las prácticas "inusuales" en relación con la tierra en la Edad Media: las ventas repetidas de las mismas tierras, la relación de los herederos con las tierras donadas por sus parientes, la normatividad asignada a la tierra que impacta en la condición jurídica de los individuos, el papel clave del uso para la adquisición de dominio, etc.

En un trabajo sobre las categorías de alodio y de siervo en Franconia, Morsel junto con Demade, muestran, incluso, que la utilización en alemán del mismo adjetivo (*eigen*) para la construcción de ambos términos –alodio y siervo- (adjetivo que puede traducirse como "propio") demuestra no solo la posibilidad sino la necesidad en la sociedad medieval de conferir a los bienes y a los hombres una misma propiedad social engendrada por una misma relación social: la relación entre las personas y los bienes no son regidos por el concepto jurídico moderno de propiedad sino por el principio de apropiación. Mientras que la propiedad reposa sobre la distinción entre derechos sobre los bienes y derechos sobre las personas y define una relación absoluta entre sujeto y objeto, la apropiación supone por el contrario una indistinción entre el sujeto y el objeto, por eso se habla de "reificación incompleta de los objetos", Una de las consecuencias nodales de este modo de posesión de los bienes, dicen los autores, es que hace posible aplicar la misma relación social sobre las personas y sobre los objetos produciéndose cierta indistinción entre ambos.

Ahora, si bien es cierto que estos planteos nos han permitido renovar la mirada sobre el problema de la propiedad en la Edad Media lo que tal vez se echa un poco de

menos en es el poco lugar que se le asigna a la dimensión jurídica del problema en cuestión. Llama la atención sobre todo porque de lo que estamos hablando es de personas, cosas, bienes y propiedades, todos conceptos del derecho. No solo no se tiene en cuenta la cuestión jurídica si no que hay una voluntad explícita de dejarla de lado: en el artículo de Morsel y Demade citado los autores señalan que es necesario leer ciertos términos en la documentación como una relación social y no como un término legal. Para Morsel las interpretaciones jurídicas suelen aferrarse demasiado a la definición jurídica de los conceptos perdiendo de vista el verdadero sentido de los mismos que se encuentra en el uso. Si bien compartimos la crítica a quienes desde la historia del derecho realizan una lectura estrictamente institucionalistas de los conceptos, nuestro propósito en esta presentación será mostrar la importancia de las definiciones jurídicas como instrumentos de fabricación distinciones sociales. A partir del análisis de la definición de Señorío presente en *Partidas* nos proponemos mostrar que la relación entre hombres y cosas -o entre hombres y tierra- en esta codificación castellana se define a partir de un poder cosificado es decir, un poder que se encuentra enraizado en la cosa misma.

Bibliografía

- Demade J. y Morsel J. (2005), «Eigenleute Franconie aux XIIIe-XVe siècles. Essai d'appréhension spatiale et sémantique d'une catégorie sociale malmenée», en P. Freedman et M. Bourin (ed.), *Forms of Servitude in Northern and Central Europe : Decline, Resistance and Expansion*, Turnhout, Brepols, p. 75–113. (*Medieval Texts and Cultures of Northern Europe*, 9). Édité en ligne: http://www.imf.csic.es/...rms_of%20servitude.pdf
- Gurevich A. (1972) "Répresentations et attitudes de la propriété pendant l'Haut Moyen Âge", *Annales ESC*, 27, 3, p. 523-547.
- Pottage A. (2004) "*Fabricating persons and things*". en A. Pottage, y M. Mundy, (eds.) *Law, anthropology, and the constitution of the social making persons and things*, Cambridge Studies in Law and Society . Cambridge University Press.
- Thomas, Y. (1998), "Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit", *Le Débat*, 100, pp. 85-107.

CARLOS ASTARITA: Sobre el surgimiento del Concejo

En el área castellano leonesa se detectan dos zonas con claras diferencias en los mecanismos de génesis del concejo. Hacia el norte del Duero el eje organizador estaba dado entre los siglos IX y XI por el conde, que intervenía en la regulación de las relaciones sociales entre los pequeños productores. No había concejos, fuera de formas precomunales. Aquí el concejo se organiza después del año 1050 (salvo alguna excepción como el concejo leonés) a partir de una confluencia de factores: crecimiento de una élite plebeya en burgos y aldeas, necesidad de regular trabajos colectivo y dedicación creciente de los señores a sus tareas de estatus, lo que implicaba salir de la cotidiana vigilancia y gestión a nivel local. Hacia el sur del Duero, en el área comprendida entre este río y el Sistema Central, el concejo aparece desde las primeras y muy escasas manifestaciones escritas de la segunda mitad del siglo XI. Ese concejo, cuyos orígenes se remontarían a dos centurias antes, cumplía las funciones de organización social que en el norte habían tenido los condes. Por lo tanto era inherente a la organización del sistema social y productivo.

ESTEFANÍA SOTTOCORNO: "El debate sobre la gracia en el siglo V: lecturas sociológicas de una cuestión teológica"

El primer tercio del siglo V es testigo de un debate que se inicia en el ámbito del Mediterráneo occidental y que reconfigura las posiciones de los actores históricos en torno de la libertad humana, sus márgenes de acción, su condición histórica frente al discurso del *Génesis*, sus vinculaciones con la voluntad divina. La lectura de las fuentes contemporáneas permite observar que las comunidades monásticas tuvieron

un rol protagónico en el desarrollo de un intercambio, más o menos virulento, y cuyo principal interlocutor fue la obra de san Agustín de Hipona. Los documentos posteriores del siglo V, así como los del siglo VI, dan testimonio de la recepción de una polémica que tendrá un impacto duradero.

Respecto de la vida monástica en Galia, se ha señalado a menudo la relación existente entre su cultivo y los sectores aristocráticos. Distinguiendo la influencia del ideal ascético, que se propone como modelo de conducta al conjunto de los fieles (1), de la difusión amplia del movimiento monástico, que sólo tendrá lugar a fines del siglo VI, S. Gioanni (2) ha marcado el contraste entre dos maneras de entender la ascesis. Por una parte, los monjes provenzales, partidarios de una concepción optimista de la naturaleza humana, ligada a la tradición oriental, desarrollan un ideal de perfección que les permite seguir manteniendo una posición dominante, equiparable a la que los miembros de la aristocracia habían tenido en el marco de las instituciones imperiales (3). Por otra parte, Agustín de Hipona propone un ideal ascético ajeno a las exigencias extremas, que podrían dar lugar a la vanagloria. El hombre agustiniano se sentirá deudor de la gracia divina, antes que de los propios méritos. El encuentro de ambos modelos ascéticos desencadenó fuertes controversias en cuanto al rol del libre albedrío y la gracia, en el plano de la salvación espiritual.

En esta misma clave de lectura, ha abordado recientemente Jean-Marie Salamito (4) el debate surgido entre Agustín y Pelagio, en torno a la necesidad de la gracia en la economía salvífica. Continuando los trabajos de George de Plinval y Peter Brown, este trabajo identifica las tesis pelagianas con el horizonte de expectativas de los sectores aristocráticos de Roma, mientras que la predicación agustiniana alcanza a los sectores subalternos: *“La manière dont le premier s’adresse à un happy few de haut rang et celle dont le second parle à la multitude de ses diocésains relèvent l’une comme l’autre d’une histoire sociale de la direction de conscience et de la prédication. Le dédain de l’évêque d’Éclane pour les travailleurs manuels et la connivence de son collègue d’Hippone avec le peuple d’Afrique peuvent enrichir notre connaissance des rapports entre les élites et les masses dans l’Antiquité tardive”*. La pertenencia al cuerpo de la Iglesia vendrá marcada, en el primer caso, por el cumplimiento de unas altas exigencias morales y, en el otro, por la ortodoxia y el sacramento del bautismo. La oposición entre ambas posturas, según Salamito, puede esquematizarse de acuerdo con dos pares de opuestos, esto es, la autosatisfacción frente a la dependencia; la visibilidad de los propios méritos frente a la santidad secreta: *“Pélage permet et même favorise l’exaltation intérieure de l’individu, ainsi que la constitution d’une élite de virtuoses religieux, socialement reconnaissable et reconnue. Augustine n’attribu de gloire qu’à Dieu et il conseille à qui agit bien de ne se réjouir qu’en tremblant; il attend la révélation à la fin des temps d’une multitude de saints inconnus [...]: l’immédiat contre l’eschatologique”*.

Indudablemente, este tipo de aportes no puede sino enriquecer el estudio de los aspectos específicamente dogmáticos y, en líneas generales, los mismos se presentan como un conjunto de tesis pertinentes para enfocar el asunto. Sin embargo, contienen un margen de indeterminación, por así decir, por cuanto dejan sin explicar fenómenos de importancia en la historia de la controversia llamada semipelagiana. En efecto, si la aplicación del dispositivo hermenéutico, por el cual se asocian ideal ascético y pertenencia a la aristocracia, es funcional para el caso de Galia, no parece serlo en igual medida para el caso africano. Con todo, el mismo no es menor ni marginal, por cuanto podríamos afirmar que el debate entre los agustinianos y los provenzales tiene su origen en los conflictos que afloraron en el monasterio de Hadrumeto. Es notorio, en este sentido, que los *fratres* africanos cuya reacción desencadenará, en primera instancia la producción del *De gratia et libero arbitrio*, no pertenecen a ningún grupo elitario. De hecho, en su misiva a Agustín, Valentín (6) los presenta como simples, *imperiti* e *ignari*, mientras que el trato que les dispensa Agustín (7) difícilmente podría ser el adecuado en consideración a algún sujeto encumbrado. Para empezar, la fórmula mediante la que los presenta, *i.e.*, *Venerunt ad nos duos iuvenes*, sobre cuya

procedencia no pueda más que afirmar: *de vestra congregatione dicentes*. En segundo lugar, la actitud pastoral que adopta en relación a los mismos, procurando retenerlos para instruirlos personalmente y dotarlos de las copias necesarias. Luego, la manera explícita en que, también el obispo de Hipona, se refiere a los mismos: *Nullas enim ad nos vestrae Charitatis litteras attulerunt; tamen suscepimus eos, quoniam simplicitas eorum satis indicabat nihil illos nobis potuisse confingere*.

Al respecto, si S. Pricoco afirma que el monasterio de Hipona atrae a algunos sujetos “*delle classi elevate e della burocrazia imperiale*” (8), Colombás completa este panorama, citando un pasaje del *De opere monachorum* de Agustín, que reproducimos aquí, en vistas de su elocuencia: “La mayoría de los que vienen a la profesión monástica proceden de la esclavitud, o se trata de libertos, obreros y campesinos, o han recibido la libertad o la promesa de la libertad por ingresar en el servicio de Dios, o eran sencillos artesanos o menestrales [...] Sería un crimen rechazarlos, ya que lo débil del mundo eligió Dios [...] Este piadoso y santo pensamiento abre las puertas del monasterio a los que no presentan prueba alguna de haberse convertido y mejorado. No se sabe si llegan con el propósito de servir a Dios o vienen vacíos, huyendo de una vida mísera y trabajada con la intención de dejarse alimentar y vestir y aun honrar por aquellos que en el siglo solían despreciarlos y atropellarlos” (9). Se observa en el texto de las cartas aludidas, pues, un caso puntual en que la predicación agustiniana no resulta eficaz, en relación con sus receptores esperables, lo cual, acaso, se explica por una aspiración a ser reconocidos a partir del propio empeño, a algún tipo de promoción certera y que no se viera amenazada por aquella “santidad secreta”, aunque debieran esperar el final de los tiempos para verla cumplida. Después de todo, se trataba de una promesa con la que estarían familiarizados a través de los *Escrituras*: “De cierto, de cierto os digo que el que oye mi palabra y cree al que me envié tiene vida eterna. El tal no viene a condenación, sino que ha pasado de muerte a vida [...] No os asombréis de esto, porque vendrá la hora cuando todos los que están en los sepulcros oirán su voz y saldrán, los que hicieron el bien para la resurrección de la vida, pero los que practicaron el mal para la resurrección de condenación” (10).

Referencias

- 1) El autor ha indicado la aparente paradoja que este hecho encierra, en la medida en que, tras el retiro del mundo, estos actores históricos propagan parte de su experiencia ascética a modo de paradigmas espirituales. Cf. “«Être véritablement moine»: Les représentations de l'identité ascétique dans la pastorale lérinienne (Ve -VIe siècles)”, en: Codou, Y. y Lauwers, M. (dir.) *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 141-165.
- 2) Gioanni, S. “Moines et évêques en Gaule aux Ve et VIe siècles: la controverse entre Augustin et les moines provençaux”, en: *Médiévales* 38 (2000).
- 3) Teniendo en cuenta el caso particular del monasterio de Lérins, René Nouailhat 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). Cf. “Les premiers moines de Lérins”, en *Cahiers d'histoire* 31 (1987), pp. 89-98. Pricoco vincula el origen y primer desarrollo del cenobio “alle vicende dell'aristocrazia gallo-romana, alla sua crisi socio-culturale nell'età del trapaso dall'Impero all'instaurarsi dei regni romano-barbarici”, *L'isola dei santi*, Roma, Edizioni dell' Ateneo e Bizzarri, 1978, pp. 59-63.
- 4) *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Grenoble, Jérôme Millon, 2005.
- 5) *Op. cit.* pp. 295-301.
- 6) *Ep.* 216
- 7) *Epp.* 214 y 215
- 8) Pricoco, S. *L'isola dei santi*. Edizioni dell' Ateneo e Bizzarri, Roma, 1978, p. 68
- 9) *De opere monachorum* 22, 25. Cf. García M. Colombás, *El monacato primitivo I*, Madrid, BAC, 1974, p. 284.
- 10) *Jn* 5, 24-29

ELEONORA DELL'ELICINE: Desorbitando los lazos sociales. Valerio del Bierzo y el fin del reino visigodo de Toledo

De Valerio del Bierzo conocemos muy escasos datos fuera de los proporcionados por él mismo. Resulta probable que haya comenzado su ministerio después de 665 una vez muerto Fructuoso, otro asceta del Bierzo admirado e imitado por Valerio y a quién nuestro loco lamentaba no haber conocido.

Valerio fue un escritor prolífico, autor de varios poemas, narrador de viajes místicos y revelaciones celestes, copista incansable y autor de tres obritas cortas sobre las que vamos a detener nuestro análisis: el *Ordo querimonie*, la *Replicatio sermonum* y el *Residuum*.

La capacidad desafiante de lo que Valerio está *escribiendo* se ve indexada con lo que Valerio está *haciendo*. Ciertamente, toda la red de lealtades que articula pasa por alto el lugar de vértice que la monarquía se adjudica. Para el eremita, la justicia de Dios se cumple en la tierra cuando el santo obtiene reconocimiento por sus desmayos. Torciendo lo postulado en la *Lex*, a Dios se lo obedece si se atiende a su santo.

El asceta no desconoce que en el teatro del mundo, como él mismo lo llama, existen instituciones y hay ordenaciones, pero estos *hombres* sólo se validan si se pliegan a la voluntad divina de sostener a sus santos. Rey y obispos pueden ser sucesivamente malos o buenos de acuerdo a qué actitud adopten en relación al ensalzado por Dios. Utilizando un género ligado a lo jurídico y las nociones clave que este discurso moviliza, el asceta del Bierzo desorbita los lazos sociales y los hace girar en torno suyo, presionándolos al máximo a partir de las propias contradicciones que ellos habilitan. Es por eso que, una historiografía visigoda tradicionalmente centrada alrededor debate acerca de la debilidad o fortaleza del Estado para explicar el catastrófico hundimiento del reino en 711, resulta sustancialista en sus dos polos; está fijada en las propias representaciones que la monarquía emite sobre sí misma. La monarquía se *propone* como centro, pero el poder nunca circula de manera centrada. Para entender qué elementos posibilitaron la caída del reino, lo relevante no es el tenor del poder monárquico sino las formas cómo se ejerce y legitima la autoridad y los vacíos que esto siempre deja. En este caso, Corona y eremita participaron de una misma concepción de poder y así intentaron ejercerlo. Los árabes hicieron presión no sobre una corona en retirada sino sobre lo que ese modo de mandar dejaba afuera.

MARÍA DE LA SOLEDAD JUSTO: Saber misionero. La naturaleza paraguaya en los escritos jesuitas de los siglos XVII y XVIII

La provincia jesuítica de Paraguay, que abarcaba los actuales territorios de Argentina, Paraguay, Uruguay, parte de Brasil y Bolivia. 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. En el archivo jesuita de Córdoba se encuentran las lecciones de los profesores y cuadernos de notas de los alumnos que trataron estos temas. También las instituciones educativas fueron muy importantes asimismo las bibliotecas y en algunos casos laboratorios que funcionaban en relación directa con los colegios y la universidad de Córdoba¹. Para hablar los conocimientos y prácticas científicas en esta

¹ Se puede consultar: *Jesuitas 400 años en Córdoba: Congreso Internacional, 21 al 24 de septiembre de 1999*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1999, 4 Vol. Así como el proyecto de catalogación de la biblioteca jesuítica de Córdoba encabezado por el Alfredo Fraschini.

región es insoslayable la referencia a la obra del padre Guillermo Furlong, su monumental labor como historiador y documentalista. *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (1930) *Cartografía jesuítica del Río de la Plata* (1936), *Médicos argentinos durante la dominación española* (1947), *Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica* (1948) *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata* (1957) entre muchas otras obras fueron el resultado de una labor de increíble erudición. Este historiador jesuita dedicó su vida, por un lado a editar y rescatar el acervo de los archivos de la Compañía y por otro a demostrar la herencia cultural que los autores jesuitas dejaron al país. La paciente labor documentalista y las publicaciones de los manuscritos de los misioneros y educadores de esta zona que florecieron en la primera mitad del siglo XX de la mano de Guillermo Furlong.

Pero el aporte principal de los eruditos jesuitas en esta área se puede rastrear en disciplinas que no solo fueron las fundamentales en la *Ratio Studiorum* sino que se relacionaron más directamente con su actividad misionera me refiero a los saberes de la conversión.

Los conocimientos médicos fueron uno de los conocimientos de la conversión. Las constituciones ignacianas enajenaba el conocimiento de medicina de las instituciones educativas. Los estudios superiores de los jesuitas no contemplaban la posibilidad de doctorarse en medicina, sin embargo en las reducciones se necesitaban médicos. El problema de las pestes aparece como un mal recurrente y los padres provinciales pidieron a Roma que les enviaran médicos, no solamente para las alejadas reducciones sino también para asistir a las instituciones jesuíticas que estaban en las ciudades coloniales, las cuales contaban con pocos especialistas.

Se conoce como *Materia Medica Misionera*² 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 prolongados³. 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 fue el de la cartografía y la geografía en general, los jesuitas fueron viajeros incansables y han dejado testimonio escrito de los que sus ojos han visto, Nicolás Mascardi, Thomas Falkner, José Cardiel, el padre Antonio Sepp, Joaquín Caamaño⁴, entre otros, han

² Para la publicación de los manuscritos encontrados en España Ver: Martín Martín, C. Valverde, J.L: *La Farmacia en América Colonial: El arte de preparar medicamentos*, Universidad de Granada, Granada, 1995. Para consultar la publicación de los manuscritos encontrados en Argentina Ver: Montenegro, P: *Materia Medica Misionera*, con estudio preliminar de Raúl Quintana, Biblioteca Nacional, Bs. As, 1945.

³ El debate se inició en el siglo XIX. participaron Pedro Arata, Domingo Parodi, Manuel Ricardo Trelles y Guillermo Furlong, compararon los manuscritos y concluyeron que se trata de la misma obra en distintas versiones. Ver: Parodi, D, *Notas sobre algunas plantas usuales del Paraguay, de Corrientes y de Misiones*, Coni, Buenos Aires, 1886; Arata, P, "Botánica Medica americana. Los herbarios de las misiones de Paraguay" en *Revista de La Biblioteca*, 1898, 22:421; Rojas Acosta, N, *Historia natural de Corrientes y del Chaco*, Estanislao Dupuis, Resistencia, 1915-1916, pp. 133-138; Hicken, C. M., *Evolución de las Ciencias en la Republica Argentina*, Coni, Buenos Aires, 1923; Schiaffino, R, *Historia de la Medicina en el Uruguay*, Imprenta Nacional, Montevideo, 1927; Furlong, G: "Un medico Colonial: Segismundo Asperger" en *Estudios*, T. 54, febrero 1936; Martín Martín, C. Valverde, J.L: *Op. Cit.*

⁴ Jose Cardiel: *Medios para reducir a vida racional y christiana a los indios infieles que viven vagabundos sin pueblo ni sementeras*. [Buenos Aires, Enero, 11 de 1748. Joseph Cardiel en ARSI, Paraq 24 (001- 009v), *Carta y Relación de las Misiones de la Prov.[a] del Paraguay. Mi amatísimo P. y Maestro mio Pedro de Calatayud Buenos Ayres, diciembre 20 de 1747. Joseph*

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 lingüísticas, 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 ofrece abundantes materiales en este sentido.

Finalmente me voy a referir a las historias de Paraguay. La relación de la Orden con la escritura de la historia y específicamente la escritura de su propia historia fue una característica distintiva de los jesuitas. Las historias de los avances de las misiones fueron una parte fundamental del gran proyecto historiográfico de la Compañía. El modelo de la obra de José de Acosta, *Historia natural y Moral*⁵ dio como resultado que todas estas producciones dedicaran un espacio a la descripción de las características naturales y etnográficas de las regiones antes de la llegada de los europeos. En cuanto a las historias de Paraguay disponemos de una enorme producción. Diego de Torre, el primer provincial en 1603 en Italia, escribió *Relatione breve della Provincia del Perú*. Antonio Ruiz de Montoya, escribió *Conquista Espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay, Uruguay, Paraná y Tape* que se publicó en España en 1639. El Padre Nicolás del Techo, *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 en 1733 e Historia de de la Conquista*. Todas estas obras contienen valiosa información sobre la naturaleza y la geografía de América del sur.

Una mención aparte merece la producción de los jesuitas exiliados, las completísimas obras de José Guevara, José Sánchez Labrador, José Jolis, Martín Dobrinzhoffer, Florián Pauke, Thomas Falkner, y José Cardiel⁶. Los decretos de

Cardiel en Parq 24, ARSI ff 010 a 106v; Joaquin Camaño *Noticia de Gran Chaco*. ff (103) en Paraq 13 en ARSI, *Correspondencia* del Padre P. Joaquín Camaño en *Paraq. 12ª* en ARSI.

⁵ José de Acosta: *Historia Natural y Moral de las Indias. En la que se tratan las cosas notables del cielo, y los elementos, metales, plantas, y animales y los ritos y ceremonias*, Barcelona, Marini-Lelio, 1591.

⁶ José Guevara: *Historia de la Conquista del Paraguay Ríos de la Plata y Tucumán hasta fines del siglo XVI*, Buenos Aires, 1882. Introducción: Andrés Lamas. La primera publicación de la obra fue una selección hecha por de Angelis. Esta es la primera versión completa del manuscrito; Thomas Falkner, *A description of Patagonia and the Adjoining parts of South America*, Chicago, Arman & Arman, 1935. Versión en español: *Descripción de la Patagonia y lugares adyacentes de Sur América*, publicada en Inglaterra en 1774, Hachete, Buenos Aires, 1914. Traducción y notas de Samuel A. Lafone Quevedo. Estudio preliminar de Canals Frau; Florián Pauke: *Hacia allá y para acá o una estada entre los indios Mocovíes 1749-1767*. Edición de Edmundo Wernicke, Universidad de Tucumán, Bs. As., 1943. 4 tomos; Martín Dobrinzhoffer: *Historia de los Abipones*. Versión en castellano, traducida por Edmundo Wernicke, editada por la Facultad de Humanidades del Nordeste, Resistencia, 1967; José Sánchez Labrador *El Paraguay Natural Ilustrado. Noticias del Pays con la explicación de phenomenos physicos, generales y particulares; usos utiles que de sus producciones pueden hacer varias artes*. 4 tomos 1770- 1776. Rávena (manuscrito en ARSI); José Sánchez Labrador, *Capitulos II y II del Paraguay Natural*. Edición a cargo de Aníbal Ruiz Moreno, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, (ETA), 1948; José Sánchez Labrador, *Los indios pampas, puelches, patagones: monografía inédita prologada y anotada por Guillermo Furlong*, Bs. As, Viau y Zona, 1936, José Sánchez Labrador, *El Paraguay Católico*. Con un prólogo e introducción de Samuel Lafone Quevedo, Bs. As. 1910. 3 vol; José Sánchez Labrador, *El Paraguay Natural: Diversidad de tierras y cuerpos terrestres (Cap. VIII al XV)*, Bs. As., Fundación Mariano Castex, Serie América Colonial, vol. 1, fasc 3, 1972; José Sánchez Labrador, *Peces y Aves del Paraguay Natural Ilustrado*, 1767, manuscrito preparado bajo la dirección de Mariano Castex, Bs. As, Compañía General Fabril Editora S. A., 1968; José Sánchez Labrador *Diario del P. Giuseppe Sanchez Labrador, Misionero Gesuita della Provincia del Paraguay, dalla Riduzione di Nostra Signora di Betlemme sul Fiume Ipanè alias*

extrañamiento y expulsión desarmaron la estructura eclesiástica, escolar y también científica liderada por los jesuitas. Sin embargo, paradójicamente, esta fue una época de una enorme producción textual, de tal modo, los autores jesuitas lucharon para no dejarse expulsar de los debates científicos del momento. Las propuestas textuales que aparecieron en el siglo ilustrado van a carecer de la coherencia y unificación que caracterizaron a los textos e informes de los siglos anteriores. Las narraciones, sus ediciones y las respuestas a los debates respondieron a la suerte de los autores que sin el sostén de la orden recurrieron a estrategias personales para publicar y dar a conocer sus textos.

Todas estas obras tuvieron como meta clara 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, en muchas de estas obras se ofrecieron mapas, planos, dibujos de animales y lugares. Fenómenos climáticos ordinarios así como también portentos: 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 y observación personal en la remota Paraguay.

Guarambare a la Citta della Azunzione Capitale del Paraguay. En Paraq 13 ARSI pp Paraq 13 (165); José Jolis: *Ensayo sobre la Historia Natural del gran Chaco*, Resistencia Chaco, Universidad Nacional del Nordeste. Facultad de Humanidades, 1977. La primera edición de la obra, *Saggio sulla storia naturale della Provincia del Gran Chaco, e sulle pratiche, e su' costumi dei Popoli che l'abitiamo, insieme con tre giornali di altrettanti viaggi fatti alle interne contrade di que' Barbari*, Faenza 1789.