



Herejías e identidades en un conflicto de España en el Siglo XII

Autor:

Astarita, Carlos.

Revista

Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval

2011, N°7



Artículo



ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 7 - 2011

HEREJÍAS E IDENTIDADES EN UN CONFLICTO DE ESPAÑA EN EL SIGLO XII

Heresies and identities in a conflict in Spain in the 12th century

Carlos Astarita¹

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires - CONICET
IdIHCS Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Facultad de
Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

Fecha de recepción: Septiembre 2011

Fecha de aceptación: Octubre 2011

RESUMEN:

En la rebelión del burgo Sahagún de 1110-1116, que se extendió al campesinado de un extenso territorio circundante, encontramos tres cuestiones superpuestas: a) el enfrentamiento entre los burgueses y el abad; b) la persecución a los mozárabes; c) el estallido antisemita del campesinado. Aquí se examinarán estas cuestiones por separado para mostrar que cada una representó una problemática especial y motivó resoluciones represivas peculiares

PALABRAS CLAVE: España - Herejías – Rebeliones – Sahagún - Minorías

ABSTRACT

In the rebellion of the Sahagún *burgo* in 1110-1116, extended to peasantry of an extensive territory that surrounds it, we find three overlapping issues: a) the confrontation between the bourgeois and the *abad*; b) the persecution to the mozarabes; c) the anti-semitic outbreak of the peasantry. These issues should be considered independently, to show each represented a special problem and motivated peculiar repressive resolutions.

KEY WORDS: Spain – Heresy – Rebellions – Sahagún - Minorities

Planteo

De acuerdo a un enfoque convencionalmente admitido por los medievalistas, la iglesia intensificó homogéneamente la represión de herejes, judíos y otras minorías a partir del siglo XI, cuando, para decirlo con el título de un libro muy conocido, se asistió a la formación de una sociedad represora². Sin embargo, en el análisis de una situación concreta se encuentran circunstancias que tornan un tanto más compleja esa idea, ya que si bien la Iglesia tuvo como objetivo la uniformidad devocional, enfrentaba realidades cualitativamente diversas: no había una identidad unívoca para cada grupo, ni fue tampoco uniforme el concepto de alteridad, y en consecuencia, difirieron los

¹ Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. IdIHCS Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. Trabajo ampliado de la Conferencia presentada en las V Jornadas Internacionales de Reflexión Histórica: Herejías, Identidades y Ortodoxias, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 5-7 de septiembre de 2011.

<http://filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/Programa%20V%20Jornadas.pdf>

² R. I. MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Barcelona, 1989.

remedios que suministró el poder³. Esto se ve en la rebelión del burgo Sahagún de 1110-1116, que se extendió al campesinado de un extenso territorio circundante. Allí encontramos tres cuestiones superpuestas: a) el enfrentamiento entre los burgueses y el abad; b) la persecución a los mozárabes; c) el estallido antisemita del campesinado. Aquí se examinarán estas cuestiones por separado para mostrar que cada una representó una problemática especial y motivó resoluciones represivas peculiares⁴. También se usarán informaciones que provienen de la rebelión que se dio en Santiago de Compostela en 1116-1117 y en 1136⁵, y se completará la base empírica con informaciones de distintos ámbitos.

Este análisis tiene un norte metodológico, con lo cual se han de privilegiar determinadas indicaciones acerca del rumbo que debería tener la reflexión. En este punto se llega a una situación un tanto paradójica.

El problema que se tratará, el de identidad e intolerancia, o sea, el de la relación coercitiva que una sociedad mantiene con sus minorías confesionales o étnicas, figura entre los aportes más reconocidos de una dominante *nouvelle histoire* que desde hace ya cuatro décadas se difunde hacia todos los rincones del quehacer profesional. Mezclas diversas de individualismo metodológico, estudios sobre la Iglesia, semiótica, y funcionalismo que incorpora el conflicto al mecanismo de reproducción, relegaron los aportes de Marx, Weber o Gramsci, además de lo que elaboró algún distinguido medievalista. Es un propósito de esta contribución rescatar esas figuras que, a pesar de haber sido incluidas en el galo céntrico manifiesto fundacional de estos estudios, permanecieron relegadas en la práctica de los investigadores⁶. En ese olvido radica, posiblemente, una fuente del problema que aquí se tratará desde un punto de vista metodológico. Autores como los citados sabían que la diversidad tornaba imposible asimilar, por ejemplo, la represión de los herejes a la que sufrieron los judíos.

La lucha de los burgueses

El movimiento de los burgueses de Sahagún, es decir, del sector social y económicamente superior del burgo, formado por artesanos con tierras, tuvo como causa básica la oposición del abad y señor de la villa a que se organizaran en concejo⁷. Hubo otros móviles (como el uso de pastos que acaparaba el monasterio), pero el conflicto principal surgió alrededor de esa demanda. La obstinada oposición del *dominus villae* en conceder autonomía municipal, aun después de verse obligado a aceptar al concejo, provocó recurrentes luchas de la elite de la villa hasta principios de la época moderna⁸. El conflicto se asemejó entonces a otros que se extendieron por distintas ciudades de Europa (entre ellos el compostelano). Pero ahora interesa lo que implicó como cuestionamiento a la Iglesia.

Al respecto debe rechazarse el concepto con el cual historiadores de otros momentos consideraron este tipo de movimientos: no se trató de una tendencia anti-religiosa que habría culminado con el Iluminismo del siglo XVIII, sino que, por el contrario, se relacionó con los inicios de la religiosidad moderna, que fue, además, característica de los artesanos⁹. Esto significó que Dios ya no era una realidad externa al hombre, como lo era el dios de la naturaleza que subordinaba a sus caprichos al campesino, sino que viviría en el interior del hombre. Por ello Jacques Le Goff acierta

³ Se hace hincapié en que hubo disparidades cualitativas para marcar que el problema no consistió en el grado de aculturación o en la mayor o menor eficacia que una minoría tuvo para mantener su identidad. Esta cuestión cuantitativa es la que está plantea M. D. MEYERSON, "Introduction", en M. D. Meyerson y E. D. English (ed.), *Christians, Muslims and Jews in medieval and early modern Spain. Interacton and cultutal change*, Londres, 2005, pp. IX-XXI, ver, p. XVII.

⁴ J. PUYOL Y ALONSO, "Crónicas Anónimas de Sahagún", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol. 76, 1920, pp. 7-26; 111-126; 242-257; 339-356; 395-419; 512-519; Vol. 77, pp. 51-59; 161; Segunda Crónica, pp. 162-192. La documentación complementaria del dominio del monasterio de Sahagún es la siguiente: J. M. MINGUEZ FERNÁNDEZ, Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (siglos IX-X), Vol. I, León 1976; M. HERRERO DE LA FUENTE, Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230), Vol.II (1074-1109), Colección de Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, León 1988; J.A. FERNÁNDEZ FLOREZ, Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230), Vol. IV (1110-1199), Colección de Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, León 1991; J.A. FERNÁNDEZ FLOREZ, Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230), vol. V, (1200-1300), Colección de Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, León 1994. En adelante esta Colección diplomática se abreviará Sahagún.

⁵ J-P. MIGNE, "Historia Compostellana", *Patrologia Latina*, Vol. 170, París, 1854, col. 889-1235.

⁶ J. LE GOFF, R. CHARTIER Y J. REVEL (dir.), *La Nouvelle Histoire*, París, 1978, allí, Marx, Weber, Gramsci y Pirenne tenían su reconocimiento. Fue letra muerta para los que vinieron después.

⁷ Esta caracterización de los burgueses de Sahagún del siglo XII era compartida por los de otros lugares. El tema lo traté en, C. ASTARITA, "Una obra para el medievalismo actual", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Vol. 5, 2009,

⁸ Hay que descartar el móvil de control del mercado que otros historiadores le atribuyeron a los burgueses, asunto que no se comprueba en la documentación. Por el contrario, el concejo con una determinada autonomía fue una demanda constante.

⁹ El problema lo consideré en C. ASTARITA, "Anticlericalismo y herejía: el problema conceptual", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, UBA, Vol. 6, 2010

cuando dice que las revueltas contra la Iglesia *ont presque toujours pris une allure en quelque sorte hyperreligieuse*, y que en general se tradujeron en herejías¹⁰.

Este hecho, que remite a que toda objeción adquiriría un tinte de disidencia religiosa, lleva a extender el concepto de herejía más allá de las fronteras de un diccionario monopolizado por la Iglesia. Como expresó Antonio Gramsci de una manera muy adecuada para el tema que estudiamos, *in un certo senso può chiamarsi eretica quella civiltà comunale del Duecento*¹¹. Esto significa que el concepto se amplía para nosotros, los observadores modernos, con la amplitud de la reprobación a una Iglesia que no dejaba resquicio sin inmiscuirse. Sus pretensiones de dominio total eran contestadas desde la vereda de enfrente con una crítica en la cual el dogma era un asunto menor o ignorado, y por ello herejía era, hasta cierto punto, toda acción que contradecía a la Iglesia en cada plano en la que ésta desplegaba sus brazos. Es de señalar que Gramsci, que consideraba que la comuna italiana medieval era en sí misma una herejía porque tendencialmente debía entrar en lucha con el papado, se distanciaba del historiador que apelaba a una concepción meramente doctrinaria del fenómeno¹². Es una observación atinada: la autoridad suprema de la Iglesia asimiló todo ataque a sus posiciones a la disidencia religiosa, al transformar, en el siglo XI, el concepto de primacía de Roma en verdad dogmática, con lo cual el acatamiento al Papa devino una cuestión de fe y desobedecerlo en idolatría y herejía¹³.

Por todo esto, si se comparan las insubordinaciones españolas con otros movimientos definidos como heréticos (por ejemplo con el de Arnaldo de Brescia y los romanos contra el Papa), surge con meridiana claridad que las primeras se inscribieron en un ciclo más amplio de situaciones disidentes de alcance europeo¹⁴. Esta circunstancia, que historiadores españoles de hoy no admiten, fue advertida con perspicacia por destacados padres del medievalismo argentino, y en especial por José Luis Romero, que tejió su descripción del fenómeno social alrededor de la imbricación de dos planos, el de la auto organización de los burgueses y el del enfrentamiento contra la Iglesia¹⁵. La indicación metodológica que dejó su obra es en este caso imprescindible: debe atenderse a la evolución del fenómeno político, que fue a su vez una derivación del ascenso burgués y de las negativas eclesiásticas, sin dejar de considerar las percepciones que los actores adquirirían del proceso en desarrollo con las respuestas que derivaban ante el cuadro de situación. Aquí, más que presupuestos teóricos, vale la observación de las varias facetas del devenir, y en esa praxis científica vive la herencia de un gran historiador.

Teniendo en cuenta este criterio, podemos comprender las sanciones que aplicaron el abad de Sahagún y el obispo compostelano Gelmírez, el entredicho y la excomunión¹⁶, lo cual confirma que esos movimientos tuvieron una connotación herética, aun cuando no fueron denominados como herejías. Pero esa exclusión de la comunidad cristiana, que idealmente se correspondía con la otredad absoluta, no sería definitiva ni tampoco estaría libre de matices que revelan una situación compleja. Esa

¹⁰ J. LE GOFF, « Métier et professions d'après les manuels de confesseurs du Moyen Age », en J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, 1977, p.165.

¹¹ A. GRAMSCI, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, 1955, p. 36.

¹² A. GRAMSCI, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, pp. 37-38: "Che l'età comunale sia tutto un fermento di eresie non pare accettabile all'Arezio che per eresia intende solo l'averroismo e l'epicureismo. Ma il Comune era una eresia esso stesso perché tendenzialmente doveva entrare in lotta col papato e rendersene indipendente".

¹³ U.R. BLUMENTHAL, "The Papacy, 1024-1122", en D. Luscombe y J. Riley Smith (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, Vol. IV, II, c. 1024-c. 1198, Cambridge, 2004, pp. 8-37, es el criterio expuesto por Pedro Damiano, "haereticus esse constat, qui Romanae ecclesiae non concordat" (citado en, ídem, pp. 15-16) y que está contenido también en el *Dictatus Papae de Gregorio VII* (sentencia 26)

¹⁴ A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma, 1954; G.W. GREENAWAY, *Arnold of Brescia*, Cambridge, 1931.

¹⁵ Entre historiadores españoles puede citarse a, F. J. FERNÁNDEZ CONDE, "Movimientos de pobreza evangélica e iglesia oficial: conflictividad interreligiosa", en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, XIV Semana de Estudios Medievales de Nájera, 2003, Logroño, 2004, pp. 285-334; el criterio de que no hubo disidencia religiosa porque no se cuestionó el dogma se extiende a otros periodos; ver, M. DIAGO HERNANDO, "El factor religioso en el conflicto de las comunidades de Castilla, 1520-1521. El papel del clero", *Hispania Sacra*, Vol. LIX, No. 119, 2007, pp. 85-140. A Sánchez Albornos no le pasó desapercibida la conexión entre el anticlericalismo español y la situación general europea que surgía de la reforma de la iglesia. Este matiz debe notarse en su obra, ya que mantuvo siempre un concepto extraordinariamente particularista del pasado ibérico. Ver al respecto C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, 1971, t. 1, p. 359: "... aunque en forma atenuada, los cristianos españoles padecieron también la epidemia del anticlericalismo que azotó a la cristiandad occidental (...) Y por ello fueron asimismo inundados por la marea de la pugna entre el poder civil y el poder eclesiástico, que había desbordado también sobre los pueblos de más allá del Pirineo". Obviamente José Luis Romero no tenía dudas sobre el particular. En su obra más importante, J.L. ROMERO, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires, 1967, *passim*, alude una y otra vez a las revoluciones del norte español, que observa a través de los cronistas de Sahagún y de Santiago de Compostela, y las incorpora en su análisis al concierto de protestas generales europeas.

¹⁶ *Crónicas de Sahagún*, capítulos 56 a 59.

conducta combinada a la hora de la rendición burguesa se comprende por el hecho de que el señor, aun cuando no concediera la libertad institucional, necesitaba del apoyo de esa subversiva fracción de sus vasallos, y es por ello que en repetidas ocasiones condonó penas, aunque en otras oportunidades reprimió. A veces ese papel de juez último fue realizado por la monarquía, como se observa en Sahagún. Allí, cuando la primera gran insurrección estuvo controlada (a fines de 1116), la reina llamó a los "más ricos e principales" de los burgueses y los liberó de culpa, declarando que habían cometido excesos por incitación de otros, los de condición vil¹⁷. Ese estrato superior era así separado de juglares, truhanes, curtidores y zapateros, que, explicó Urraca, "a mí me tomaron el reino e a vos [el abad] negaron la debida reverencia"¹⁸. Esos irredentos fueron expulsados para que los otros, aclaró, pudieran vivir en paz con ella¹⁹.

Como en Sahagún, cuando el estallido compostelano fue derrotado, el estrato superior de la villa también eludió las sanciones. La respuesta de los vencedores obedeció a una postura meditada que formó parte de un acuerdo. Canónigos y ciudadanos lograron transmitir al obispo una necesaria moderación, y éste atemperó la exaltación de la reina que, enceguecida por la cólera, no alcanzaba a ver que debía preservarse un soporte social del señorío. Esa sugerencia ilustra sobre una conducta elegida por un colectivo de poder. En el tratado de rendición se estipuló que debía disolverse la hermandad (*germanitatem*), y el documento (*chirographum*) de esta asociación debía ser entregado al obispo para que, en un acto de afirmación de sus facultades, lo destruyera²⁰. Nuevamente ha de retenerse la aspiración a la auto organización del segmento superior del burgo que debía reponer daños y jurar a sus señores, la reina y el obispo, *fidelitatem et obsequium*²¹.

Lo que se describió permite constatar que si bien el poder en un momento expulsó a los rebeldes de la comunidad cristiana arrojándolos a la otredad absoluta, no completó ese camino de exclusión y terminó retrocediendo hacia un procedimiento más rebuscado de dispensas y castigos sectoriales. Esto es significativo, ya que el relato de las crónicas muestra que hubo una masiva y violenta lucha contra la Iglesia en cada villa. Esta conducta moderada de las autoridades se explica por una lógica que expresó la reina con serena elocuencia, cuando dijo que debía convivir con la elite de la villa de Sahagún porque la necesitaba. En este caso, manifestaba la necesidad de armar el sistema de poder, y se superpuso así al abad que al parecer no admitía totalmente esa moderación represiva. La divergencia expresa que esa fina maniobra que solucionaba transitoriamente el conflicto se lograba domesticando la exaltación. Por el contrario, en la rendición de la insurgencia compostelana, la justificada irritación por lo que había sufrido le negó a Urraca esa sabiduría florentina, pero entró en razones por la persuasiva lógica del obispo²². Nació ésta de una necesidad que expuso Gelmírez en 1124, cuando convocaba a los miembros del estrato superior de la villa (*optimatibus*) y del clero para persuadirlos, es decir, para ganar sus voluntades²³. Comenzó diciendo que había tenido aciertos y errores en la administración de la justicia, reconocimiento seguido por una declaración sobre el deseo de enmendarse con la ayuda de Dios y corregir equivocaciones²⁴. Esa revelación en quien había mostrado una solidez anímica sin flaquezas no es atribuible a un repentino quiebre emocional. Su habilidad para deslizarse entre altas esferas del reino y para resistir a la indómita nobleza gallega, sitúan a este discurso en el plano de un gobernante tratando de captar adeptos. Pretendía integrar a esa elite a su esfera de influencias, haciéndola participar de sus proyectos políticos en la difícil apuesta que le planteaban los aristócratas locales, la monarquía, y otros dignatarios de la Iglesia. Su discurso sobre esto es luminoso. Les decía a los burgueses que él por sí solo, sin su auxilio, no podía desenvolverse en el gobierno, y por lo tanto les rogaba encarecidamente (*obnixius deprecor*) que lo ayudasen²⁵. Expresaba así una noción de consenso que no debe

¹⁷ *Crónicas de Sahagún*, capítulo 72.

¹⁸ *Crónicas de Sahagún*, capítulo 72.

¹⁹ *Crónicas de Sahagún*, capítulo 72, cuando los expulsan no demuestran tener riquezas; uno de ellos dijo que llevaba consigo sólo dos dineros. Se expulsaba a los más revolucionarios para que, decía la reina, "dexenme bibir con vosotros [los burgueses] e a vosotros conmigo"

²⁰ *Historia Compostelana*, col. 1029.

²¹ *Historia Compostelana*, col. 1029.

²² No es un asunto que pueda verse ahora, pero la reacción de la reina en esta oportunidad, su contraste con la manera de actuar que tuvo en Sahagún, y las explicaciones moderadas que se pronuncian para contener la exaltación, son alternativas que se vuelven a constatar en distintos momentos de los conflictos. Se manifestaba así la contradicción entre la situación emocional y el razonamiento.

²³ *Historia Compostelana*, col. 1123: "... optimatibus cleri, atque poñuli illius civitatis in unum convocatis hujusmodi orationem in eorum praesentia habuit..."

²⁴ *Historia Compostelana*, col. 1123: "... in vestra ómnium praesentia culpabilem ese nonfiteor. Nunc vero vellem, per Dei misericordiam, vitam et mores meos in melius corrigere et emendare, et justitiam integram atque inviolatan observare, et manutenerere".

²⁵ *Historia Compostelana*, col. 1123: "Sed quia hoc per me solum sine vestro auxilio facere non possum, vestri ómnium, tam clerici quam populi".

confundirse con su forma moderna, ya que en la sociedad medieval las divisiones estamentales inhibían que el concepto englobara al conjunto social: como muestra lo que se acaba de citar, el límite inferior de esta categoría estaba marcado por el estrato superior de la comunidad.

Pero en esto nada fue terminante, como se ve en la continuidad del conflicto de Sahagún. En efecto, la declaración de Urraca no clausuró un antagonismo que la solución meramente provisoria tornó irremediable. Las expresiones de convivencia no bastaban desde el momento en que la fuente principal de la lucha estaba en el concejo que la autoridad prohibía, y por esto los burgueses prolongaron el desafío permutando la fase insurreccional por resistencias cotidianas que, en el largo plazo, volverían a transformarse en periódicas asonadas. Esa discordia inquebrantable, en buena medida plasmada en la demanda de otro fuero, debió ser difícil de soportar, y Alfonso VII, respondiendo al requerimiento de los señores (expresión a su vez del apremio popular), otorgó un nuevo ordenamiento legal en 1152 con el objetivo de conciliar entre las partes²⁶. Si en el primer fuero de 1085 no había otra autoridad más que la señorial, en 1152 se establecían dos merinos, uno franco y otro castellano, vecinos de la villa y vasallos del abad²⁷. Eran nombrados por éste y por el concejo (*intrent per manum abbatis et auctoritate concilii*), y junto al sayón reprimían a deudores y delincuentes. Se instituía pues una instancia de base, formada por el concejo y sus agentes, que actuaba en y para el señorío. A pesar de esto, aquí no acabaron los problemas institucionales porque los abades interfirieron sobre el concejo, y se reinició el conflicto (una vez más, se prescinde de considerar otras causas de enfrentamientos como la lucha por el uso de tierras).

No se plantea esto para desarrollar la cuestión sino para evidenciar que la respuesta del poder podía variar hacia una represión intransigente. Fue así como Alfonso X apoyó al señor de la villa otorgando un nuevo fuero en 1255 y reprimiendo a los líderes que se habían sublevado: Ruy Fernández, antiguo burgués, y dos procuradores del concejo, Fernán Pérez y Nicolás Bartolomé, sus parientes, fueron ahorcados con once de sus cómplices²⁸. Había que aplicar cirugía mayor para descabezar un movimiento constituido por un núcleo muy extenso con peligrosas ramificaciones, y algunos rebeldes fueron presos, otros huyeron, lo cual debió inhabilitarlos para la contienda política en la villa, a otros se los desterró por un tiempo, y a otros se los despojó de la tercera parte de sus bienes. El consenso comenzaba a alternar aquí con la coerción anticipando nuestro presente.

Vemos entonces una situación anti eclesiástica con causas específicas en las que se unía una nueva religiosidad con necesidades sociopolíticas, combinatoria que otorgaba identidad al grupo dirigente de la villa, por una parte, y por otra parte una respuesta del poder que no era automática. La sanción ante cada revuelta era pensada de acuerdo a necesidades de gobierno y coyunturas. Se interponían razonamientos estratégicos y se evaluaban posibilidades, aunque en el fundamento había una actitud inmutable de atraer a la elite de la villa hacia la esfera de influencias del señor, y en virtud de ello se podía prescindir de la sanción o aplicar perdones. Por consiguiente, la identidad disidente de los burgueses no fue definitiva. La adoptaron como un recurso de lucha para alcanzar sus objetivos, que por otro lado nunca incluyeron separarse del sistema ya que sólo pretendieron pasar al realengo donde las posibilidades de organizarse más libremente eran superiores, y una vez obtenidos sus propósitos, se replegaron a una posición no sólo moderada sino también de aceptación plena de lo dado. Debe recordarse que en ellos estuvo el germen de un patriciado que se integraría a los cuadros tradicionales de la sociedad, aunque no puede desconocerse que en esos conflictos la burguesía adquiría un entrenamiento novedoso y revolucionario en la esfera de la sociedad civil. Todo el accionar del poder (Iglesia, señores y monarquía) se correspondió con estas cualidades del movimiento.

Mozárabes

Estas luchas se conectaron también con la intención ortodoxa de eliminar el culto mozárabe, es decir, el rito visigodo que practicaron los cristianos que habían permanecido en al-Andalus, y que trasladaron al norte cristiano con su emigración o que lo mantuvieron en los lugares “reconquistados”, como fue el caso de Toledo²⁹. El

²⁶ *Sahagún*, doc. 1314, año 1152, dice el rey en su introducción del fuero que, “... uidens inter dominum Dominicum, monasterii Sancti Facundi abbatem, et eiusdem uille burgenses maximam discordiam exagitari, pro carta de foros quam eidem abbati suisque monachis requirebant, ut pacem, ut pacem inter eos facerem ad Sanctum Facundi”.

²⁷ *Sahagún*, doc. 1314, año 1152, “Maiorini Sancti Facundi sint duo: unus, castellanus, et alter francus; et sint uicini de uilla et uasalli abbatis, et habeant domos in Sancto Facundo...”.

²⁸ *Crónicas de Sahagún, Segunda Crónica, capítulo 7*.

²⁹ Ésta es la interpretación que sobre estos movimientos brinda H. SALVADOR MARTÍNEZ, *La rebelión de los burgos: crisis de Estado y coyuntura social*, Madrid, 1992. Debe coincidir con la crítica de T. F.

pontífice, embarcado en una política centralista y de uniformidad actuó contra esos focos de discrepancia, y tanto el obispado de Santiago de Compostela como el monasterio de Sahagún, regido por los cluniacenses, fueron dos focos esenciales de la acción de Roma.

Pero ese brazo del pontífice en la Península Ibérica encontró una resistencia obstinada, y el área de Sahagún estuvo marcado por el rechazo a ese asalto socio cultural. El asunto era grave por ser éste un lugar emblemático para la colaboración entre Corona y conquistadores religiosos, en buena parte por el peso de la tradición: allí los cristianos emigrados de al-Andalus habían sido decisivos para el desarrollo del monasterio que fue ocupado por monjes mozárabes en el año 872. Consciente de estas dificultades, y comprometido con una oposición tajante hacia los que sostenían el rito local, Gregorio VII nombró abad a Bernardo de Sédillac, luego de que el anterior hubiera cedido ante la resistencia de los monjes locales. Pero éstos renovaron su oposición, y cuando Bernardo llegó huyeron "por diversos lugares"³⁰. Se conectaron con el movimiento del burgo de Sahagún en el que intervinieron de manera protagónica, en tanto críticos intransigentes de la Iglesia, y combinaron la acción con discursos que creaban una atmósfera turbulenta ("...façiendo injurias por palabras e denuestos")³¹.

El cotejo con el Languedoc y la Iglesia cátara nos muestra que la geografía de los cismáticos al sur del Loira se extendía por España. La ley toledana, respetada allí antes de que Alfonso VI favoreciera a los cluniacenses, no constituía sólo un problema de liturgia, lo que era de por sí grave³². Se trataba de una Iglesia local que había dado muestras de su independencia respecto a Roma³³. Era, en consecuencia, un peligro para el sistema controlado por el Pontífice, que no podía tolerar la más mínima muestra de emancipación, porque el orden de la Iglesia, lo que constituía su lógica institucional, era a la vez ecuménico y jerarquizado, y el mantenimiento de facto de una independencia regional, significaba desafiar esa máxima.

Pero la cuestión tenía otras aristas, porque un rasgo sobre el que hablan distintos testimonios consiste en una resistencia constante, lo que nos indica que había algo más que una disputa eclesiástica. En efecto, en ella se mezclaban sectores del pueblo.

Al respecto, no es difícil de imaginar que los monjes de Sahagún, que ante la llegada de Bernardo el reformador se dispersaron para continuar con el rito tradicional en oratorios aldeanos, constituyeran un grupo de descontentos cuya protesta debió ser escuchada en muchos villorrios donde encontrarían amparo. Se manifestaba así una resistencia continua con alcance regional, y acerca de esto pueden alegarse otras pruebas³⁴. Esto lleva a preguntarnos sobre qué eran los mozárabes.

Ante todo debe considerarse que la adopción por el grupo de la lengua de los conquistadores árabes y su persistencia en la fe cristiana, presupone una pertenencia social: se trataría, sino en su totalidad, sí en una gran proporción, de un segmento superior de las poblaciones, hecho que se deduce, en primer término, de que en al-Andalus había existido una cristianización limitada de la población indígena³⁵. Esto

RUIZ, "Review", *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, 1994, Vol. 69, N° 3, pp. 837-839, sobre que aplica un anacrónico nacionalismo en su argumento. Asimismo es discutible la reducción que realiza Salvador Martínez de todo el problema a la cuestión mozárabe. Teniendo en cuenta estas observaciones, no debe dejarse de lado el hecho de que ha puesto en evidencia un problema que había ignorado otros estudiosos de estas protestas.

³⁰ *Crónicas de Sahagún, capítulo 4.*

³¹ *Crónicas de Sahagún, capítulo 27.*

³² R.L. STOCKING, "Martianus, Aventius and Isidore: provincial councils in seventh-century Spain", *Early Medieval Europe*, Nro.6, 1997, pp.180-181, ya en el Concilio IV de Toledo se constata que para los obispos las variaciones en el ritual podían provocar acusaciones de herejía; las fórmulas eran de importancia crucial, y los clérigos podían ser excomulgados por decir "gloria al padre" en lugar de "gloria y honor al padre".

³³ En la *Historia Compostelana*, col. 1032, se afirma que ningún obispo español daba en tiempos anteriores a Alfonso VI servicio ni obediencia a la iglesia romana: "Nullus equidem Hispanorum episcopus sanctae Romanae Ecclesiae matri nostre servitii aut obedientiae quidquam tunc reddebat".

³⁴ E. FLÓREZ, "Dissertación histórico cronológica de la missa antigua de España", en, *España Sagrada*, Madrid, 1754, Vol. 3, pp. 305-306; en pp. 305-306, cita de la carta: "De romano autem officio, quod tua iussione accepimus sciatis nostram terram admodum desolatam esse: unde vestram deprecor Paternitatem, quatenus faciatis, ut Dominus Papa nobis suum mittat Cardinalem, videlicet Dominum Giraldum, ut ea quae sunt emendanda emendet, et ea quae sunt corrigenda corrigat" (n. de p. 306). Hacia 1078 se avanzaba en la introducción del Oficio romano, como atestigua el Cronicón de Burgos: "Era MCXVI. Intravit Lex Romana in Hispania" (idem, 312). E. FLÓREZ, "Cronicón de Cardeña", *España Sagrada*, Vol. 23, Madrid, 1767, p. 372: "Era MCLXXXII vino el Emperador D. Alfonso en el Monesterio de Sant Peydro de Cardeña é echó dende al Abat D. Martin é quantos Monges eran con él en el Monesterio é diol al Abat de Sant Peydro de Cruniego; e vinieron y Monges del Abat de Cruniego al Monesterio, e moraron y tres años é medio; e ellos, veyendo que non podían y fincar, tomaron el oro é la plata é los tesoros de la eglesia é fueronse; e complidos los tres años e medio, el dicho Abat D. Martin tornóse á su Monesterio por mandamiento del Papa, ...".

³⁵ R. HITCHCOCK, *Mozarabs in medieval and early modern Spain. Identities and influences*, Exeter, 2008, p. XIV.

significa que grupos de la elite cristiana, ante la conquista árabe islámica, adoptaron con plena conciencia preservarse en su fe y en su culto tradicional. Al respecto dice Cyrille Aillet que en los mozárabes existió una estrategia del nombre que respondía a presiones sociales de asimilación de la identidad y a dinámicas de asimilación de modelos valorados. El uso de una antroponimia híbrida entre los cristianos y algunos conversos en al-Andalus no refleja entonces un fenómeno de desorientación social, de aculturación como recepción pasiva, sino una construcción de la identidad polarizada por una doble referencia a la cultura árabe y a un repertorio semántico no árabe. María Paz Estévez también toma distancia de las interpretaciones que adjudican un rol muy pasivo a los mozárabes que habrían sido arabizados como si se avanzara sobre una tabla rasa, es decir, sin ninguna resistencia, y propone el término de transculturación, extraído de los estudios postcoloniales, que aleja la idea de síntesis cultural e integración y deja lugar para el examen de la diversidad³⁶.

En este caso debemos adoptar entonces una perspectiva metodológica cercana al concepto de afinidad electiva de Weber³⁷. Este concepto de afinidad electiva es empleado por Weber para la relación entre la ética protestante y el espíritu capitalista que se desarrollaría en Holanda, Inglaterra y EEUU entre los siglos XVII y XIX. La cuestión gira en torno a las relaciones que se establecen entre una ideología o una religión y los intereses de una clase o de un estamento. En verdad, pareciera que esto no puede resolverse en el régimen de Weber más que como elección libre del sujeto, y efectivamente así es cuando concede explicarnos la forma concreta en que esa unión se realizó. Pero Weber introduce un matiz de practicidad, porque si bien el secreto de la afinidad electiva estaría en la elección racional, diferencia entre un racionalismo más teórico (*mehr theoretischen*), que sería el de los intelectuales (en el sentido de los que, provistos de una cultura erudita reflexionan sistemáticamente sobre la cuestión), y otro más práctico (*mehr praktischen Rationalismus*), propio de los comerciantes y artesanos manufactureros (*Kaufleute, Handwerker*). Este último concepto es importante, porque pareciera que se aproxima (tímidamente) al criterio de reflexividad baja dado en un diferente contexto doctrinal de determinismo social. Pero con prescindencia del matiz, el sentido más profundo que otorga a la cuestión, y que lo explica sin dilaciones en su ensayo sobre la ética protestante y el espíritu capitalista, está ligado a la elección con plena consciencia³⁸. En ese sentido lo recatamos aquí para su aplicación al caso de los mozárabes, en tanto coincide con el criterio de transculturación.

De todos modos, y aun teniendo en cuenta la importancia que tuvo esa parte activa del receptor cultural, deberían tenerse en cuenta las relaciones jerárquicas de dominio (árabe islámico) y subordinación (cristiana), lo que entraña una cuestión historiográfica polémica, ya que muchas veces puede concebirse una equivalencia de influencias; en otras oportunidades, sin desconocer la parte activa del oprimido, debe repararse en las relaciones de dominio, o bien, en la tendencia a la constitución de un dominio político y cultural. Lo que se quiere enfatizar es que esa sobrevivencia fuerte de muchos rasgos de la cultura sojuzgada (porque no se pueden suprimir o porque su supervivencia responde a una estrategia de sujeción) implica la jerarquía de las culturas y no sólo equivalencia, y en esa dominación está una situación básica del colonialismo. Puede notarse que el concepto de culturas en plena paridad tiene su espíritu afín en la tesis de Robert Bartlett, por la cual las periferias se incorporaban plenamente al centro a partir de la expansión del feudalismo, y con ese desconocimiento de las jerarquías espaciales deja de lado conceptos básicos de la historiografía crítica, como dependencia, intercambio y desarrollo desigual, y, lo que ahora nos interesa, opresión de una cultura por otra, destrucción de culturas y surgimiento de sectores subalternos³⁹. Estas relaciones de dominio y subordinación remiten en definitiva a una lógica dada por la totalidad en la que se insertaban los grupos, y en este contexto problemático debería comprenderse la elección de una identidad mozárabe en Al-Andalus y las transformaciones que este grupo sufrió en su traslado al área cristiana. Esto a su vez nos llevará a ver distintas formas de subordinación.

En efecto, la cuestión remite a fundamentos estructurales, ya que esa elección primaria y fundadora de la identidad se explica por el hecho de que en la sociedad

³⁶ P. ESTÉVEZ, "La (re)conquista cristiana de Toledo: un estudio sobre los nuevos patrones de ordenamiento del territorio y sus habitantes", en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, nº 17, 2011 (en prensa). Ver este concepto en, F. ORTÍZ, *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*, Madrid, 2002, aplicado para entender la parte activa de la cultura folclórica del campesinado en la recepción del cristianismo.

³⁷ M. WEBER, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en, M. Weber, *Gesammelte Aufsätze Religionssoziologie*, Vol. 1, Tübingen, 1986, pp. 17-206.

³⁸ M. WEBER, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", en M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. 1, Tübingen, 1986, p. 251

³⁹ R. BARTLETT, *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Valencia y Granada, 2003.

islámica no tuvo tanta importancia sociológica, en lo que atañe al desenvolvimiento de la interacción social cotidiana, la división en clases (ya que la divisoria socioeconómica comprendía sólo dos grandes grupos perfectamente separados: el Estado y la masa tributaria), como la división étnica, religiosa y de estatus⁴⁰. Esto, que marca una distancia con la sociedad cristiana, obedece a su vez a otra diferencia dada por la disimilitud entre el modo de producción tributario, donde la primacía radicaba en el Estado que unificaba al conjunto social bajo su dominio, y el modo de producción feudal, con parceladas soberanías políticas. En el primer caso esa propiedad estatal generalizada sobre la tierra, es decir, sobre el medio de producción fundamental, determinaba una dualidad contradictoria sobre la morfología social: si desde el punto de vista de la extracción de tributo, la explotación definía una clase social, desde el punto de vista de ausencia de propiedad privada no existieron realmente clases en *al-Andalus*, más allá de esa esclavitud tributaria del estamento superior. Esa uniformidad llevaría a que las identidades de estatus, de religión o de cultura adquirieran una profunda consistencia, y eran especialmente imprescindibles para todos los grupos que buscaban distinguirse en la uniformidad, y éste debió ser el caso de los mozárabes, en inferioridad ante la masiva aportación de inmigrantes que llegaron a la Península Ibérica con sus endogámicas estructuras de clanes⁴¹. Adoptaron entonces la cultura árabe y la religión de sus antepasados incorporando seguramente costumbres judías, como la lectura de la Biblia y el recitado de los salmos, y con esa identidad se trasladaron al norte, encontrando que allí, en un medio dividido profusamente por clases estamentales, esa auto definición cultural religiosa no sólo había perdido su prístina funcionalidad, sino que también desafiaba a la Iglesia romana. La intransigencia hacia el rito que practicaban debió ser el descubrimiento de una novedad, de algo que el grupo no había conocido en su origen, por lo menos como política dominante, ya que el multiculturalismo no derogaba el conflicto.

En estas condiciones, la ofensiva cluniacense superaba los límites de la organización interna de la Iglesia, ya que el problema remitía a sectores cristianos arabizados de condición social más o menos elevada que se habían instalado al norte del Duero. Los mozárabes resistieron la presión que se ejercía sobre ellos, y esto debió relacionarse con el hecho de que pretendían mantener su auto reconocimiento como grupo. Construían así una alteridad moderada, inscripta en el cristianismo y en los valores generales de la feudalidad, lo que permitiría a la larga su integración en el cuerpo general del catolicismo, aspiración que por definición le estaba vedada a otros sectores (musulmanes, judíos y leprosos). Teniendo en cuenta esto, la supresión de los mozárabes como grupo era parte de la construcción de la estructura de clases del feudalismo, y en alguna medida, los alcances de la acción eran más profundos que lo que entrañaba suprimir una simple disidencia religiosa. Como se ve en la fundación del mismo monasterio de Sahagún, los clérigos mozárabes no sólo se integraron al sistema, ya que no sufrieron ninguna interdicción, sino que fueron actores principales de su dinámica ascendente en el área. La forma peculiar del culto no impidió en absoluto ese protagonismo, e incluso es posible que ese mismo papel dirigente haya estimulado el signo de identidad que los caracterizaba. Sólo cuando se encontraron con otra fracción de la clase de poder vieron atacada su identidad, la que había servido para diferenciarlos en la sociedad islámica y que conservaron como un signo de su condición en el interior de la cristiandad. Cuando se producía el ataque del pontífice y sus agentes esa pervivencia del signo de estatus ya no se correspondía con la evolución general de la sociedad.

C) Antisemitismo En El Movimiento

Como ya se expresó, el movimiento del burgo de Sahagún no dejó de estremecer a la población rural. Se expresó en el contexto de rebelión generalizada, cuando, según las *Crónicas*, el labriego asaltaba dominios señoriales asesinando judíos y a otros "enemigos"⁴². No es un dato aislado. Fue una coyuntura temporal y geográficamente delimitada en la que se dio este fenómeno, que tuvo a su vez una manifestación espacialmente un poco más alejada, pero cercana en el tiempo, en la matanza de judíos por los toledanos después de la derrota cristiana de Uclés, en 1108.

⁴⁰ T. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, 1974. J. HALDON, "Bizancio y el temprano islam: un análisis comparativo de dos formaciones sociales tributarias medievales", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Vol. 35-36, 2004; C. ASTARITA, "El factor político en los modos de producción feudal y tributario. Génesis y estructura en perspectiva comparada", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Vol. 35-36, 2004, pp. 133-174.

⁴¹ P. GUICHARD, *Al-andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia. (Siglos XI-XIII)*, Valencia, 2001, p. 456, critica las cifras muy escuetas que habían sugerido historiadores tradicionales, y calcula que el número de migrantes hacia el siglo VIII ascendería a un mínimo de entre 150.000 y 200.000 guerreros.

⁴² *Crónicas de Sahagún*, capítulo 19, se relata el levantamiento agrario describiendo cómo los campesinos recorrían el territorio saqueando bienes de la nobleza y "matando los judíos que fallauan".

Como se anticipó en la introducción de este aporte, una solución inmediata a la pregunta sobre el antisemitismo está en la Iglesia y su papel en el desencadenamiento del conflicto⁴³. No es un ingrediente desestimable, pero difícilmente en él radique la causa fundamental si tenemos en cuenta que, no obstante una prédica secular de la jerarquía eclesiástica⁴⁴, e incluso con normas que obligaban a no compartir con los judíos ni siquiera una comida⁴⁵, prevaleció en la primera Edad Media una convivencia más o menos armónica.

Sin embargo, a fines del período alto medieval aparecen tensiones. Ellas se anuncian en Francia en el hecho de que podemos reconocer a los judíos de ese tiempo no sólo por referencia a su condición religiosa (*judaeus*) sino también por su condición étnica (*hebraeus*) (y lo mismo aparecía tímidamente en León en el siglo X), menciones que denuncian un empleo inicial por sectores del pueblo del concepto de semita (presupuesto del antisemitismo), uso que se daba junto a la indicación confesional⁴⁶. Era un sentir europeo general.

Esto obliga a pensar en un buen sistema interpretativo, y en mi criterio fue expuesto en un corto ensayo en la década de 1940 por Abraham Léon⁴⁷. Los medievalistas no lo mencionan. Posiblemente influyó en ese desdén o en esa ignorancia la postura marginal y políticamente incorrecta de su inspirador en relación con diversas ortodoxias (estalinista, nacionalista y liberal), o en relación a la ortodoxia académica, ya que fue un personaje doblemente marginal, en tanto era un trotskista polaco que murió en Auschwitz, y no revistió en las filas de los profesionales de la historia. Aun así, Léon propone una explicación muy penetrante, y es ésta la primera buena razón por la que conviene presentarla. La segunda, ligada íntimamente con este estudio, es que otorga una dimensión social, y no sólo religiosa, a ese enfrentamiento entre judíos y cristianos.

El punto de partida de esta pequeña gran tesis estuvo en esa dialéctica de Marx que todo lo da vuelta para asentar las problemáticas sobre una fondo materialista. De ella Léon rescató que en lugar de buscar la cuestión del judío en su religión debe buscarse la cuestión de su religión en el judío real, es decir, en su rol económico y social en la historia. Teniendo en cuenta esta premisa, subvierte el relato idealista sobre que sólo con la persecución de la Iglesia, desde el siglo XI en adelante, los judíos se dedicaron al comercio y la usura. Por el contrario, ya en Palestina se habrían especializado en el comercio entre los grandes centros de civilización ubicados en los valles del Éufrates y del Nilo, y esa particularidad continuó en la diáspora después de la destrucción del templo. Se constituyó así un pueblo comerciante, una condición habitual en economías agrarias de subsistencia, donde los mercaderes dedicados a los circuitos extensos eran extranjeros.

No fue entonces la religiosidad la que explica a los judíos como grupo social distinto, sino que fue la preservación de los judíos como grupo social distinto lo que explica su adhesión religiosa. En la medida en que constituyeron un conjunto con específicas funciones económicas, deben ser caracterizados como un "pueblo clase", y justamente porque se preservaron como clase retuvieron rasgos religiosos, étnicos y

⁴³ R. MOORE, *La formación de una sociedad represora*; D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*.

⁴⁴ Tres ponencias en: "Presentación de Investigaciones, Instituto de Historia Antigua y Medieval "José Luis Romero", Buenos Aires, 2008

<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/invest2008.htm>, dieron informaciones significativas sobre esto: 1) L. PEGOLO, "Los poemas apoloéticos de Prudencio en el marco de la lucha contra las heterodoxias", Prudencio (348-c.410) consideraba a la religión judía una superstición y justificaba el castigo divino sufrido por el pueblo judío; 2) R. LAHAM COHEN "Las actividades económicas de los judíos en el *Registrum epistolarum* de Gregorio Magno", habría que reconstruir la imagen de Gregorio Magno (590-604) de que fue tolerante con los judíos, ya que en el plano político los protegió pero los atacó en homilías y escritos; 3) E. NOCE, "*Iudaei, gentiles y haeretici* en el discurso de Cromacio de Aquileia. Algunas observaciones en torno a su significado", este obispo muerto entre 406-407, ubicaba a los judíos en el polo negativo del binomio de identidad fieles e infieles, cuestión de significativa importancia cuando los judíos no constituían un grupo aislado en la antigüedad tardía. También E. CANTERA MONTENEGRO, "La imagen del judío en la España medieval", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, N° 11, 1998, p. 14: Muy posiblemente el *Adversus Iudaeos* de Tertuliano (200-201 d.C.) sea el primer tratado de afirmación cristiana en polémica antijudía. En España, la legislación antijudía de Sisebuta (612-621) constituye el primer paso de la discriminación. A. BAT-SHEVA, "Isidore of Seville: his attitude towards Judaism and his impact on early medieval canon law", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. LXXX, Nro. 3-4, 1990, pp. 207-220, San Isidoro, que a su vez incidió en el IV Concilio toledano de 633 y en tratadistas medievales.

⁴⁵ Concilio de Elvira, en Iliberris o Illiberris, cerca de Granada, principios del siglo IV, fue el primer concilio de España del que se conservan actas. Ver, M. LAFUENTE ALCÁNTARA, "Concilium Ilibiritanum", en, idem, *Historia de Granada, comprendiendo la de las cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga desde remotos tiempos hasta nuestros días*, T. 1, Apéndices, París, 1852, p. 428, título L: "Si vero quis clericus vel fidelis cum Judaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstinere ut debeat emendari".

⁴⁶ J. CHÉLINI, *L'aube du Moyen Age. Naissance de la chrétienté occidentale*, París, 1997.

⁴⁷ A. LÉON, *La conception matérialiste de la question juive*, París, 1980

lingüísticos, caracterización en la que confluyen otras interpretaciones análogas a la de León de raíz marxista y también alguna elaboración de Max Weber o Georg Simmel⁴⁸.

Por otra parte, pueblos con funciones comerciales que conectaban y aislaban grandes áreas de economía agraria distantes entre sí no fueron inusuales. Karl Polanyi ha indicado esa división del trabajo y de las funciones, y enriqueció las pautas con las que podemos aprehender su conexión con esa subjetividad que desprecia al pueblo comerciante.

Polanyi postuló un “marcado contraste” entre las relaciones internas que mantenía un pueblo que se regía por los principios de reciprocidad y redistribución, por una parte, y las relaciones externas marcadas por la hostilidad, la depredación y la esclavitud, por la otra⁴⁹. Los mecanismos de circulación de bienes, entre los que se ubica la redistribución, vigorizarían los lazos comunales internos, y con ellos aparecen mecanismos psicológicos de identificación con el poder o nociones de igualdad de derechos de estatus y posición.

El esquema puede adoptarse *cum grano salis*, porque no se puede pasar por alto su idealizado principio de cohesión al desconocer que el mismo régimen del don generaba tensiones y conflictos. Pero aun así, subraya positivamente mecanismos de integración, entre ellos algunos ligados al sustento, como el tabú que prohibía en las sociedades arcaicas las transacciones comerciales con respecto a la comida, en tanto sería una conducta contraria a la “suprema directriz de la supervivencia”. Ya sea por ese rasgo que pudo haber perdurado en sociedades de clase, ya sea por una oposición entre valor de cambio y valor de uso que tomaba una dimensión espacial y socialmente nítida, lo cierto es que ha sido una constante el desprecio a los mercaderes. De acuerdo a la taxonomía de Polanyi, los judíos de la alta Edad Media europea podrían ubicarse en un no muy preciso casillero oscilante entre el extraño de una comunidad totalmente distinta, y el meteco que gozaba de un defectuoso estatus de residente extranjero siendo libre de satisfacer sus deseos de ganancia como algo propio de su baja condición⁵⁰. También se ha indicado que los árabes han tenido la misma especialización comercial actuando como intermediarios durante los siglos IX y X entre grandes las grandes formaciones agrarias de Europa, África y Asia, tráfico monopólico que les permitió obtener sustanciosos excedentes⁵¹.

De los datos contenidos en la tesis de León ha rechazado Maxime Rodinson la primitiva especialización comercial de los judíos, si bien sus argumentos, basados en testimonios sobre la diversidad de actividades no convencen; otros investigadores, por el contrario, estiman pertinente la caracterización de León que, por lo menos, no puede rebatirse con el enunciado de profesiones y oficios diversos, los cuales debieron efectivamente existir sin negar una especialización general económica⁵². Pero más allá de esa cuestión, que realmente no nos compete, la matriz de la explicación es plenamente rescatable para nuestro tema: la causa primaria del antisemitismo medieval

⁴⁸ E. TRAVERSO, *Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate*, La Plata, 2003, p. 117, dice Bauer que los judíos habían vivido en los intersticios de la sociedad medieval como representantes de la economía monetaria en el seno de una economía natural, formando una nación, fundada no sólo en la cultura común sino también en la comunidad de sangre; para Karl Kautski (idem pp. 124 y s.) formaban una casta con especialización comercial. Otros análisis que integró León fueron de Otto Heller, que habló del conjunto de factores históricos sociales que llevaron a un grupo étnico a transformarse en una casta, y Max Weber, que definió a los judíos como una casta o un pueblo paria (idem, p. 266). Por su parte Simmel (idem, p.274), por su parte, consideraba al judío como prototipo del extranjero, y decía que en las sociedades económicamente atrasadas, la figura del extranjero coincidía con la del comerciante.

⁴⁹ K. POLANYI, *El sustento del hombre*, Barcelona, 1994, pp. 135-136.

⁵⁰ K. POLANYI, *El sustento del hombre*, pp. 165 y s., p.246, Aristóteles pidió que todos los artesanos y comerciantes fueran privados de la ciudadanía.

⁵¹ S. AMIN, *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, Barcelona 1976. Esta tesis fue aceptada por los medievalistas que estudian *al-Andalus* o incursionaron en la historia comparativa entre la formación social cristiana feudal y la tributaria mercantil árabe. Ver al respecto, Pastor de Togneri, Reyna, *Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona, 1975. En esencia, esta resolución explicativa del urbanismo árabe sostiene el encuadre histórico problemático del pueblo clase aplicado a la historia judía. Por otra parte, avaló el esquema comercial de Amin, el conocido arabista F. MAILLO SALGADO, “De la formación social tributaria ¿y andalusí?”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna, Buenos Aires, Vol.35-36, 2003, pp.175-184*.

⁵² M. RODINSON, “Preface”, en, A. León, *La conception matérialiste de la question juive*, París, 1980: “Les juifs de l’Antiquité, même dans la Diaspora, n’étaient pas particulièrement voués au commerce. Léon a été égaré sur ce point par des historiens utilisant une documentation insuffisante à l’époque et influencés par cette tendance à la transposition des conditions modernes à laquelle je viens de faire allusion. En Égypte, sous l’Empire romain, ils étaient, écrit un bon connaisseur de l’histoire des juifs égyptiens, « mendiants, sorciers, colporteurs, artisans et marchands de toute sorte, antiquaires, usuriers, banquiers, fermiers, métayers, ouvriers et marins, Bref il n’était pas de métiers d’où ils pussent espérer tirer un gagne-pain qu’ils n’aient exercé. » [...] Flavius Josèphe pouvait écrire à la fin du 1er siècle : « Nous n’habitons pas un pays maritime, nous ne nous plaçons pas au commerce... et, comme nous habitons un pays fertile, nous le cultivons avec ardeur. ». Por el contrario, la explicación de León fue adoptada de manera convincente por e. DUNAYEVICH, *Los judíos en la trama de los imperios antiguos, II & I milenio a.C.*, Buenos Aires, 2005. Ver también E. TRAVERSO, *Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate*, La Plata, 2003, pp. 265 y ss.

no radicaría sólo en el cristianismo, ya que el mercader, que aparece en su función más pura como portador de capital, genera antagonismo en toda sociedad basada en la producción de valores de uso. Esa exterioridad es paralela a la que Marx planteó sobre el comerciante de sociedades precapitalistas viviendo en los poros de la sociedad⁵³.

Su análisis es pertinente, en tanto esa inconexión de los judíos con el mundo en el que vivían, su oposición incluso a ese entorno, sería la expresión sociocultural de la independencia del capital comercial del que eran portadores como pueblo clase, lo cual, como expresó Marx, era a su vez sinónimo de la no sumisión de la producción por el capital⁵⁴. Según esta tesis, en estas condiciones, los productores y los comerciantes aparecían completamente separados. Esto fundamenta que los pueblos comerciantes de la Antigüedad existieran como los dioses de Epicuro en los intersticios del mundo, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca (*wie die Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft*), lo que se inscribe en ciudades y pueblos comerciantes (*Handelsstädte und Handelsvölker*) separados de los productores a los que conectaban entre sí. Esto responde a una característica central para el tema que tratamos: dado que el capital no dominaba la producción, toda la ganancia del mercader debía generarse necesariamente en el proceso de la circulación, específicamente en la venta, siendo la utilidad ganancia de enajenación (*Veräußerungsprofit*) que se lograba comprando barato para vender caro, es decir, mediante un intercambio de no equivalentes, transacción en las que inevitablemente no se respetaba la ley del valor mercantil⁵⁵. En estas condiciones la ganancia del capital era apropiación de excedente, y se presentaba visiblemente como engaño y estafa (*Übervorteilung und Prellerei*) y en gran parte lo era.

En este criterio están las bases para desentrañar el concepto de etnia o de raza (que León toma como equivalentes) sustrayéndolo de su pretendida matriz esencial e imperturbable para otorgarle un discontinuo contenido histórico formativo. Su tesis promovería, desplegándola, que se modernice para el caso el concepto tradicional de etnia, y con ello arriesgar, como hipótesis, que entre los judíos la religión jugó el papel aglutinante que en otros pueblos tuvo un clan victorioso, aportando incluso la dosis necesaria de mito fundacional de un pueblo.

Sin embargo León no da ningún paso en esa dirección, que en sus rasgos gruesos armonizaría incluso con la expansión del judaísmo en la antigua Roma, según testimonios de Juvenal, Séneca, Suetonio y Tácito, autores que criticaron las costumbres judías pero a los que no puede atribuírseles nociones antisemitas⁵⁶. Con independencia de este flanco verdaderamente desacertado de la tesis, error que disminuye el papel de la Iglesia en la formación del antisemitismo, la indicada funcionalidad económica aclararía en buena medida el ciclo de las persecuciones. Veamos la cuestión de manera esquemática, esquema que se basa en una investigación avanzada, y sobre la cual sólo se mencionarán ahora dos documentos referidos a la región leonesa en el período previo a la insurrección de Sahagún.

En una primera etapa, durante la temprana Edad Media, los intercambios de Europa con otras regiones fueron muy limitados. El antijudaísmo era entonces una cuestión de doctrina eclesiástica, y la convivencia entre las distintas confesiones de una misma raíz se mantuvo sin alteraciones.

En una segunda etapa, en los siglos IX a XI, los judíos europeos intervinieron activamente en el comercio de larga distancia. Las premisas del antisemitismo se establecían con mayor consistencia, y aparecieron ciertas manifestaciones fuertes de propaganda conducida por alguna personalidad episcopal. Puede considerarse que esa propaganda no sólo expresaba la posición secular de la iglesia, sino también la contradicción entre el comerciante y el consumidor aristocrático.

En una tercera etapa, a partir del siglo XI, los judíos fueron desplazados por comerciantes cristianos del intercambio de largo radio (lo que coincidió con el incremento del tráfico interno europeo) y fueron reducidos a actuar en el préstamo a sectores populares y en la recaudación de tributos. Ese reemplazo no estaría exento de violencia, como posiblemente indica un episodio del área septentrional española⁵⁷. En el año 1044, un individuo llamado Menedo Gonzáles, tenía en su casa a un grupo de judíos que se dedicaban al comercio (*tenebat suos hebroes in sua casa qui faciebant*

⁵³ K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 3 Vols., Frankfurt, 1976, 3, pp.335 y s.

⁵⁴ MARX, *Das Kapital*, 3, p. 340: "...ist gleichbedeutend mit Nichtunterwerfung der Produktion unter das Kapital".

⁵⁵ MARX, *Das Kapital*, 3, p. 342: "Prima facie erscheint der reine, unabhängige Handelsprofit unmöglich, solange Produkte zu ihren Werten verkauft werden. Wohlfeil kaufen, um teuer zu verkaufen, ist das Gesetz des Handels. Also nicht der Austausch von Äquivalenten".

⁵⁶ Ver DUNAYEVICH, *Los judíos en la trama de los imperios antiguos*, pp. 410 y ss, autor que en esto sigue el mismo criterio que León, las tempranas condenas de autores romanos contra la adopción de prácticas judías como antisemitismo.

⁵⁷ R. A. FLETCHER, *The episcopate in the kingdom of León in the twelfth century*, Apéndice, Oxford, 1978: pp. 10 y s.

suo mercatum); fueron atacados por Arias Oduárez y despojados de una importante cantidad de seda y otros productos textiles de alta valoración. Como dice Richard Fletcher, el incidente insinúa la presencia de bienes de lujo para el consumo de la aristocracia laica y eclesiástica, y sugestivamente el hecho sucedió en el sur de Galicia, no lejos del monasterio de Celanova, y tal vez esos mercaderes habrían llegado de Portugal en cuyas ciudades musulmanas existían comunidades judías.

Este episodio pudo ser un simple robo como los que sufrían muchas veces los mercaderes, pero pudo también ser representativo de que los judíos comenzaban a perder la función que habían tenido en el intercambio mediterráneo o en el europeo septentrional. Esa pérdida de funciones implicó que no lograran reubicarse en ningún circuito comercial externo, o por lo menos, que debieran circunscribir capitalmente esa reubicación. Lo cierto es que ese cambio se concretó en el transcurso del siglo XI, como prueba un documento leonés del año 1090 sobre préstamos de los judíos, es decir, pocos años antes de la insurrección de Sahagún⁵⁸. Obviamente, esta actividad fue llevada a cabo por los sectores más ricos de las aljamas, ámbitos donde había fuertes diferenciaciones sociales, aunque este atributo tiene una significación muy relativa para el tema que nos interesa si, con la ayuda de la iglesia, podía verse en la actividad de unos pocos la de toda la comunidad judía. En efecto, sobre la base de que la contradicción entre economía de consumo y economía del lucro se experimentaba a nivel popular, y de que el mercader de tiempos precapitalistas se apropiaba de valor en el proceso de la circulación (los documentos sobre préstamos a campesinos en apuros son muy elocuentes), la iglesia logró transformar el antijudaísmo doctrinario en antisemitismo de masas. Según el punto de vista eclesiástico ortodoxo, el pueblo deicida estaba marcado desde sus orígenes, y fue entonces cuando se construyeron los caracteres físicos del judío que se interiorizaron como idea acrítica y general. Inevitablemente apareció una identidad no modificable por la conversión, que llevó a la otredad absoluta, expresión cultural de esa primera gran segregación de la minoría en funciones económicas. Dicho de otra manera, se “biologizaba” la diferencia cultural y religiosa sin posibilidades de reversión.

Esa separación radical sería complementada por una última etapa signada por la exclusión de los judíos del préstamo a interés, actividad que tomarían en sus manos capitalistas cristianos, y aun con la expulsión física, lo cual se concretó en España en 1492, repitiéndose allí lo que antes se había hecho en otros lugares de Europa.

Conclusiones

No existió una sola alteridad, y las diferencias en la segregación obedecían a las distintas ubicaciones que los grupos sociales tuvieron en el funcionamiento económico y político. Sin tener en cuenta esas circunstancias que encuadraban a los distintos sectores, el concepto de otredad es tan abstracto como la idea de una represión general. Distintos problemas para los diferenciados sectores de poder reclamaron distintas soluciones que fueron desde la separación absoluta de un grupo en cierta fase del proceso histórico hasta la integración plena de los disidentes. En la percepción de estas realidades tan distintas nos ayuda el seguimiento del devenir real; en su interpretación parece aconsejable recurrir a la ayuda de ciertos autores clásicos que, cuando se los consulta, iluminan la investigación.

⁵⁸ Sahagún, doc. 858, año 1090.