



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Autor:

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2009, 41, 179-217



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Volumen 41

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

MARCO EL DIÁCONO, *Vida de Porfirio de Gaza*, Introducción, traducción y notas de Ramón Teja, Madrid, 2008 (ESTEBAN NOCE, Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

En los meses iniciales del año 2008 hemos asistido a la publicación de los primeros tomos de la *Colección de vidas* emprendida por la editorial española Trotta, cuyo objeto es facilitar al público lector, especializado o aficionado, el acceso a ciertas obras literarias de la antigüedad cristiana que no sólo constituyen valiosos testimonios de la vida y la obra de destacados representantes del cristianismo en sus primeros siglos de existencia, sino también material heurístico de principal importancia para abordar el estudio del mundo tardoantiguo y altomedieval. Tan ardua empresa ha merecido la participación de prestigiosos académicos especializados en el período histórico en cuestión y en las problemáticas que éste suscita. Así, Isabel Velázquez ha asumido la edición del volumen correspondiente a las *Vidas de los santos Padres de Mérida*, mientras que Ramón Teja emprendió la introducción, la traducción y las notas de las *Historias de los monjes de Siria*, de Teodoreto de Ciro, y de la *Vida de Porfirio de Gaza*, redactada por Marco el Diácono. Este último tomo constituirá el centro de nuestra atención en las páginas siguientes.

Claro está, no es nuestra intención reseñar la obra de Marco el Diácono sino la presentación que de ella hace Ramón Teja, catedrático de Historia Antigua en la Universidad de Cantabria, España, y reconocido investigador tanto del cristianismo en el marco del Imperio romano y del Imperio bizantino como de sus fuentes documentales. Cabe preguntarse, entonces, de qué modo corresponde medir el valor no ya de una obra sino de la presentación que de ella se hace. Creemos que la calidad de un trabajo de este tipo reside en su capacidad de disponer adecuadamente al público para la lectura del texto y de resolver los interrogantes que pudieran suscitarse a lo largo de ella, condición necesaria para la aprehensión de toda obra literaria, pero imperiosa -no sólo, aunque sí principalmente, para el lector aficionado- en el caso de la literatura antigua, extraña a nosotros tanto histórica como léxicamente. A la luz de tales principios emprenderemos nuestro comentario crítico.

El trabajo editorial de Ramón Teja en la *Vida de Porfirio de Gaza* comprende tres instancias: una breve introducción -no más de veinte páginas-, la traducción del texto griego y un generoso apartado de notas. En cuanto a la primera de ellas, asume una estructura dual, correspondiendo a cada una de las partes que la componen una finalidad muy definida: la localización espacio-temporal de los personajes y de la obra y el análisis de las problemáticas textuales, respectivamente.

Con tal finalidad, Teja escoge para los tres primeros capítulos del trabajo introductorio un derrotero narrativo que nos conduce de lo micro a lo macro. Presenta, en primer lugar, al autor, el diácono Marco, oriundo de Asia Menor y transcriptor de manuscritos de profesión, de acuerdo con la información que él mismo proporciona

en la *Vida de Porfirio de Gaza*, único testimonio de su existencia. En el curso de una peregrinación a los Santos Lugares, habría decidido fijar su residencia y ejercer su oficio en Jerusalén, ciudad donde conocería a Porfirio. Éste, nacido en Tesalónica hacia el año 347 en el seno de una familia noble y adinerada, tras diversas experiencias monásticas que combinaban el anacoretismo y el cenobitismo, desarrolladas en Escete (Egipto) y Palestina, había decidido continuar su vida ascética en Jerusalén, donde ejercía el oficio de zapatero para sobrevivir. En el 395, pocos años después de haber sido ordenado presbítero por el obispo de Jerusalén, sería proclamado obispo de Gaza -aparentemente contra su voluntad, como convenía a todo sujeto que recibía la función episcopal- por el obispo de Cesarea de Palestina.

Presentados los personajes, emprende Teja la descripción del escenario en que se habría desarrollado el episcopado porfiriano, comenzando por la ciudad de Gaza. Es entonces cuando señala la prosperidad económica de aquella ciudad palestina, la convivencia del siríaco o arameo, lengua predominante en las aldeas y entre los sectores populares urbanos, con el griego, lengua de la cultura, de la administración, de los negocios y de la población acomodada de las ciudades y -circunstancia histórica de capital importancia en el relato de Marco- la condición de marginalidad en que se hallaba el cristianismo. En efecto, pese a la oficialización de aquél en el año 381, durante el Imperio de Teodosio I, y a la multiplicación de la legislación persecutoria, el paganismo conservaba en Gaza, como en otras importantes ciudades del Imperio, toda su vitalidad.

Entre los ocho grandes templos paganos que se mencionan en la obra, es el erigido en honor de Zeus Marnas, a quien se le rendía culto como dios portador de la lluvia, el que ocupa un sitio destacado en el relato. En efecto, la destrucción del Marneion y la construcción de un templo cristiano en su emplazamiento, así como las vicisitudes que tales acciones habrían conllevado -negociaciones en la corte de Constantinopla y motines populares entre otras- constituye el núcleo central y la razón de ser de la *Vida de Porfirio de Gaza*.

Las presentaciones de los personajes y de la coyuntura socio-religiosa local serían por sí mismas suficientes para emprender la lectura del texto, pues, como expresa el mismo Ramón Teja, “la mayor parte de la narración de Marco está dedicada a la labor de Porfirio en sus primeros años como obispo de Gaza, desde 395 a 404, en los que se lanza a la desproporcionada tarea de convertir una ciudad pagana en una ciudad cristiana”. Sin embargo, si la aproximación histórica iniciada en los individuos se detuviera ante las puertas de Gaza, ciertas acciones emprendidas por Porfirio a lo largo del relato -como la solicitud, adquisición y puesta en ejecución del permiso para proceder a la destrucción de los templos paganos, la dirección de la construcción del nuevo templo cristiano, el establecimiento de castigos para los paganos amotinados y de ayudas económicas para los pobres y extranjeros- podrían inducir al lector poco familiarizado con el período y sus problemáticas a concebir la tarea de Porfirio como una osada -y probablemente aislada- intromisión del poder eclesiástico en el ámbito político.

Es entonces cuando se impone la necesidad de ampliar el horizonte visual, cuando se requiere aprehender a la ciudad de Gaza, a sus habitantes y, fundamentalmente, a Porfirio, en el contexto histórico del Imperio romano en las últimas décadas del siglo

IV y las primeras del V. Conciente sin duda de ello, Ramón Teja provee a sus lectores la clave para la comprensión del relato: “en una época en que paganos y cristianos estaban luchando por imponer su hegemonía en todo el Mediterráneo, la narración de Marcos ofrece el mejor ejemplo que se nos ha conservado de cómo la Iglesia podía manipular el poder imperial y las jerarquías sociales de las ciudades para acelerar una cristianización impuesta recurriendo incluso a la violencia”.

Constituye un gran acierto la insistencia de Teja en el carácter hostil del ambiente político-religioso imperial en el período que nos interesa. Pese a la voluntad durante siglos exhibida por la historiografía confesional o filoconfesional -historiografía que aún hoy manifiesta esporádicas señales de vida- de acuerdo a la cual el año 381 señala de modo incuestionable la cristianización del mundo antiguo y, en consecuencia, el ocaso no sólo de las religiones alternativas, como la tradicional religión romana o el judaísmo, sino también de las múltiples vertientes “heréticas” del cristianismo en sus primeros siglos de vida, las décadas posteriores al Concilio de Constantinopla se caracterizan por el enfrentamiento, muchas veces encarnizado y violento, no sólo por la voluntad cristiana, ahora oficial, de imponerse sobre las religiones tradicionales o sobre las herejías, sino incluso por hacer del competidor “ortodoxo” un hereje y, consecuentemente, allanar el camino personal hacia los beneficios políticos, económicos y honoríficos que la interacción entre poder político y poder religioso prometía. Los documentos clásicos, ya sean literarios o jurídicos, exhiben abundantes testimonios en tal sentido. Como ejemplo de los conflictos existentes al interior del propio cristianismo oficial, cabe mencionar el análisis que el propio Ramón Teja ha efectuado acerca del *affaire* habido entre Cirilo de Alejandría y Nestorio de Constantinopla que culminaría con el Concilio de Éfeso del año 431 y la anatemización de Nestorio¹.

El paso final es la inserción de la obra en el contexto expuesto: “este ambiente político-religioso que caracterizaba la época final del Imperio romano adquiere su mejor expresión en la *Vida de Porfirio*”. Sólo tras el recorrido propuesto por el autor puede el lector advenedizo comprender el rol plurifuncional, “poliédrico” diría Teja², asumido por Porfirio. Si entendemos que la función episcopal tardoantigua era desempeñada por sujetos “que por su *status* social, su riqueza familiar, su formación cultural estaban llamados de por sí a dirigir la sociedad de su tiempo”, resultará sencillo percibir a Porfirio “como una figura eminentemente laica, heredera del político del mundo clásico greco-romano, aunque las bases de su poder fuesen religiosas”³ y, consecuentemente, comprender el ejercicio de las funciones sacerdotales, políticas y judiciales que le corresponden a lo largo del relato.

Los dos restantes capítulos de la introducción tienen por finalidad analizar los problemas textuales que la obra presenta así como evaluar las soluciones esgrimidas por los diversos estudiosos del texto marciano. En tal sentido, se trata de apartados

¹ TEJA, R., *La “tragedia” de Éfeso (431): herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Cantabria, Santander, 1991.

² TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 75.

³ *Idem*, p. 76.

cuyo principal destinatario no es ya el público aficionado sino el lector especializado, si bien la claridad y síntesis con que se plantean los problemas surgidos del texto y las soluciones alternativas abren las puertas del debate a todo aquél que se interese en las consideraciones acerca del realismo o la ficcionalidad del relato, de la datación del todo y de las partes, de los aparentes errores cometidos por el narrador tanto en el aspecto cronológico como en la descripción de la realidad contemporánea, de las probables interpolaciones y manipulaciones.

En todos los casos, evaluando hipótesis, entrecruzando documentos, develando intrigas políticas y religiosas que el relato calla, arriba Teja a la resolución del conflicto, ya sea proponiendo una nueva interpretación o adhiriendo a una u otra de las expuestas. Como conclusión de su incursión en los problemas textuales, afirma que “la *Vida de Porfirio*, a pesar de las manipulaciones y posibles interpolaciones que sufrió en una fecha no muy lejana a su primitiva redacción en griego, constituye un documento histórico de primer orden que no puede ser puesto en duda. Casi todos los datos e informaciones que proporciona cuadran perfectamente con lo que sabemos de la historia y de las instituciones civiles y eclesiásticas de finales del siglo IV”.

El trabajo introductorio concluye con la nominación de las ediciones críticas y traducciones existentes de la obra -entre ellas la de Grégoire, H. y Kugener, M.A., publicada en 1930 en la edición bilingüe griego-francés de *Les Belles Lettres*, de la que se vale Teja para efectuar la primera traducción de la obra al castellano- y la presentación de un listado bibliográfico relativo a la *Vida de Porfirio de Gaza* y los estudios sobre ella efectuados.

En cuanto a la presentación del texto propiamente dicha, debemos destacar el estilo de la traducción que, lejos de recurrir a equivalencias forzadas entre la terminología griega tardoantigua y el castellano, resuelve satisfactoriamente las incompatibilidades lingüísticas manteniendo, en algunas ocasiones, la fidelidad al original y dilucidando el contenido semántico de los términos aludidos en el extenso aparato de notas; en otras, en cambio, se recurre a locuciones castellanicas cuya expresión literal griega y significado se ofrece oportunamente. Además de salvar los problemas léxicos, el aparato notarial asiste al lector en su recorrido del texto mediante valiosos aportes acerca de la sociedad, la economía, la política y la cultura de las décadas finales del siglo IV y las primeras del V, comentarios indispensables para la comprensión de determinados acontecimientos del relato.

A modo de conclusión, creemos que cabe señalar la, a nuestro juicio evidente, corrección de la edición de Ramón Teja a la *Vida de Porfirio de Gaza*. Si olvidáramos que estamos ante la presentación de una obra, sin duda podría exigirse una mayor profundización en las cuestiones históricas e historiográficas desplegadas. Pero en tanto que presentación, el trabajo efectuado es más que satisfactorio: por una parte, a la vez que introduce adecuadamente al lector en la coyuntura espacio-temporal en que el relato se desarrolla y, al hacerlo, lo asiste en la comprensión del sentido histórico tanto de la obra en su conjunto como de los múltiples episodios que la componen, lo acompaña a lo largo del texto en la resolución de los múltiples problemas que podrían suscitar el devenir de los acontecimientos narrados y la terminología empleada; por otra, expone de modo sintético pero preciso los problemas textuales que la obra plantea. De tal modo, consigue Ramón Teja hacer aprehensible al público la *Vida de*

Porfirio de Gaza: el lector aficionado celebrará la posibilidad de abordar en lengua castellana una pieza literaria innegablemente placentera; el experto, la ocasión de añadir de modo ágil a sus conocimientos e investigaciones los aportes de un documento histórico de significativa relevancia para la comprensión de los complejos procesos políticos, religiosos, económicos, sociales y culturales que caracterizaron la transición entre el mundo clásico y el medieval.

TEODORETO DE CIRO, *Historias de los monjes de Siria*, Trotta, Madrid, 2008. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja (RODRIGO LAHAM COHEN, Universidad de Buenos Aires)

En *El cuerpo y la sociedad*, Peter Brown menciona dos aspectos de la vida de Teodoreto de Ciro. En primer lugar remarca que aquél había nacido *consagrado a Dios*; referencia a la propia historia narrada por Teodoreto, en la cual aparece como fruto de las oraciones de un monje. Por otra parte, afirma que quien devendría obispo de Ciro había sido criado *a la sombra del altar*, poniendo el acento en los tiempos en los que éste leía fragmentos de la Biblia en Antioquia¹. A través de tales extractos, el autor irlandés buscaba implicar las dos facetas principales del hombre que analizaba: el amor al ascetismo y el compromiso con la cátedra episcopal.

Aquel cariz -la *dualidad* de Teodoreto- será, precisamente, uno de los elementos que Ramón Teja pondrá claramente de relieve, tanto en su introducción como en el cuerpo de notas de su traducción de las *Historias de los monjes de Siria* de Teodoreto de Ciro. Teodoreto aparece, desde la perspectiva del traductor, como un *monje-obispo*; un individuo que busca armonizar, mediante sus narraciones y su ejemplo de vida, los roles de dos modos de ser cristiano que no siempre conciliaban. Es en virtud de ello que la traducción de la citada obra al español -desde el original griego- se manifiesta no sólo como una herramienta fundamental a la hora de comprender la dinámica de la ascesis en un poco explorado siglo V, sino también como un dispositivo que ilustra las relaciones, no siempre amistosas, entre obispos y monjes.² Demás está decir que la traducción al español expande el número potencial de lectores.

Teja conoce muy bien los vericuetos de los contactos entre *hombres divinos* y obispos. En las páginas de *Emperadores, obispos, monjes y mujeres* desfilan, a la luz de los documentos, los encuentros y desencuentros entre dos modos de vida alternativos. En la misma línea, el intento de superación de la oposición entre el *rétor* y el *filósofo*, ha sido trabajado por el autor en la figura de Basilio de Cesárea.³ Esta dicotomía que opone al hombre de acción con el ser espiritual, vuelve a aparecer en Teodoreto de Ciro. El hombre llamado “don de Dios” por haber nacido gracias a las oraciones de un monje, deviene obispo pero continúa frecuentando el cosmos ascético.

¹ BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Muchnik editores, Barcelona, 1993. pp. 39-40

² La traducción llevada a cabo por Teja se basa en la edición crítica del texto griego realizada por CANIVET, P., - LEROY MOLINGHEN, A., *Théodoreth de Cyr, Histoire des Moines de Syrie*, Sources Chrétiennes, París, 1977. Es de hacer notar que la antigüedad conoció, asimismo, versiones de la obra en siríaco, georgiano y árabe.

³ TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Trotta, Valladolid, 1999

Más aún, cuando Teodoreto narra la vida de monjes que, convertidos en obispos, prosiguen con su vida de penitencia en el marco de las obligaciones de la cátedra, no puede evitar reflejarse en ellos y desliza emotivas líneas de elogio.

Pero la dualidad, insinúa Teja en la introducción, se observa también en la cultura que rezuma el obispo de Ciro. El acervo clásico fluye con facilidad de la pluma teodoreteana; la *paideia* se hace presente a lo largo del relato. Signo característico de la Antigüedad Tardía, el cristianismo es expresado con herramientas precristianas. Al decir de Teja, Teodoreto se habría criado en el tipo de ambiente intelectual que conocemos gracias a las cartas de Libanio.⁴ En ello la nueva traducción se muestra sumamente útil: nos ilumina, a lo largo de la obra, la impronta de la filosofía clásica, señalando y explicando los términos griegos originales y advirtiéndonos respecto a las infiltraciones platónicas.

Teodoreto es paradigmático en tal punto. Al igual que Atanasio y Paladio, combina la narrativa clásica con la hagiografía cristiana. Pero no sólo la estructura, la forma y los procedimientos de la narración son griegos;⁵ los mismos ascetas son presentados, haciendo referencia a la práctica deportiva clásica, como *atletas de la virtud*; *combatientes*. Cristo, a su vez, es observado como el *Agonoteta*, el árbitro. En la obra del *monje-obispo*, la filosofía ha devenido sinónimo de contemplación divina; se equipara al conjunto de proezas ascéticas realizadas por monjes, generalmente analfabetos, con el objeto de alcanzar la pureza de espíritu. “Puestos a elegir entre la cultura y la santidad” – comenta el traductor – “los monjes de Teodoreto optaron decididamente por lo segundo”.⁶ La *Apatheia*, aquel control de las pasiones que no era novedoso para las escuelas filosóficas clásicas, se transforma en el ideal por excelencia de los *atletas de la virtud*.⁷

Otras potencialidades de la obra traducida, también conocida como *Historia Philotea* e *Historia de los santos*, son puestas de manifiesto en la introducción realizada por el autor español. Un aspecto importante es el deslizamiento, entre las líneas del escrito, de las pugnas entre los diversos cristianismos. Los monjes de Teodoreto salen, cuando lo amerita la situación, a combatir contra las manifestaciones heterodoxas. Claro está que la *ortodoxia*, más allá de las sucesivas normas acumuladas en los cuerpos de leyes, distaba de estar consolidada en el siglo V. Mas Teodoreto, como todo hombre de Iglesia de la época, contaba con un modelo firme; los santos de su relato se cifian a él.

No podía ser de otra forma. El mismo Teodoreto había sido participe de los conflictos religiosos que sacudieron el siglo V. La tormenta que se abatió sobre Oriente a raíz del conflicto entre Nestorio y Cirilo, involucró activamente al orbe sirio en general y a Teodoreto en particular. Al escribir la *Historia de los monjes de Siria* - hacia el año 444 según la datación acercada por Teja- el obispo de Ciro no pudo evitar teñir sus páginas con los conflictos que se cernían sobre las diversas sedes

⁴ TEJA, R., (Trad.) *Teodoreto de Ciro, Historias de los monjes de Siria*, Trotta, Madrid, 2008. p.10

⁵ *Ibid.* p.15

⁶ *Ibid.* p.23

⁷ *Ibid.* p.17

episcopales. Él mismo había apoyado a Nestorio en el Concilio de Éfeso de 431, en consonancia con la mayoría de los obispos sirios.⁸ De hecho, años más tarde sería interdicta su participación en el polémico Concilio del 449 por expresa decisión del emperador Teodosio II. Si bien será rehabilitado a partir del Concilio de Calcedonia de 451, su suerte cambiaría, incluso, luego de su muerte, acaecida en 457.⁹ Es condenado hacia 553 por el Concilio constantinopolitano, en la acción que pasará a la historia como la “condena de los tres capítulos”. Sus críticas a Círiilo de Alejandría nunca habían sido digeridas por los grupos monofisitas y el emperador Justiniano buscaba acercar posiciones. En definitiva, a pesar de ser -al decir de Teja- el obispo de una apacible y pequeña ciudad, se vio involucrado activamente en las disputas y asumió, de hecho, un papel protagónico. Desde tal contexto se explica porqué *sus monjes*, supuestamente dedicados sólo a la contemplación divina, también se involucran en conflictos políticos.

Vale la pena hacer notar que, a lo largo de la obra, la contienda entre ortodoxia y heterodoxia se presenta también en algunas interpolaciones que son pertinentemente señaladas en la traducción. Las tensiones producidas por los patrones de inclusión y exclusión continúan afectando al texto teodoreteano después de la muerte de su creador.

Por otro lado, en la presentación del autor de la obra que traducirá, Teja resalta un aspecto del obispo muy caro en su producción bibliográfica: el carácter *poliédrico*. En virtud de ello, nos muestra a un Teodoreto que, no limitándose a frecuentar monjes y a participar en los concilios eclesiásticos, adopta un papel activo en la administración de su ciudad. Teodoreto asume, si seguimos a su traductor, el papel de *prostates* de su comunidad. Construye, desde su cargo de obispo, acueductos, puentes y pórticos. De hecho, al igual que los antiguos protectores de las ciudades clásicas, se encarga de mantener los baños públicos de la urbe. El hombre presentado por Teja aparece, entonces, realmente polifacético. Activo política y administrativamente, mas ligado, a pesar de ello, a lo que denomina *filosofía*. Y es que, como ya hemos hecho notar, Teja apunta -a través del cuerpo de notas de la obra- los pasajes en los cuales Teodoreto se ve a sí mismo: aquellos en los cuales los *hombres divinos* devenidos obispos, asumen la responsabilidad del cargo pero continúan con su actividad ascética.

Ahora bien, un elemento importante en la introducción a la obra es el análisis de la figura del monje en general. Hemos mencionado ya la categoría de *hombre divino*. ¿Con qué fin -se pregunta implícitamente el autor español- Teodoreto narra las historias de los monjes? ¿Qué es lo que lo lleva a narrar con una “credulidad rayana a lo infantil”¹⁰ los esfuerzos ascéticos de los monjes sirios? La respuesta que da el traductor se relaciona con los objetivos apologéticos y misioneros de Teodoreto. El mismo

⁸ Los sucesos del concilio ya habían sido trabajados en profundidad por Teja, hecho que nos explica la elección de la obra traducida por parte del autor, en el marco de un período al que ha dedicado gran parte de su obra. Véase TEJA, R., *La Tragedia de Efeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Cantabria, Santander, 1995

⁹ La datación de la muerte de Teodoreto es objeto de disputas. Teja la ubica en el año 457.

¹⁰ TEJA, R., (Trad.) *Teodoreto de Cirio. Historias de los monjes de Siria. Op. Cit.* p.19 AHAMyM, Vol. 41, 2009: 185-189

obispo de Ciro no duda en revelar sus intenciones en diversos pasajes del texto. El monje, desplazando a la antigua figura clásica del *magos*, se transforma en un importante instrumento para el proselitismo cristiano. Los “nuevos magos cristianos”, tal como llama el autor español a los personajes de las *Historias*, ejercen un importante atractivo sobre las masas.

Pero Teja va más allá y el análisis en torno a los destinatarios de las palabras teodoreteanas se torna más profundo. El traductor acerca otra hipótesis, la cual hace referencia a la defensa del monacato de los propios detractores cristianos. Las proezas que Teodoreto resalta -por ejemplo- en un famosísimo Simeón el estilita, serían observadas por grupos menos radicales como excesos disciplinarios. La acusación de *messalianismo* vertida sobre los monjes sirios por algunos obispos cristianos e, incluso, por el Concilio de Gangre del 340, habría llevado a Teodoreto a defender la posición de los *atletas de la virtud* ensalzando sus actividades. Siria era -recuerda Teja- un sitio donde el ascetismo presentaba facetas extremas. Se apartaba, incluso, del monasticismo egipcio, en el cual los monjes se encontraban espacialmente distanciados bajo la frontera simbólica del *desierto*. No en vano, Brown remarcaba que la concepción egipcia del *desierto* como antítesis de la ciudad era sensiblemente diferente a la siria, la cual estaba asociada a una “movilidad perturbadora”.¹¹

Ahora bien, Teja dará aquí una vuelta de tuerca más. Llegamos, de este modo, al punto neurálgico de su planteo. A su entender, el público de Teodoreto no se limita a los cristianos y a la porción de la masa aún vinculada al paganismo. La obra, más allá de estar, potencialmente, defendiendo a los monjes sirios de las críticas nacidas en el seno del cosmos cristiano, tiene como horizonte un auditorio pagano ilustrado. El obispo de Ciro estaría defendiendo al ascetismo cristiano de las ácidas críticas provenientes desde el exterior del cristianismo. La polémica pagana contra la institución monástica estaba, al decir de Teja, muy extendida entre los filósofos del helenismo tardío. Incluso Juan Crisóstomo había escrito, más de medio siglo antes, un tratado intitulado *Contra los detractores de la vida monástica*.

Teodoreto, de hecho, no se limita a una defensa pasiva sino que, a su vez, replica. Teja es contundente:

“Es mi opinión que la tesis que subyace en toda su obra es demostrar, con ejemplos y casos concretos, que el ideal filosófico de Platón, que a partir del siglo II de nuestra era había sido desarrollado por el neoplatonismo, el neopitagorismo y la teúrgia sólo lo han realizado de una manera plena los monjes cristianos”.¹²

Una obra que responde, entonces, a diversos objetivos: reafirmar la *ortodoxia* de los cristianos y convertir a los sectores populares que aún no habían sido cooptados; descalificar las críticas provenientes desde algunas esferas cristianas y responder a las invectivas lanzadas por los pensadores paganos, los cuales serían el objetivo principal de la obra. En esta clave interpreta Teja la utilización de una terminología

¹¹ BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*. Op. Cit. pp. 447-448

¹² TEJA, R., (Trad.) *Teodoreto de Ciro, Historias de los monjes de Siria*. Op. Cit. p.24
AHAMyM, Vol. 41, 2009: 185-189

no sólo afín a la *paideia*, sino deliberadamente construida para destinatarios que podrían ser individuos del tipo de Libanio. Para ellos, Teodoreto construye una hagiografía que se opone a aquella del *hombre divino* de origen pagano, presente en lo que Teja denomina *hagiografía pagana*.

En fin, la traducción de las *Historias de los monjes de Siria*, en conjunto con la introducción y el *corpus* de notas presentado por Ramón Teja, permite trazar claramente algunos de los elementos característicos del cristianismo Oriental del siglo V. Entre sus páginas no sólo penetramos en un mundo cargado de religiosidad, sino que también notamos los diversos modos de ser cristiano. Asimismo, podemos rastrear las pugnas entre la ortodoxia de turno y sus oponentes coyunturales. Observamos, por último, las soterradas polémicas promovidas por los filósofos paganos, aún capaces de suscitar respuestas en sus contrapartes cristianos.

DINZELBACHER, PETER. *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess*. Essen, Magnus Verlag, 2006 (ANDREA VANINA NEYRA, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

La obra editada en el año 2006 por la editorial Magnus trata fundamentalmente sobre dos fenómenos que resultan extraños para el hombre de nuestro tiempo: las ordalías y los procesos contra animales de la época medieval. Cuenta con un total de siete capítulos –además de una introducción y un apartado con algunas aclaraciones acerca de la investigación– y con imágenes de algunas pruebas que formaban parte del ritual de la ordalía. La totalidad de las citas fueron traducidas por el autor. Un apartado dedicado exclusivamente a las notas y subdividido de acuerdo con los capítulos completa el aparato erudito.

En el primer capítulo, “Wie ‘fremd’ ist uns das Mittelalter? Zur Einleitung”, Peter Dinzeltbacher –conocido por sus estudios en el área de la historia de las mentalidades, la historia de la religión y del derecho– se preocupa por la alteridad desde una perspectiva histórica, psicológica y sociológica y le otorga a la alta Edad Media (siglos V a XII) la particularidad de ser la época medieval más extraña y lejana para el hombre actual. Luego de manifestar que al entrar en contacto con manifestaciones culturales medievales (ya sean textos, como imágenes o música) nos sentimos en confrontación con algo que nos es extraño, comenta cómo esa misma extrañeza fue la que dio nacimiento al término “Edad Media” en el siglo XV, cuando hombres de ese siglo sintieron la cesura existente entre su propia época y aquella.

El autor señala dos pasos a seguir: en primera instancia, se deben aislar los componentes de la alteridad y, en la segunda, entenderlos con la ayuda de otras disciplinas humanísticas –cuyo aporte es analizado hacia el final del libro. No obstante, aclara que se debe trabajar sobre lo extraño o diferente en la mentalidad medieval, pero no verla en su totalidad como algo extraño; a la vez, no deben dejarse de lado las continuidades, sino por el contrario, tenerlas en consideración.

“Mittelalterliches Recht” es un capítulo que también tiene un valor introductorio, puesto que presenta los fenómenos estudiados en los próximos dos capítulos, que por su singularidad constituyen el centro de atención de la obra. Así, Dinzeltbacher no ahonda en estas temáticas, sino que prefiere dedicarles algunas palabras a las tres tradiciones que conformaron la base de la vida jurídica de la Europa medieval, a saber: la germana, la romana y la cristiana. Se declara la imposibilidad de efectuar una separación entre el derecho, la costumbre y la religión en los tiempos en estudio y se señalan las tres categorías de textos incluidas en su aparato documental, es decir, textos normativos, narrativos y discursivos.

A continuación, el capítulo “Gottesurteile” comienza con la mención de los tres tipos de documentos que fueron utilizados en relación con la problemática de las ordalías: legislativos, históricos y literarios. Además, se nombran los términos

utilizados en las fuentes para referirse a este tipo de juicio –a saber, *iudicia Dei*, *ordalia*, y *ordala*–, los cuales implican una latinización de una palabra germana que no es citada. Si bien no es posible ofrecer estadísticas de la práctica –dadas las divergencias locales y temporales–, sí se manifiesta como evidente la esencia de la misma: Dios deja en claro aquello que es justo (“Gott macht klar, was gerecht ist”, p. 28).

El autor pasa a explorar las formas que tomaron las ordalías comenzando por el uso del agua hirviente y la presencia de cadáveres sangrantes. Considera el duelo como el probable origen y la forma más frecuente que tomaban los juicios de Dios. Mientras tanto, las fórmulas utilizadas por los sacerdotes para bendecir las armas y conseguir con ruegos la victoria del campeón, más la confesión previa al duelo, significaron una aceptación de hecho por parte de la Iglesia de esta costumbre de origen pagano. El recorrido por las distintas formas de ordalía permite un acercamiento sucinto, pero ilustrativo, a los diferentes métodos empleados –incluyendo algunos meramente regionales. Por otra parte, se analizan tanto las diferencias como las similitudes entre la ordalía y el juramento, por una parte, y la ordalía y los oráculos por la otra. Asimismo, se trabaja no sólo sobre quiénes podían verse sometidos a estos juicios (herejes, por ejemplo) y quienes exceptuados o representados por otros (clérigos, ricos, poderosos), sino también sobre los métodos destinados a los distintos sectores sociales.

La ordalía, una práctica de origen germano que fue modificada y aceptada por el cristianismo, implica una especie de reacción mecánica de Dios en las fuentes medievales, ya que la ceremonia debe de alguna manera obligarlo a “marcar” el cuerpo del culpable en el contexto de la creencia en una estrecha relación cuerpo-alma, según la cual el primero expone el destino escatológico. En efecto, el cuerpo constituye un medio de comunicación donde se pone de manifiesto la verdad por obra de Dios.

Con respecto a la aceptación eclesiástica de los juicios de Dios, el autor encuentra que en un mínimo de diecisiete sínodos en Alemania y Francia entre los siglos VII y XIII se prescribía la aplicación de algún tipo de ordalía, a pesar de que la posición del Papado habría sido casi siempre de rechazo. Por supuesto que los eclesiásticos deseaban tener control de todo lo vinculado con la vida en el más allá, además de verse beneficiados en términos económicos y de poder por su participación en las ordalías. Recién en el siglo XII se abriría el camino hacia su rechazo logrado durante el Concilio Laterano de 1215 para llegar incluso a ser descritas como brujería y como factibles de ser manipuladas en el siglo XV; esto fue parte de un proceso que, de acuerdo con Dinzelbacher no implica un paso de la irracionalidad hacia la racionalidad, sino el dejar de lado una instancia extra-humana en las instancias jurídicas.

Si bien las ordalías fueron un fenómeno extraño de la primera parte de la Edad Media, los procesos contra animales comienzan a dejar rastros en la segunda parte, más específicamente en el siglo XIII, y se extienden hasta la temprana Modernidad en regiones francófonas, suizas, alemanas occidentales y flamencas. “Tierprozesse” es el capítulo dedicado a este segundo fenómeno poco tratado en la historia cultural y del derecho. Es una construcción autóctona, sin continuidad con la Antigüedad, la

tradición celta o la germánica y se basa en considerar al animal como sujeto de derecho –razón por la cual se le otorga libre albedrío, razón, responsabilidad moral y culpabilidad; a la vez, los procesos son realizados por profesionales. La terminología utilizada en estos procesos es la misma que se encuentra en los juicios contra seres humanos, así como también lo es el castigo –usualmente, la ejecución pública.

El autor hace dos preguntas que no han podido aún ser respondidas: ¿cómo es posible que teólogos y juristas hayan considerado factible la comunicación con animales? y, ¿por qué recién en el siglo XIII empiezan a tener lugar este tipo de juicios? A pesar de la falta de respuesta para estos cuestionamientos, Dinzelbacher se dedica más adelante a analizar los factores que pueden brindar algún tipo de información valiosa para dilucidarlos. Pero primero establece una distinción entre dos formas de procesos: juicios contra animales individuales, que herían o mataban a alguna persona, y juicios contra animales colectivos, que provocaban daño a las cosechas. Los primeros generalmente se llevaban adelante en juzgados seculares, tenían como protagonistas a cerdos, bueyes o perros y concluían con la muerte, la horca o el entierro del animal vivo. Los segundos eran protagonizados por ratas o insectos que eran excomulgados o exorcizados por juzgados eclesiásticos.

Posteriormente, Dinzelbacher se ocupa de algunas analogías aparentes, es decir, de temas que en la literatura secundaria suelen conectarse con los que conciernen a esta investigación, tales como los castigos en los que participan animales, el sufrimiento de animales con el objeto de castigar a un hombre y la persecución de hombres-lobo, pero que solamente en apariencia pueden asimilarse a los juicios contra animales.

En términos de interpretación, el autor intenta avanzar sobre una explicación a partir de la historia de las mentalidades en la que se pregunta si la burocratización creciente en el siglo XII con toda su maquinaria legal jugó un papel relevante en la aparición de estos procesos; considera que los documentos de ninguna manera prueban que los jueces hayan creado una ficción legal simplemente a causa de su avaricia de dinero y poder –tal como ya desde el siglo XIII algunos críticos argumentan. Critica, por otro lado, la opinión de Feigl de encontrar un fundamento para los juicios contra animales en la recepción temprana del derecho romano, dado que no existe en éste una analogía con la idea de que el animal tenga responsabilidad frente a un hecho criminal. La Biblia tampoco parece tener un rol fundamental en la explicación, aunque sí haya proporcionado argumentos a favor de la condena de criaturas irracionales y cosas. Para comprender la aparición en escena de los procesos contra animales, entonces, es citado el trabajo de J. Salisbury, cuya tesis central afirma que –al contrario de lo que sucedía en la Antigüedad y la temprana Edad Media, cuando se acentuaba la separación entre los animales y los hombres y cuando los animales dañinos eran matados espontáneamente por prevención o venganza- desde el siglo XII cada vez más se establecían analogías entre ellos. Esto se da en parte como consecuencia del cambio de mentalidad y sensibilidad que se produce especialmente a partir de la recesión y la crisis de la Baja Edad Media, que lleva a una nueva actitud no espontánea, sino formalizada que debía influir en la conducta de los animales y que se preocupaba por encontrar a los culpables de situaciones difíciles y/o conflictivas; en este contexto, los animales se constituyeron en sujetos con posibilidad de ser culpables en sentido moral.

Como ya se ha comentado, permanecen algunos problemas irresueltos, como el que se plantea en torno a la comunicación: por un lado, está la cuestión aún oscura de la pretensión de los jueces de que los animales entendieran el latín y que pudieran entender la marcha y los resultados del proceso y, por otro, la publicidad del castigo, puesto que éstos debían también servir de enseñanza no sólo para el reino animal, sino también para el hombre.

El quinto capítulo, "Aspekte der Fremdheit des Mittelalters", desarrolla aspectos de otros fenómenos medievales que resultan extraños para el hombre actual. En primer lugar, se establecen tres tipos de fenómenos (los que tienen continuidad a lo largo de la historia -aunque sufran valoraciones diversas según las épocas-; los que existieron antes y después de la temprana Edad Media, pero no durante la misma; los que se dan a partir de la Alta y Baja Edad Media). Luego, se presentan las características típicas de la época estudiada -algunas de las cuales serán trabajadas en apartados del capítulo: la preponderancia de lo religioso en la visión del mundo y en la práctica, una forma de pensar asociativa y plástica, el concepto de espacio y tiempo como experiencias concretas, un sentido de la corporalidad intenso, una ritualidad acentuada. La temprana Edad Media también es caracterizada por una alta valoración de la acción frente al pensamiento y por la pérdida de la capacidad de abstracción y de la flexibilidad intelectual. En cuanto a la ética y el derecho, de relevancia es la diferenciación que se menciona entre la temprana Edad Media y la actualidad: en aquel tiempo lo importante era el resultado de una acción y no la intencionalidad, mientras que hoy ésta adquiere un lugar de relevancia en los procesos.

Los capítulos seis y siete son los menos extensos de la obra, a la vez que dejan de lado las problemáticas específicas. En el capítulo "Phasen der Mentalitäten im Mittelalter" vuelve a plantearse la idea de que la Edad Media no puede interpretarse como unitaria en lo que toca a los fenómenos que resultan familiares o extraños con respecto a la actualidad, constituyendo la temprana Edad Media la etapa más extraña de todo el período. Sin embargo, se destaca la existencia contemporánea de tendencias y corrientes contrarias a lo que caracterizaría la mentalidad de una época. Mientras tanto, el último capítulo, "Verständnishilfen", dedica sus apartados a las disciplinas que sirven de ayuda para analizar problemáticas como las tratadas aquí: el folklore (entendido como sinónimo de la etnografía y la etnología), la etnología y la sicología. Así, describe sus aportes y llama la atención sobre las dificultades que plantean para el historiador. Como cierre, el autor plantea un modelo para entender lo extraño de la Edad Media: el hombre que entra en la era histórica tenía junto a sus instintos un complejo de modos de pensamiento, sentimientos y comportamientos que fueron desarrollándose en diferentes fases -aunque no constantes-, y que hicieron retroceder la mentalidad arcaica sin liquidarla, razón por la cual pudieron permanecer componentes aislados en algunas esferas de la mentalidad y producirse regresiones -según el autor, particularmente en la esfera del derecho.

A modo de conclusión, podemos decir que *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess* resulta ser una obra interesante por involucrarse con cuestiones poco tratadas en la literatura dedicada a la Edad Media. La propuesta de su autor de evitar todo intento de explicación monocausal y el recurso a la interdisciplinariedad también la convierten en una obra a tono con las investigaciones actuales en materia de historia

de las mentalidades o de historia cultural, aunque sus desarrollos más singulares se encuentren circunscriptos básicamente a dos capítulos –los que trabajan específicamente las ordalías y los juicios de Dios. En ese sentido y tal como lo sugiere el autor, aún existe mucho trabajo por hacerse para poder llegar a tener un conocimiento más cabal de los fenómenos estudiados.

- CRISTINA LA ROCCA (a cura di) *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, Atti del convegno (Padova, 18-19 febbraio 2005), Turnhout, Brepols, 2007, 326 páginas (MARIEL PÉREZ – Universidad de Buenos Aires)

Desde su emergencia en la década del setenta, impulsada principalmente por especialistas norteamericanos, los estudios sobre género han alcanzado un notable desarrollo, penetrando en distintos ámbitos historiográficos e introduciendo nuevas temáticas y perspectivas de análisis. Esto entrañó, especialmente en el espacio historiográfico anglosajón, la inclusión de la mujer como problemática de investigación en el campo de la historia medieval. No obstante, los trabajos han tendido a centrar su atención en la baja Edad Media, permaneciendo el estudio de la mujer de los siglos altomedievales como un programa en gran medida por hacer. Esta tendencia se modificaría en los últimos años, cuando la incorporación de fuentes arqueológicas, la adopción de nuevas perspectivas de investigación, en particular la del *giro lingüístico*, y la renovada consideración del rol femenino en el funcionamiento de la sociedad altomedieval colocaron a la mujer del alto medioevo en un lugar destacado dentro de las investigaciones históricas.

Es en este contexto que se inscribe la realización del congreso "*Impari Opportunità. La rappresentazione dell'agire femminile nell'alto medioevo europeo come strumento di valutazione politica*", llevado a cabo en Padua los días 18 y 19 de febrero de 2005, en el marco de un proyecto de investigación desarrollado entre 2003 y 2005 bajo la dirección de Cristina La Rocca (Università degli Studi di Padova). El presente volumen, que recoge las contribuciones presentadas en dicha ocasión, constituye un valioso instrumento de actualización de los estudios sobre la mujer del alto medioevo, reuniendo aportes provenientes de distintas tradiciones historiográficas y ámbitos de interés y abriendo el espectro de las investigaciones a un amplio arco geográfico y cronológico.

El eje que recorre transversalmente el conjunto de las comunicaciones presentadas es la interpretación de las representaciones sobre el proceder femenino como instrumento retórico destinado a la valoración, positiva o negativa, de la acción masculina. Una de las perspectivas desde la que es enfocada la problemática es el tópico de la influencia femenina, presente en distintos autores tardoantiguos. Basándose en San Jerónimo y San Agustín, Kate Cooper busca observar cómo a fines siglo IV, en el momento en que el matrimonio estaba perdiendo prestigio al articularse con el modelo cristiano de virgen aristocrática, la discusión sobre la influencia moral que la mujer ejerce sobre su marido asume en los autores una connotación ambivalente, de acuerdo con la estrategia retórica que cada uno utilizara teniendo en cuenta sus propios intereses y el juicio que quisiera proyectar sobre la figura no tanto de la mujer como la del marido. Desde una perspectiva similar, Sylvie Joye se propone demostrar cómo la apreciación que Gregorio de Tours expresa en

sus *Diez Libros de Historia* sobre el matrimonio y el influjo de la mujer depende de sus propias preocupaciones políticas, recurriendo a la figura femenina para desarrollar su juicio personal a propósito de un determinado acontecimiento o personaje político. Por su parte, Janet L. Nelson realiza una nueva incursión en el *topos* de la reina cristiana que convierte al rey pagano o hereje, esta vez a través de una inspección crítica de los textos que pone de relieve su carácter socialmente construido y la penetración de estereotipos de género dentro de los mismos. La historiadora británica polemiza así con la historiografía eclesiástica católica, representada por figuras como Susan Fonay Wemple, Jo-Anne McNamara, Jane Schulenburg, Jane Nicols o Lillian Shank, muchas de ellas inquebrantables feministas, que han tendido a proyectar sus propios intereses políticos y religiosos hacia su objeto de estudio, tiñendo sus obras de cierto carácter partidista.

Otro ángulo desde el que se enfoca la problemática del congreso es la construcción, en función de la legitimación o deslegitimación de la acción masculina, de modelos contrapuestos sobre el proceder femenino, especialmente concernientes a la figura de la reina. Esto se pone de relieve en el trabajo de Geniviève Bühner-Thierry, en el que, a partir de narraciones de los siglos VIII a X, se ilumina la confrontación entre el modelo de reina malvada y el de reina injustamente acusada y se vincula su construcción con los intereses de cada uno de los autores de emitir una determinada valoración sobre la figura del rey. También enfoca esta problemática Maria Fiano, quien, en base a documentación de los siglos IX a XI, observa una contraposición entre el modelo de la reina carolingia, ambiciosa, malvada y adúltera, y el de la reina otoniana, esposa fiel, madre amorosa y protectora del reino, y sitúa las causas de esta diversidad de modelos no sólo en la naturaleza de las fuentes sino también en ciertas características propias de los universos culturales donde estos modelos se gestaron, como el rol de la reina en la fundación de monasterios y en la custodia de la memoria familiar, o los modelos de santidad femenina y de viudez. Por su parte, Cristina La Rocca propone una mirada más compleja sobre la construcción de los modelos femeninos, poniendo de relieve cómo el paradigma femenino es utilizado por Liutprando de Cremona como instrumento de validación negativa de la aristocracia italiana a través del desarrollo de una retórica en la que la sistemática confusión de los tradicionales roles de género masculinos y femeninos con respecto al orden carolingio aparece como expresión de su deslegitimación frente al orden otoniano.

El rol de la mujer altomedieval como instrumento de legitimación del poder de los monarcas y de las elites también se revela a través de las representaciones de las estructuras de parentesco que emergen de las fuentes. Contra gran parte de la historiografía, que sostiene una representación rígidamente patrilineal de las estructuras de parentesco medievales, los trabajos de Flavia de Rubeis y Tiziana Lazzari logran demostrar, focalizando en diferentes momentos históricos y a partir de fuentes de distinta naturaleza, la importancia de la mujer en la transmisión y legitimación del poder de los grupos aristocráticos. Flavia de Rubeis, especialista en paleografía latina, pone de manifiesto, a través del análisis de las grandes composiciones de la epigrafía funeraria romana de los siglos VIII y IX, cómo el uso de las menciones genealógicas en las inscripciones relativas a las mujeres pertenecientes a los más altos estratos de la sociedad responde a un principio de legitimación del poder de los longobardos, particularmente en contextos de turbulencia

política. Por su parte, Tiziana Lazzari revela cómo, en la *Antapodosis* de Liutprando de Cremona, la mujer, en este caso Berta de Toscana, asume un rol central en la propia definición del grupo parental y en las estrategias políticas de la alta aristocracia, constituyéndose como elemento de conexión de la comunidad aristocrática. El análisis pone así en evidencia que, de acuerdo con la concepción de los lazos de parentesco de la aristocracia altomedieval italiana, tanto la pertenencia a un grupo social eminente como la transmisión de la legitimidad del poder pasaban a través de la mujer. Finalmente, el trabajo de Mayke de Jong pone de manifiesto cómo, en los casos en que la poca elevada ascendencia de las mujeres desposadas no contribuía a enaltecer el prestigio familiar, se hacía necesaria una justificación de tales alianzas a través de otros medios, como la alusión a la belleza femenina. La investigadora holandesa concentra su atención en el énfasis puesto por los cronistas en la belleza de Judith como causa de la elección como esposa de Luis el Piadoso en el año 819, logrando demostrar, a través del examen comparativo de los casos de dos reinas anteriores, Baltilda y Teodelinda, que la mención de su belleza en la narrativa que preservó la memoria de sus matrimonios reales y la invocación de la historia de la reina Esther como su equivalente bíblico remitían a una necesidad de los cronistas de investir de alguna legitimidad matrimonios que, en virtud de la poca destacada estirpe de estas mujeres, aparecían como altamente cuestionables.

Otra temática que se hace presente en el volumen dirigido por Cristina La Rocca es la existencia de un discurso político propio de la mujer, como lo ponen de manifiesto las comunicaciones de Régine Le Jan y Germana Gandino. La destacada historiadora francesa vuelve a examinar el tantas veces visitado *Manual* de Dhuoda, pero desde una perspectiva novedosa que enfatiza su carácter de tratado político, de expresión femenina de un mensaje que traduce tanto las angustias reales de la familia de Dhuoda como las preocupaciones generales de la nobleza, y que proyecta así, al mismo tiempo, un mensaje político y personal. Por su parte, Germana Gandino se introduce en campo del *giro lingüístico* y, partiendo de la idea de que muchas veces son los textos los que construyen una realidad todavía inexistente, analiza la presentación que de sí misma realiza Berta de Toscana como “reina de los Francos” desde la perspectiva de la creación de una *fictio iuris* que anticipaba la evolución natural de sus prerrogativas políticas.

El arco temático del presente congreso se completa con la problemática de las manifestaciones de género en distintos contextos. La cuestión es abordada, en trabajos de índole más bien descriptiva, por Nicoletta Giové, desde un punto de vista estrictamente paleográfico, Alessia Rovelli, a través del análisis de las monedas del período altomedieval, y Pauline Stafford, a partir del análisis de la participación de las mujeres en las Crónicas Anglosajonas. Mayor interés reviste el trabajo de Irene Barbiera, que, en base al análisis de dos necrópolis halladas del sitio de Kranj, hace buen uso de las interesantes perspectivas de investigación que ofrece el estudio de las manifestaciones de género en el contexto funerario y logra demostrar que éstas no son un reflejo pasivo del sexo de los individuos sino un medio de representar, esconder o modificar la identidad del difunto en determinados contextos, respondiendo a diversas lógicas en diversas áreas y fases cronológicas, como respuesta a diversas situaciones sociales.

Resulta incuestionable la valiosa contribución que el conjunto de estas ponencias realiza al conocimiento de la mujer altomedieval, sus modelos de representación y su rol en la formación y reproducción de las elites. Quizás el principal mérito que puede atribuirse al presente volumen es la diversidad. Diversidad de perspectivas de análisis, diversidad de fuentes, diversidad de ámbitos historiográficos, que tiene como corolario, si a esto añadimos el amplio arco cronológico y geográfico abarcado, la emergencia de una obra de lectura ineludible para todo estudioso de los siglos altomedievales.

ISABEL VELÁZQUEZ (traducción y notas) *Vidas de los santos Padres de Mérida*. Introducción,. Madrid, Trotta, 2008. (ESTEFANÍA SOTTOCORNO, Universidad Nacional de Tres de Febrero)

Las *Vidas de los santos Padres de Mérida* se inscriben, por su temática y estilo, en la tradición hagiográfica de la Antigüedad tardía occidental. Están compuestas por cinco narraciones dispuestas en otros tantos *opuscula* que, en el marco de la presente traducción, se ha considerado ventajoso tratar como capítulos. Desde esta perspectiva, Isabel Velázquez –especialista en textos literarios y epigráficos de la Antigüedad tardía y en latín vulgar, particularmente de época visigoda– las presenta como “biografías hagiográficas”, según la caracterización propuesta por Carmen Codoñer¹.

A pesar de la autonomía casi completa con que cada uno de los relatos desarrolla su trama argumental –sólo el último se encuentra explícitamente vinculado al precedente–, el conjunto de los *opuscula* comparte, además del mencionado tono hagiográfico, la situación espacio-temporal de los acontecimientos narrados: la ciudad de Mérida durante el siglo VI.

Respecto del autor de esta obra, el único dato de que disponemos procede del primer capítulo de las *Vidas*, donde él mismo se define como *levita Christi*, levita de Cristo. En una nota a su traducción, Velázquez indica que el término *levita*, de origen hebreo, se utiliza habitualmente como sinónimo de *diaconus*.

Existen dos reseñas del texto, según ha establecido Antonio Maya Sánchez en un estudio sobre la transmisión manuscrita del mismo². La primera de las reseñas, correspondiente a la redacción original, ha sido transmitida en los códices visigóticos de san Millán de la Cogolla y de santo Domingo de Silos, en un fragmento visigótico de dos folios y en un manuscrito de Segorbe del siglo XVI, escrito en papel, apógrafo de otro de Carracedo³.

¹ CODOÑER, C. “Literatura hispano-latina tardía”, en *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, Madrid, 1983, pp. 435-465.

² MAYA SÁNCHEZ, A. *Vitas sanctorum patrum Emeritensium. Corpus Christianorum* CXVI, Brepols, Turnhout, 1992.

³ M: Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH), Emilianense I 3, fols. 212ra-229rb; P: Paris, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 2178, fols. 169ra-183rb + Madrid, Biblioteca Nacional, 822, fols. 18rb-18vb; H: Archivo Histórico Nacional (AHN), carpeta 1452 B, frag. n° 5 (dos folios); L: London, British Museum add. 1.7357; C: Segorbe, Archivo Catedralicio, arma. G., est. I, fols. 126r-154v (códice perdido en 1936, hoy conocido sólo por una fotocopia).

La obra original habría sido redactada en torno al año 633, con toda probabilidad durante el obispado de Esteban de Mérida (633-638). En primera instancia, se ha fijado el año 610 como fecha *post quem* para esta datación a partir de un pasaje de las *Vidas* donde se afirma que Witerico fue rey de los godos, puesto que su reinado se extendió entre los años 603 y 610.

Velázquez añade que es posible fechar el óbito del obispo Masona, mentado en el último de los *opuscula*, hacia el 605-606; por otra parte, una carta de Isidoro de Sevilla dirigida a Masona y fechada en el 605, de autenticidad cuestionada pero defendible, avalaría este dato.

Finalmente, la datación del texto durante los años del obispado de Esteban se ha propuesto teniendo en cuenta que las *Vidas* mencionan a todos los obispos de Mérida desde Paulo hasta Renovato, que la muerte de éste es considerada en la obra, que ésta proscribiera la difusión de los milagros mientras sus autores vivan y que no se conocen otros obispos emeritenses entre Renovato y Esteban.

La segunda recensión ha sido atribuida a un autor diferente, responsable de las correcciones e interpolaciones –v. g., el añadido de la *Vita Fructuosi*– efectuadas sobre el texto original, de la confección de un índice y de la alteración del título, el cual pasa entonces a incluir a la mártir Eulalia de Mérida en su calidad de interventora respecto de los prodigios y milagros relatados. Esta recensión se ha transmitido en otros manuscritos⁴ y en el de Segorbe, pero esta vez la transcripción se hace a partir de un códice de Sigüenza y es obra de otro copista⁵.

El texto así modificado dataría de los años setenta del siglo VII y su autor es identificado por el manuscrito que Maya denomina A como un diácono emeritense, de nombre Paulo: *autore paulo emeritensi diacono*. La mención de otro texto de Paulo, la *Confessio Pauli ad Festum episcopum*, en los índices de los manuscritos que contienen la segunda recensión ha permitido fijar la fecha de redacción de ésta. En efecto, en el XVI concilio de Toledo del 693, se alude a un sujeto de nombre Fausto, quien era obispo ya a comienzos del reinado de Wamba (672-680). Hay constancia, por lo demás, de que en el año 666 el obispo de Mérida era Proficio, mientras que en el 681 la cátedra era ocupada por Esteban II, a partir de lo cual es posible inferir que Paulo escribe la *Confessio* y revisa las *Vidas* entre los años 666 y 681.

El manuscrito C de Segorbe, sin embargo, llama al autor del texto Paulo Diácono: *In Pauli Diaconi Emeritensis librum de vita et miraculis Patrum emeritensium...; ...opusculum de vita Emeritensium Patrum a Paulo Diacono editum*. De acuerdo con Maya, se trata una corrección hecha a partir del manuscrito de Sigüenza, por parte del copista que trabajaba con el modelo de Carracedo. Esta corrección y la mentada auto referencia del capítulo I en términos de *levita Christi*, indujo a identificar al autor con un supuesto Paulo Diácono, de Mérida.

En su estudio introductorio, Velázquez sostiene que, integrando un conjunto de obras hagiográficas escritas en Hispania durante el siglo VII⁶, las *Vidas* presentan

⁴ E: Évreux, Bibliothèque Municipale, latin 30, fols. 83r-118v; O: Salamanca, Biblioteca Universitaria, ms. 2537, fols. 100va-106va; A: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcobaça CCLXXXIII/454, fols. 1ra-15rb.

⁵ S: Segorbe, Archivo Catedralicio, arma. G, est. I, fols. 155r-182r.

⁶ *Vita vel Passio Desiderii*, obra del rey Sisebuto (ca. 613); *Vita Aemiliani*, de Braulio

ciertos rasgos que son característicos de la tradición hagiográfica del Occidente tardoantiguo. Así, sus protagonistas, los *virii sancti*, están insertos en las coyunturas sociales y políticas de su época, a tal punto que estos textos han llegado a ser definidos como “relatos históricos”⁷.

En este sentido, el aporte más interesante de la *Introducción* a las *Vidas*, consiste en la distinción operada entre los aspectos externo e interno de las coordenadas espacio-temporales. Ambos aspectos interactúan en la economía de los relatos, siendo el externo, u objetivo, ancilar respecto del interno. De este modo los hagiógrafos, verdaderos hombres de Iglesia, conducidos por un propósito edificante, se habrían abocado a la reescritura de los hechos históricos en el registro de la santidad, la intercesión de los santos y el obrar de la divinidad.

De acuerdo con Velázquez, la inclusión de datos históricos en el relato, así como la morosidad en la descripción de hábitats urbanos y rurales, obedece a la común preocupación de los hagiógrafos por la verosimilitud. Estratégicamente, el autor de las *Vidas* sitúa los acontecimientos de signo sobrenatural en contextos nocturnos, oníricos, febriles, al mismo tiempo que los vincula con sujetos de autoridad incuestionable.

Los mencionados *virii sancti* componen un modelo que se impone en la literatura hagiográfica a partir del siglo V. De resultas de un nuevo paradigma de santidad que surge frente al primordialmente ascético de Oriente, la vida de estos sujetos se halla entonces atravesada por una vía doble, *duplex via*, que conjuga el retiro y el ascetismo, por una parte, con la actividad socialmente comprometida, por la otra.

De estos personajes centrales, los relatos hagiográficos consignan unos pocos datos biográficos, tratándolos de modo general y arquetípico como hombres de cultura, elocuencia, gran generosidad, poseedores de potencias taumatúrgicas, luchadores contra la herejía, líderes comunitarios, instrumentos de castigos y muertes ejemplares.

En las *Vidas*, este modelo de hombre santo está encarnado, principalmente, por los obispos de Mérida, Paulo, Fidel y Masona, protagonistas de los capítulos IV y V. Además de éstos, el joven Augusto (capítulo I) y el monje glotón y borracho (capítulo II) representan caracteres sencillos, incluso algo rústicos, y el abad Nancto (capítulo III) es un exponente del ideal ascético. Completan el conjunto algunos *virii inlustres*, personajes secundarios caracterizados por su sencillez y ciertos antihéroes, malvados o de fe arriana.

Con todo, el aporte significativo de Velázquez radica en la traducción del texto de las *Vidas*, traducción de una fluidez y calidad literaria notables. La autora afirma que la única traducción atendible es la inglesa de Joseph N. Garvin⁸, de 1946. En cuanto a las traducciones al castellano, juzga la más reciente, publicada en 1988 por Aquilino Camacho Macías⁹, junto con una edición del texto, como ‘poco precisa’.

Zaragoza (ca. 645); *Vita Fructuosi*, anónima (ca. 670); *Ordo Querimoniae, Replicatio, Residuum* y la *Compilación hagiográfica de Valerio*, de Valerio de Bierzo.

⁷ CODOÑER, C. “La Literatura”, en *Historia de España de R. Menéndez Pidal III/II. España visigoda. La monarquía, la cultura, las artes*. Madrid, 1991, pp. 209-267.

⁸ GARVIN, J. N. *The Vitas sanctorum patrum Emeritensium. Text and Translation, with an Introduction and Commentary*, Washington, 1946.

⁹ CAMACHO MACÍAS, A. *Libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Mérida, 1988.

La de Domingo Sánchez Loro¹⁰, publicada en 1951, es una versión del texto establecido por Bernabé Moreno de Vargas en 1633¹¹, primer editor de las *Vidas*, así como de las notas añadidas por éste.

Velázquez trabaja, fundamentalmente, a partir de la edición crítica de Maya¹², de 1992, basada en un tratamiento exhaustivo de los manuscritos. En ciertas ocasiones, sin embargo, ha preferido las lecturas propuestas por Garvin¹³, autor de la primera edición crítica de las *Vidas*, de 1946.

La traducción está acompañada de un nutrido aparato de notas, cuya complejidad hace lamentar que aquélla no haya sido publicada junto con el texto latino. La primera dificultad que sale al encuentro del lector, en este sentido, es la traducción de *orthodoxus* por 'de recta conducta'. La nota correspondiente indica que, teniendo en cuenta que inmediatamente después de *orthodoxus* se lee *catholicus*, el primero de los términos debe entenderse, de modo general, como referido a las personas de buena conducta y sólo de modo concreto como referido a los católicos. A continuación remite, en apoyo de tal traducción, a un pasaje de las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla que reza: *Orthodoxus est recte credens et ut credit vivens*. El pasaje pertenece al libro VII, dedicado a Dios, los ángeles y los santos, apartado 14, consagrado precisamente a *ceteris fidelibus*, y subordina claramente la recta conducta a la recta creencia. Otro caso es la traducción de *rustici* por 'alguien de la tierra', habitantes de la tierra en contraposición a los seres celestiales.

Por último, la explicación que ofrece la autora respecto del par de términos *corpus/corpusculum* aplicados a cadáveres resulta atractiva, aunque poco fundamentada. Así, mientras que el uso del primero estaría condicionado por el tratamiento de *sanctissimus* conferido a la persona fallecida, en este caso, el obispo Paulo, el segundo estaría haciendo referencia a un cadáver en el momento mismo de la defunción, tratándose aquí del cuerpo del obispo Fidel.

En las notas a pie de página, la autora indica oportunamente los textos que han oficiado de inspiración o bien de fuente directa respecto de la redacción de las *Vidas*. Entre éstos se destacan, además de las Escrituras, los *Dialogi* de Gregorio Magno, la *Vita Desiderii* del rey Sisebuto, la *Vita sancti Martini* de Sulpicio Severo, el *Liber Vitae Patrum* de Gregorio de Tours, el *Peristephanon* de Prudencio, los *Synonima* de Isidoro de Sevilla y las *Passiones* de los mártires.

¹⁰ PAULO DIÁCONO. *Libro de la vida y milagros de los padres emeritenses* / por Paulo, diácono de Mérida ; notas por Bernabé Moreno de Vargas ; traducido por Domingo Sánchez Loro. Cáceres : Departamento Provincial de Seminarios de F.E.T. y de las J.O.N.S., 1951.

¹¹ MORENO DE VARGAS, B. *Historia de la Ciudad de Mérida*, Madrid, 1633.

¹² v. nota 2.

¹³ v. nota 8.

MICHAEL DAVID BAILEY; *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Middle Ages*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2003 (CONSTANZA CAVALLERO, Universidad de Buenos Aires)

“Ve, ¡oh perezoso!, a la hormiga;
mira sus caminos y hazte sabio”.
Proverbios 6:6.

Con estas palabras bíblicas Johannes Nider da comienzo al *Formicarius*, incitando al creyente a seguir con atención aquellos caminos que conducen a una real conversión del espíritu. Una exhortación semejante a un trabajo más profundo y atento se encuentra en el trabajo de Michael Bailey, aunque en este caso el mensaje no se dirige a los cristianos sino a los estudiosos del mundo tardomedieval y tempranomoderno y el objeto a redescubrir no es la fe sino el fenómeno de la brujería. En efecto, el propósito del joven historiador norteamericano consiste en explorar de modo integral el pensamiento de Nider (importante teólogo y reformador religioso dominico del siglo XV), analizando las distintas problemáticas que presentan sus obras, sus interrelaciones y el contexto en el que surgen.

La única porción de la obra del dominico examinada en detalle hasta el momento había sido siempre el libro quinto del *Formicarius* (concluido c.1437 y una de las fuentes principales del *Malleus maleficarum*), que contiene una muy temprana descripción del fenómeno del sabbat en Europa Occidental. Sin embargo, la tesis de Bailey sostiene que los escritos sobre brujería de Nider no pueden ser bien comprendidos si no se los liga con la postura del dominico ante fenómenos tales como la herejía de los husitas en Bohemia, el supuesto movimiento herético del Libre Espíritu, el problema del estatus de las beguinas y otras formas de religiosidad popular laica, su visión del género femenino y, muy especialmente, su certeza respecto de la necesidad de una reforma monástica y eclesial y de una renovación espiritual de la sociedad cristiana en su conjunto. Bailey busca demostrar que el *Formicarius* es, sobre todo, un libro de reforma moral que llama a una renovación de la fe, mostrando tanto ejemplos positivos destinados a reforzarla como negativos orientados a protegerla de los peligros que atentan contra ella. El aporte historiográfico principal del libro de Bailey, por lo tanto, consiste en ser el primero en dar un análisis completo y coherente del pensamiento de Johannes Nider sobre las cuestiones religiosas y los problemas de su época tal y como fueron formulados en el contexto del Concilio de Basilea.

La estructura textual del libro responde a un plan ordenado que permite un claro despliegue argumentativo. Los dos primeros capítulos nos sitúan en contexto presentando una breve biografía de J. Nider (c.1380-1438) y una síntesis tanto de la historia del movimiento de reforma de la Orden Dominica como del Concilio de

Basilea, dado que en ambos aquel desempeñó un rol destacado. A lo largo del libro, Bailey demostrará que la idea de 'reforma' emergè como concepto fundamental en las obras del dominico, entretejiendo en un mismo tapiz los distintos problemas de la Iglesia tardomedieval en la década de 1430.

En lo que refiere a las órdenes monásticas, en primer lugar, Nider aspiraba a *renovar* lo espiritual, generando una conversión interior del creyente, y a *reformular* las órdenes religiosas de acuerdo con sus reglas primigenias. Por lo tanto, su ideal de reforma tenía, de acuerdo con su perspectiva escatológica del curso del tiempo, tanto una faceta progresiva cuanto una conservadora y aspiraba no a una modificación jerárquico-institucional de la Iglesia sino a una reforma *in membris*, que incluyera la renovación de la fe laica y no sólo de monjes y clérigos.

Frente a la amenaza husita, por otro lado, Nider mostró una postura pragmática, puesto que aquella no era sino una distracción para la reforma verdadera de la sociedad cristiana. Con respecto a la religiosidad laica, tema que en el siglo XV era objeto de acalorados debates, mientras muchos acusaban de pertenecer a la herejía del Libre Espíritu a los laicos que mantenían una forma de vida semi-religiosa y mendicante, Nider mantuvo una opinión positiva acerca de su forma de vivir la fe y acentuó, sobre todo, las virtudes de las beguinas. Tras reseñar la historia de la condena y represión de estas últimas, Bailey muestra que Nider fue uno de sus principales defensores por considerarlas posibles impulsoras de la reforma moral entre los laicos, ejemplos a seguir en su camino de conversión.

Al analizar el *Formicarius*, Bailey sostiene que allí Nider extiende su ímpetu reformista a los creyentes en pos de concretar su ideal de renovación profunda de la cristiandad. Su obra máxima, orientada a servir como colección de *exempla* moralmente edificantes, se sitúa en la misma tradición que las campañas de predicación popular de monjes mendicantes como Vicente Ferrer o Bernardino de Siena, que también hacían uso de la evangelización de los laicos como aliciente para su reforma moral.

El autor advierte que el *Formicarius* revela dos nociones de brujería: 1) una idea antigua y popular de *maleficium* o hechicería dañina, practicada para beneficio individual y 2) una nueva noción de brujería, mucho más terrible, basada en un explícito y organizado culto al diablo, mayormente realizado por mujeres, culpables de una apostasía total y ávidas de destruir el mundo cristiano. En su opinión, las autoridades eclesiásticas de principios del siglo XV homologaron la brujería tradicional (antes vista como práctica supersticiosa) y la alta magia demoníaca o necromancia (basada en rituales complejos) y, de su fusión, resultó la novedosa idea de bruja. Nider reúne en su obra relatos cercanos al año 1400, que dejan ver una concepción de la brujería popular aún no contaminada, y otros de la década de 1430, que contienen ya el estereotipo del sabbat. Resulta discutible la afirmación de Bailey de que el dominico no es capaz de diferenciar entre brujas y nigromantes. En realidad, lo que éste no logra distinguir es la antigua noción de brujería de la nueva (ésta ya mezclada con elementos de magia culta) por considerar que ambas resultan efectivas gracias a la concreción de pactos con el diablo. De cualquier modo, el autor logra demostrar que la confusión de Johannes Nider ilustra cómo se opera una "transformación, en las mentes cultas, del tradicional *maleficium* en brujería satá-

nica" (p. 235). Hasta entonces, la invocación a los demonios se había considerado una tarea ritual muy compleja que requería conocer el latín y las artes oscuras. Los clérigos debieron explicar, por lo tanto, cómo era posible que una simple mujer carente de educación pudiera ser capaz de efectuar terroríficas prácticas brujeriles "by a single work, touch, or sign" (p. 241). La respuesta se encontró en la formulación de una nueva idea de bruja cuyos poderes no le eran propios sino que actuaba en acuerdo con el Señor de las Tinieblas. Bailey, aunque acentúa el papel de la elite, advierte otros dos elementos que convergieron en la innovadora formulación: los estereotipos heréticos y ciertos elementos folklóricos ligados a prácticas chamánicas. Sin embargo, el orden de jerarquización de estos componentes aleja a Bailey de otros autores que establecieron un orden de prelación diferente. En cuanto a la "hereticization" de la magia demoníaca (es, decir, su asimilación con la herejía), que muchos autores consideran fundamental, Bailey sostiene que se produjo antes, en el siglo XIV, y no bastó para demonizar la brujería popular (aunque, una vez que se hubo establecido el culto brujeril, se le adosaron acusaciones propias de las herejías). En cuanto a los elementos folklóricos, Bailey los considera secundarios, oponiéndose explícitamente a la postura de Carlo Ginzburg.

"Comprender el pensamiento de Nider sobre brujería resulta imposible sin comprender su pensamiento sobre reforma" (p. 9). Varios estudiosos han ligado anteriormente la cuestión de la reforma eclesial con el surgimiento del sabbat (Bailey retoma sobre todo a Richard Kieckhefer) y Nider es un claro ejemplo de dicha conexión. El dominico contribuyó a la caza de brujas aun sin ser el propósito de su obra. Era consciente de la posibilidad negativa de eliminar a los *deformados* pero su meta fue positiva: *reformular*. "Previniendo honestamente acerca de una amenaza que percibía existente" (p.255), no habló de extirpar a las brujas sino de salvaguardarse de sus daños alentando una fe verdadera. Habitando físicamente en sus aldeas, ellas eran un espejo muy "real" de los peligros del debilitamiento de la fe. Para enfrentarlos, reforzar las prácticas devocionales, abandonar el pecado y adherir a los preceptos divinos eran las armas más eficaces. Para que los fieles no recurrieran a la magia ilícita en vez de a éstas, Nider buscó delimitar claramente la tenue línea que dividía las bendiciones, plegarias y ceremonias aceptadas por la Iglesia de las condenadas por ella, aunque era muy arduo lograr distinguir las cuando la teoría se llevaba a la práctica.

Finalmente, Bailey analiza la visión de la mujer que subyace a las obras del dominico. Considerada un ser espiritualmente débil y proclive a caer en la tentación del demonio, Nider es el primero en asociar la brujería con lo femenino. Reconoce, sin embargo, que las mujeres son, en ciertos casos, dignas de imitación -las beguinas, por ejemplo-. Para él las mujeres habitan los extremos: son esposas virginales de Cristo o hijas carnales de Eva. Michael Bailey sostiene que es precisamente esta ambigüedad, más que una deliberada misoginia, la que lo conduce a Nider a considerar a ciertas mujeres como servidoras del demonio.

Bailey busca demostrar que a través de la visión de Nider podemos conocer el pensamiento clerical de la época, lo que en su opinión no es un logro menor, dado que "la casta eclesiástica ciertamente ejerció una influencia más directa y poderosa sobre la masa de la cristiandad que la que la masa ejerció sobre el grupo de elite" (p.

303). La argumentación de Bailey parece demostrar que, en efecto, la elaboración del nuevo estereotipo brujeil emergió como consecuencia de una evolución dentro del pensamiento teológico. Sin embargo, que dicha innovación se base en un cambio en la visión de ciertas prácticas *populares* e incorporando, luego, antiguas creencias folklóricas, no resulta un dato menor. El análisis que realiza el autor resulta muy sugerente, pues incita a pensar, por un lado, el porqué del giro en la posición de la Iglesia: ¿Por qué tuvo ésta la necesidad de explicar de una nueva forma las prácticas seculares de *maleficium* popular? ¿Cómo pudo considerar la posibilidad de que el poder del demonio pudiera llegar a tal dimensión, antes nunca imaginada, entre los simples creyentes? Podríamos poner estas cuestiones en relación tanto con la evolución del pensamiento demonológico dentro de la elite como con los cambios que se produjeron en las percepciones del laicado dentro de la Iglesia. Por otro lado, el modo de diseminarse y arraigarse en la sociedad que tuvo la creencia en el nuevo estereotipo de la bruja y el sabbat y la “funcionalidad” que adquirió posteriormente para los distintos sectores sociales, que se apropiaron de la idea y la utilizaron para fines muy diversos, nos incita a concluir que, como indica Bailey, “el tema de la brujería es en sí mismo tan vasto y tan difuso que rechaza toda simple caracterización o explicación” (p. 308). No basta con explicar las causas de su origen, pues las causas de su pervivencia y de sus manifestaciones concretas en sitios y momentos disímiles probablemente no coincidan con aquéllas y escapen a lo que alguna vez pudo haber lucubrado la alta jerarquía de la Iglesia.

Battling demons es adalid de la nueva corriente de la historiografía demonológica que, en los últimos años, ha priorizado la contextualización de los textos-fuente y se ha interesado por las categorías de significado, situando “el interés intelectual por la brujería en contextos mucho más amplios y en una variedad de escenarios mucho mayor”¹. Es un libro muy enriquecedor no sólo por proponer un análisis más integrador del fenómeno de la brujería sino también por recordarnos que éste representa “una encrucijada de cultura medieval, en la cual la religión y la teología, la ciencia natural, las creencias y las supersticiones populares, el pensamiento legal, los estereotipos heréticos y muchas cosas más se reunieron todos en conjunto” (p. 309). El trabajo que nos queda por delante a los historiadores es, por lo tanto, arduo y complejo. Trabajo de hormigas.

¹ CLARK, STUART, “Brujería e imaginación histórica: Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna”, en María Tausiet and James Amelang (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004, p. 38)

GREGORIO DEL SER QUIJANO; Iñaki Martín Viso (Eds.), *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Ángel Barrios*, Univ. Salamanca, 2007 (CORINA LUCHIA, Universidad de Buenos Aires – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

El estudio de las relaciones feudales desde la perspectiva del poder recibe una nueva contribución colectiva, con motivo del homenaje al Profesor Ángel Barrios. En esta importante obra, 20 historiadores reflexionan acerca de diferentes aspectos de las formas sociales hispánicas medievales.

Reseñar un trabajo colectivo no resulta sencillo, por la disparidad de metodologías, empleo de fuentes y diferentes niveles de profundidad problemática de los numerosos aportes. Sin embargo, la diversidad de temas no excluye en este caso la existencia de una unidad que le otorga al conjunto un indudable interés para los medievalistas preocupados por el abordaje de la morfología y dinámica de la totalidad feudal. Nos referimos a las intrincadas relaciones entre el poder y la estructuración feudal en las diferentes áreas; relaciones que están presentes tanto en aquellos trabajos que abordan los niveles más amplios de la organización de la dominación señorial, como en los estudios más micro que se ocupan de rasgos parciales de la gestión del paisaje o de la vida urbana. Sin dudas, este común denominador no es casual y encuentra su fuente de inspiración en la propia producción de quien es merecidamente recordado en este voluminoso libro, editado por la Universidad de Salamanca.

La obra transita por múltiples cuestiones que pueden ser agrupadas en tres grandes ejes problemáticos: los aspectos vinculados a la dinámica y estructura del régimen feudal, las fronteras y la gestión del espacio productivo. En primer lugar consideraremos aquellos trabajos que se abocan al estudio de las diferentes modalidades de construcción y dinámica de las relaciones feudales. En esta línea reunimos las contribuciones que indagan sobre los aspectos materiales de la estructuración del régimen de explotación, así como aquellas que analizan sus manifestaciones ideológicas y políticas. En esta clave leemos el trabajo de Ignacio Álvarez Borge sobre la conformación de la estructura dominical del Monasterio de Ibeas. El estudio densamente documentado de esta organización monástica desde sus orígenes, remite a las características específicas de configuración de las relaciones señoriales. La dotación de la comunidad monacal a partir de las donaciones de las familias magnáticas va construyendo una sólida estructura patrimonial cuya máxima expansión se data para la segunda mitad del siglo XII, cuando comienza a adquirir una relativa independencia de sus antiguos fundadores hasta convertirse plenamente en un dominio señorial monástico. Álvarez Borge señala dos etapas en la evolución del monasterio. Una primera, de expansión dominical signada por las donaciones fundacionales y el apoyo de la Corona, seguida por un reordenamiento de las heredades y una política de compras y transferencias de tierras orientada a una mejora de la

explotación productiva. La indagación sobre las diferentes estrategias que llevan al crecimiento del dominio monástico conduce el análisis hacia la competencia intranobiliaria, como puede apreciarse en las disputas por el usufructo de pastos para el ganado que se desatan entre las distintas áreas señoriales. La propia expansión feudal comporta una ruptura de los precarios equilibrios locales entre las fracciones de la clase dominante. Aquí radica el principal interés de este trabajo, ya que caracteriza el poder señorial como altamente fragmentado, a partir de las rivalidades que se desarrollan entre sus diferentes segmentos, a la vez que señala el papel que cumple esta competencia interseñorial en la propia estructuración feudal.

La conformación de las estructuras feudales laicas y eclesiásticas también es objeto de análisis de Pascual Martínez Sopena, quien se centra en la región de León entre los siglos X y XII. La evolución de las formas señoriales es observada a partir de un estudio de caso, el del señorío laico de los Flaínez, cuyas problemáticas relaciones con el enclave eclesiástico de Sahagún permiten reconocer comparativamente las estrategias de dominación laica y eclesiástica. Por su parte, la transformación de la lógica de las donaciones y los cambios que sufre el concepto de *benefactoría* son indicativos de un nuevo vínculo entre la clase dominante y las comunidades campesinas. En este planteo las relaciones de don y contradon que configuraron el temprano proceso señorializador serán superadas por una cultura del donativo caracterizada por una subordinación mayor entre las partes y por un poder feudal basado en la protección militar y el ejercicio de la justicia señorial, en un contexto de dependencia colectiva; aspecto este último de singular interés, en tanto introduce la presencia de los sectores subalternos sobre los que se imponen las relaciones de explotación, cuyo tratamiento ha sido secundario en esta obra colectiva.

La dinámica de la clase de poder y sus diferentes fracciones es el marco en el que se inscribe el estudio sobre la hidalguía. José Ramón Díaz de Durana propone un plan de investigación sobre la condición del hidalgo en diferentes zonas del norte hispánico, dada la importancia que este tipo social tiene en ellas. Para lo cual considera imprescindible trascender las visiones historiográficas tradicionales que han estudiado el problema desde la perspectiva de los principales linajes nobiliarios, reconociendo en los hidalgos simples fragmentos subordinados de la nobleza mayor. A partir de esta crítica sostiene la necesidad de estudiar a este grupo en su relación con las comunidades campesinas sobre las que imponen sus privilegios, en tanto a lo largo de la baja Edad Media son numerosos los conflictos que surgen entre estos nuevos sectores y los colectivos pecheros, como consecuencia de la extensión de la condición de hidalguía. La caracterización correcta de estos grupos sociales es indispensable para comprender las formas de poder local, pero también para reconocer, en los niveles más bajos, la dinámica centrífuga de la nobleza en coyunturas determinadas. La propuesta es sugerente y estimula futuras elaboraciones sobre los hidalgos nortefíos desde una mirada que el autor concibe “desde abajo”, pero que sin embargo, no puede eludir los condicionantes que las fracciones superiores de la nobleza imponen sobre estos sectores.

Carlos Estepa Díez aborda la evolución de las formas dominicales desde una clave que contrasta con la vasta producción sobre la cuestión. El autor establece una diferencia nodal entre una etapa de dominio señorial y una sucesiva y más plena organización dada por el señorío jurisdiccional. La distinción es discutible en tanto

la realidad histórica pareciera forzada a entrar en tipologías rígidas que no dan cuenta de la complejidad del feudalismo occidental. Estepa invita a emplear un bagaje de categorías que explicarían las diferentes formas que adquiere la relación feudal a lo largo del desarrollo histórico: propiedad dominical, dominio señorial y señorío jurisdiccional, respectivamente. Sin embargo y pese a la morosidad con que formula el argumento acerca del cambio fundamental que aprecia entre los señoríos de la plena y la baja Edad Media y las distinciones formales que habría entre unos y otros, tal vez sería de interés precisar las causas de esta cesura.

El artículo de Iñaki Martín Viso, a quien junto con Gregorio del Ser Quijano debemos la edición de esta obra, concentrado entre los siglos VI y VII en el suroeste de la Meseta del Duero, recupera la herencia historiográfica que sostiene la preeminencia de las tenencias libres y la consiguiente ausencia de un fuerte encuadramiento dominical temprano. La hipótesis que ordena el trabajo se basa en la fortaleza de las estructuras locales y sus elites, las cuales deben negociar sus posiciones con el poder central de Toledo. Esta idea, a partir de una nueva indagación de las pizarras visigodas, es de indudable interés para comprender el surgimiento posterior de las estructuras condales y contribuye indirectamente a una revisión de las tesis sobre la llamada mutación feudal.

Los elementos ideológicos y políticos que sostienen la edificación de la dominación feudal son analizados por diversos autores. La literatura aparece como instrumento de intervención política en el estudio de los cantares de Gesta, de Marciano Sánchez Rodríguez o en el de las Crónicas, cuya significación ideológica es explorada por María Isabel del Val Valdivieso, en su trabajo sobre la llamada "Farsa de Ávila"; y por el análisis que realiza José María Monsalvo Antón sobre la "invención" de León como entidad política gravitante, en las crónicas del siglo XIII, dando cuenta del papel de los discursos como expresión de la dinámica contradictoria de la clase de poder. La lucha por legitimar la deposición de un rey y la coronación de su sucesor o la recreación simbólica de una ciudad para dar arraigo a una dinastía, encuentran en los cronistas respectivos, propagandistas eficaces.

La preocupación por las estrategias simbólicas, políticas e ideológicas que procuran la consolidación de la clase dominante torna central el estudio de las relaciones entre la nobleza laica y la eclesiástica y, fundamentalmente el afán de esta última por organizar la reproducción social y el disciplinamiento de su rival. La llamada Reforma Gregoriana, concepto discutido en el trabajo de Javier Faci, es analizada allí desde una perspectiva crítica del tratamiento que el proceso ha tenido por la historiografía tradicional, relativizándose su significación de coyuntura y situando la acción legislativa de Gregorio VII dentro de un contexto más largo de reforma eclesiástica tendiente a transformar las estructuras de la Iglesia, adecuándolas al nuevo contexto feudal. El autor considera como aporte relevante la prohibición de la investidura laica de los obispos y la consiguiente necesidad del papado, dentro de la lucha con la aristocracia guerrera, de disponer de una fuerza coercitiva propia. Estos aspectos enfatizados son de sumo interés ya que ubican la política papal en relación con la estructuración del feudalismo y las contradicciones que atraviesan a la clase de poder.

En un segundo eje temático situamos los aportes que se concentran en el problema de las fronteras. Tópico historiográfico clásico que es revisitado en esta ocasión por Fernando Luis Corral en su trabajo sobre la frontera de los reinos cristianos de León

y Castilla. Nuevamente las rivalidades internobiliarias aparecen con fuerza en el enfrentamiento entre Fernando II de León y Sancho III de Castilla, que divide las lealtades aristocráticas, conformando una dinámica política que vuelve sumamente inestable y oscilante la definición de las fronteras. El autor sostiene como hipótesis que las aristocracias en áreas fronterizas cumplen un papel determinante de la estabilidad política de los respectivos reinos, a partir de los permanentes cambios de sus acuerdos y fidelidades. Este planteo es ilustrado con una serie de episodios de desnaturalización de condes que marcan el carácter permeable de estos espacios políticos. Esta idea de permeabilidad es retomada también por José Luis Martín Martín, a quien rendimos homenaje también en estas breves líneas, en su estudio sobre la frontera de los reinos hispánicos y de Portugal a finales del siglo XIV. En un atractivo trabajo expone la alta movilidad de personas y bienes que caracteriza la región, teniendo en cuenta los diferentes grupos sociales que atraviesan de manera constante el no siempre efectivo límite político. La política de cooptación de las respectivas monarquías hacia los diferentes grupos nobiliarios actúa como un elemento central de su análisis, que no obstante tiene en cuenta a otros actores como mercaderes, clérigos, universitarios y hasta los propios campesinos. En este mismo sentido, José María Mínguez, caracteriza como “difusa” la frontera del reino astur en el contexto de la repoblación. Coincidiendo con los demás autores, se complejiza el concepto de frontera al incorporar como elementos determinantes tanto factores políticos como económicos. Las prácticas políticas así como aquellas que se derivan del propio sistema productivo, al norte y al sur de la sierra central, condicionan la débil integración de la zona a las formaciones sociales de los reinos cristianos y musulmanes, respectivamente. La frontera se nos presenta entonces como un espacio en sí mismo con un dinamismo y una singularidad que la distingue de las organizaciones mayores que supuestamente delimita. La conclusión del autor respecto de cómo pensar la frontera es de utilidad para el estudio de otros casos, ya que no se trata de una línea divisoria entre dos formaciones sociales, sino de un ámbito marginal con formas de vida específicas y desarrollos autónomos que determinarán en los siglos XI y XII la originalidad de las estructuras concejiles. Tal vez, se trata de indagar con más precisión los límites que encuentra esa autonomía en el propio desarrollo productivo inscripto en el régimen de explotación feudal.

El problema fronterizo también es abordado de manera descriptiva, a través del registro arqueológico y la cronística musulmana, por Luis Serrano- Piedecabras Fernández en su estudio de las fortificaciones y la organización del paisaje agrario en los sistemas islámicos de la Extremadura.

Los autores preocupados por la organización del paisaje agrario en relación a la estructuración de diferentes formas sociales medievales tienen su espacio en este libro. Así encontramos un particular interés por la creación y gestión de los sistemas de riego en el estudio de las huertas valencianas y murcianas, de Enric Guinot Rodríguez. El trabajo vincula la gestión del agua en el Al- Andalus y su evolución posterior, con la herencia de las estructuras clánicas andalusíes que son transformadas por la dinámica del propio feudalismo, hasta llegar a la absorción de los elementos comunales iniciales por los poderes centralizadores de las ciudades y villas. La fortaleza de estas estructuras clánicas es comprobada a su vez por Antonio Malpica Cuello en el estudio de la expansión de Granada bajo el reinado nazarí. El autor

caracteriza la sociedad andalusí como tributaria mercantil, en la cual la fiscalidad pública actúa como articuladora de la relación entre el estado y las comunidades campesinas, cumpliendo un papel clave en el sostenimiento de los sistemas hidráulicos. La base material del crecimiento mercantil y urbano que experimenta la ciudad está dada por un complejo sistema de irrigación que vincula los centros religiosos con los mercados. En esta misma línea se inscribe el aporte de Carmen Trillo San José que también aborda la expansión granadina desde el siglo XI y asocia las diferentes formas de organizar el abastecimiento de agua con la estructuración del espacio social. Sería de gran valor explorar el papel que en las primeras formas tributarias hispánicas cumplieron las instituciones religiosas en la gestión de los recursos productivos, de los cuales el agua es uno de los más significativos, como ya se ha planteado para otros contextos históricos.

Por último, y por fuera de estas tres grandes líneas temáticas encontramos estudios sobre diferentes tipos de conflictos que enfrentan a la clase dominante y a los colectivos campesinos. Esta cuestión, en la arquitectura general del libro, aparece de manera muy marginal en relación al peso que tienen las relaciones dentro de la clase de poder. Los enfrentamientos por la delimitación y el aprovechamiento de los términos, como el caso estudiado por Alfonso Franco Silva; un pleito entre la ciudad y su Tierra, que es excusa para advertir el papel de las mujeres de cierta cuantía en el escenario político de los concejos, como plantea Soledad Tena García para la aldea guipuzcoana de Irún del siglo XV; o las disputas abulenses en torno a la renta de la alcabala analizada minuciosamente por Gregorio del Ser Quijano que permite comprender la evolución de este tributo a lo largo de la baja Edad Media, son algunas de las cuestiones vinculadas a este eje. Este último trabajo tiene el interés adicional de estimular futuras investigaciones sobre los grupos sociales que concentraban la gestión de este tributo y la incidencia de su participación en la dinámica política concejil. Hasta la creación del sistema municipal de limpieza urbana, descrita por Ángel Vaca Lorenzo, será objeto de desavenencias, en tanto produce tensiones por su financiamiento.

La sociedad medieval es altamente conflictiva y se encuentra atravesada por antagonismos verticales de enorme importancia, aunque sea menos elocuente su exposición documental. La lucha entre los colectivos campesinos y los distintos poderes feudales está presente, silenciosa o de manera larvada unas veces, frontal y violenta, otras, en los diferentes aspectos de la vida cotidiana feudal. La importancia de las contradicciones dentro de la clase dominante, claramente enfatizada por los distintos aportes de este libro, no deben oscurecer esta otra dimensión del análisis, clave para comprender la morfología y dinámica del régimen feudal occidental.

Para concluir, consideramos que no nos encontramos frente a una obra fragmentaria que desatienda, leída como conjunto, la preocupación general por el estudio de la totalidad feudal. Como anticipa su título, los espacios de poder y las formas sociales recorridas a lo largo de estas páginas cobran unidad de sentido, mérito debido a una inteligente selección de sus editores.

FLECKENSTEIN, JOSEF: *La caballería y el mundo caballeresco*. Siglo XXI de España Editores, en coedición con Real Maestranza de la Caballería de Ronda y Fundación Cultural de la Nobleza Española. Madrid, 2006 (FEDERICO MILIDDI, Universidad de Buenos Aires)

Este libro de Josef Fleckenstein, medievalista alemán, trata sobre la caballería y el mundo de los caballeros en el Occidente medieval. Su trabajo está acompañado en esta cuidada edición por una contribución de Thomas Zotz referida a la caballería y a las formas de vida cortesana, y por un estudio preliminar de Jesús Rodríguez-Velasco, profesor de literaturas románicas medievales en la Universidad de Berkeley, California.

La problemática de la caballería medieval ha cobrado renovado vigor en tiempos recientes, particularmente a partir de enfoques interdisciplinarios que han combinado aproximaciones sociológicas, filológico-literarias e históricas, abriendo el panorama de los estudios acerca de este complejo y rico proceso histórico social a perspectivas totalizadoras que han buscado captar las diferentes dimensiones sobre génesis, afirmación y despliegue de las prácticas y los ideales caballerescos. Desde los pioneros trabajos de Heinrich Brunner, pertinentemente criticados en su tiempo por Claudio Sánchez Albornoz, pasando por los decisivos y en su momento novedosos aportes de Georges Duby en los años '70 y '80 hasta la obra de Jean Flori, la cuestión concitó el interés de los especialistas y la fascinación de los lectores no iniciados en el estudio del medioevo europeo.

Josef Fleckenstein (1919), de quien hasta el presente sólo podía leerse en lengua castellana un estudio biográfico sobre Carlomagno, es conocido por sus trabajos sobre Alemania durante la Edad Media temprana –en algunos casos traducidos al inglés– y sobre la génesis del feudalismo. En este estudio, aborda el fenómeno de la caballería desde sus orígenes remotos, sus influencias en las prácticas políticas germanas, siguiendo sus transformaciones históricas hasta el establecimiento de un *ethos* caballeresco hacia el siglo XII. Si bien pretende llevar adelante un enfoque de totalidad que abarque no solamente los aspectos político-militares de la caballería sino que dé cuenta también de sus dimensiones sociales, culturales, ideológicas y económicas, su trabajo se inscribe en la línea de la historiografía más tradicional acerca de la cuestión.

Fleckenstein entiende a la caballería como un fenómeno europeo, que debe estudiarse tanto desde un plano “nacional”, atendiendo a las peculiaridades regionales, como desde una perspectiva “supranacional” que considere sus manifestaciones globales. Estima que la génesis de la caballería se halla vinculada con las necesidades militares de los carolingios, quienes se vieron compelidos a establecer huestes capaces de defender el territorio del Imperio frente a los invasores que llegaban desde el norte, el sur y el este. De esta manera, el surgimiento de la caballería está íntimamente

conectado con la guerra y se produciría “desde arriba”, a partir de una política consciente y deliberada de la monarquía franca. El proceso de diferenciación social de los caballeros se produce, entonces, a partir de este primer paso dado por los reyes carolingios, cuando los aristócratas reciben sus feudos junto con su designación institucional como *milites*. El autor se muestra cercano al tradicional apego de los historiadores alemanes por la consideración de las formas jurídicas como elementos determinantes del proceso histórico, y evidencia un marcado predominio de los aspectos institucionales en su análisis: es el espacio político centralizado el que pone en marcha un proceso social que estructura las nuevas formas del poder y de la sociabilidad medievales. La perspectiva clásica de la historiografía institucional se evidencia a lo largo de los tres capítulos de esta obra, ya que junto con esta génesis regia, las transformaciones de la caballería (el surgimiento de un “mundo caballeresco” propiamente dicho) se conectan decisivamente con la influencia que ejerce la Iglesia mediante instituciones como la Paz de Dios, la ideología de los tres órdenes o el llamamiento a las cruzadas, en la conformación de una ética aristocrática caballeresca. Al mismo tiempo, el ámbito desde el cual surgen y se difunden las prácticas y la ideología de la caballería están concentradas en el núcleo clásico carolingio (del Loire al Rin) que postulaban historiadores institucionalistas como François Ganshof; es este legado carolingio común el que hace que el desarrollo de caballería sea un proceso común en Europa. De este modo, Fleckenstein minusvalora la influencia que aquellos factores estructurales, propios de la forma de implantación de las relaciones sociales feudales “desde abajo”, han jugado en el surgimiento de la caballería europea (como lo testimonia el caso de los caballeros villanos de Castilla, por ejemplo) al tiempo que pierde de vista los procesos específicos que conducen a la aparición de los caballeros en áreas no influenciadas directamente por el núcleo carolingio. De este modo se relega una reflexión que tuvo su origen en los trabajos de Marc Bloch (y que fue continuada por Pierre Bonnassie, entre otros) y que afirmaba un origen popular de la caballería medieval. Fue de hecho sobre la base de esta perspectiva que el propio Duby elaboró su célebre imagen de difusión de los modelos culturales caballerescos de abajo hacia arriba.

En este estudio se aprecia un marcado predominio de la descripción y la narración de los fenómenos históricos por sobre el análisis conceptualmente sustentado y la explicación de los mecanismos profundos que estructuran el proceso. El trabajo carece de citas eruditas, si bien la bibliografía de referencia al final del texto es amplia. El autor trabaja tanto fuentes institucionales como literarias o filosóficas, y éstas se citan directamente en el cuerpo del texto principal, que está acompañado por una profusión de imágenes y fotografías de gran calidad y belleza (sobresale el detalle del tapiz de Bayeux en las páginas 66 y 67).

Thomas Zotz, por su parte, aborda las relaciones entre caballería y mundo cortesano reiterando una perspectiva eminentemente descriptiva. Analiza en detalle las armas y la vestimenta, los blasones y la heráldica, las prácticas de sociabilidad, los torneos, el amor cortés y el papel de las mujeres en la cultura cortesana.

De acuerdo con Zotz, la formación de una cultura cortesana en la que los caballeros van integrándose gradualmente morigerando la condición violenta original de la caballería feudal: a medida que va conformándose un *ethos* nobiliario, que forma parte de las instituciones del mundo medieval (los ámbitos dominados por la influencia de la

Iglesia y las cortes de los reyes), va perdiéndose la condición violenta y disfuncional de la caballería, de sus prácticas y su modo de vida. Estos espacios operan como un medio que ejerce una influencia civilizatoria creciente entre los caballeros. La perspectiva esbozada por este autor se inscribe en la línea sociológico-histórica planteada por Norbert Elias, aunque éste no figure entre las referencias bibliográficas citadas.

Jesús Rodríguez-Velasco aborda la problemática de la caballería en Castilla a partir de un enfoque centrado en el estudio de los discursos caballerescos basado, especialmente, en fuentes literarias y documentos reales (Las Siete Partidas, el Espéculo, el Fuero Real). La caballería castellana es, para Rodríguez-Velasco, una invención monárquica que posteriormente cristaliza en un discurso propiamente caballeresco: de creación institucional (especialmente alfonsí, el autor sostiene la importancia del “póker” de Reyes Alfonsos –Alfonso VIII de Castilla, Alfonso IX de León y Alfonso X y XI– en el surgimiento de la caballería en la Península ibérica), la caballería decanta en un discurso y una ética aristocrática que estructuran la praxis social de la nobleza bajomedieval castellana. Si bien para Rodríguez-Velasco existen dos dimensiones de la caballería en Castilla, una villana y otra derivada del espacio político institucional, prioriza esta última en la conformación del discurso y el medio aristocrático. Inscribe el surgimiento de la caballería en un proyecto político centralizador de mayor escala, promovido fundamentalmente por Alfonso X, que forma parte de su intento por subordinar y controlar a la nobleza. Esta contribución se inscribe en el eje que organiza el libro y que vertebramos los tres estudios: la centralidad de la dimensión política monárquica como factor estructurante de las prácticas, la sociabilidad, la ética e ideología y la vitalidad de los caballeros y del mundo caballeresco en la Europa medieval.

En síntesis, este libro plantea un regreso a las conceptualizaciones más clásicas de la caballería medieval, ilustrando lo que se ha denominado como “retorno de la Historia política” dentro de la historiografía. El recurso a complementar estos abordajes con perspectivas sociológicas o del campo de la teoría de los discursos no disimula la centralidad que tiene la perspectiva institucionalista en la estructuración de estos análisis