



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

A

Presentación anual de avances de investigación de integrantes del Instituto de Historia Antigua y Medieval. 2007

Autor:
Editorial, Comité

Revista
Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval

2008, 4



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 4 - 2008

ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES 2007

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

Fecha de recepción: Octubre 2007

Fecha de aceptación: Noviembre 2007

HUGO ZURUTUZA: En torno al siglo V. Una acotación sugerente

HORACIO BOTALLA : Sobre la literatura monástica en el siglo V

LILIANA PÉGOLO: Gregorio Magno y su relación con las mujeres del poder

RODRIGO LAHAM COHEN : Sincretismo religioso en la Roma de Gregorio Magno

ESTEBAN NOCE: La ofensiva nicena en el contexto postconstantinopolitano a través del Tractatus in Mathaeum de Cromacio de Aquileya

DIEGO PAIARO : Explotación económica de los ciudadanos en el mundo rural ateniense

ANDREA VANINA NEYRA: Los peccata oris en el Corrector de Burchard de Worms

ESTEFANÍA SOTTOCORNO Tradición, erudición y autoridad cristianas. El caso del De viris illustribus de Genadio de Marsella

MARÍA DE LA SOLEDAD JUSTO: Materia Médica Misionera. La medicina jesuita en la frontera

CARLOS ASTARITA: El anti clericalismo en los conflictos sociales de los siglos XI-XIII

CORINA LUCHÍA: Los aportes de la historiografía marxista sobre la propiedad comunal

ELEONORA DELL'ELICINE : Discusiones actuales en derecho visigodo: debates, confrontaciones, perspectivas

MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ: Alianzas y conflictos entre monarquía e iglesia en la Reconquista española

PAOLA MICELI: Memoria, razón, costumbre: una crítica al paradigma antropológico

OCTAVIO COLOMBO: Endeudamiento campesino y crisis feudal en las Cortes de Castilla y León. Siglos XIII-XIV

MARIEL PÉREZ : Revocabilidad de las concesiones benéficas y patrimonialización del poder político en el reino asturleonés. Aportes para resolver la problemática

ROSANA VASSALLO: Estructuras de poder local en Señoríos de abadengo. Siglos XIV-XVI

CECILIA DEVIA: Funciones de la violencia en la Baja Edad Media castellana

FEDERICO MILIDDI : El ordenamiento de Alcalá de Henares de 1348 y la centralización política castellana

GABRIELA MONEZUELAS: Aristotelismo ecléctico en el siglo XVII: fusión y síntesis de paradigmas en la filosofía natural de Juan E. Nieremberg

EN TORNO AL SIGLO V. UNA ACOTACIÓN SUGERENTE

Hugo Zurutuza

Director Sección Historia Antigua

En este trabajo nos propusimos revisar y analizar la literatura monástica latina, especialmente las *regulae* del período anterior a Benito de Nursia, desde los siglos IV al VI, con particular atención al final del IV y primera mitad del V, de acuerdo con los objetivos de la convocatoria académica (Seminario Internacional “Le trasformazioni del V secolo”, Poggibonsi, Università degli Studi di Siena, Octubre 2007) que ponderó dentro del contexto tardoantiguo, la última centuria de la *Pars Occidentis* del Imperio Romano.

En clave historiográfica tradicional siempre se habían reconocido dos polos de interés para la problemática que abordamos. Uno, la conversión ascética de la aristocracia itálica en los últimos decenios del siglo IV, y el otro, la misma regla benedictina. El primero, pertenecía a los estudiosos de la época imperial, mientras que el otro, se consideraba el punto de partida de los estudios sobre la Iglesia y su espiritualidad durante el Alto Medioevo.

Al hacer la primera consideración, coincidimos con Salvatore Pricoco que “L’ imagine di un Medioevo monástico interamente benedettino è un luogo comune, tanto inveterato quanto storicamente falso” Esta representación ha seducido en particular a la historiografía italiana, que ha contribuido a fortalecer durante mucho tiempo “el mito de san Benito” como padre del monasticismo occidental, *lato sensu* de la cultura religiosa medieval, al decir de Pricoco, “dell’ Europa *tout court*...” En realidad la *regula* benedictina tuvo difusión ampliamente europea sólo a partir de la edad carolingia, por la obra reformadora de un patricio visigodo, Benito, abad de Aniano, que reunió los monasterios del imperio en una unidad legislativa aplicando las directivas políticas de Carlomagno y Ludovico Pío.

La observancia benedictina pasará recién entonces a desempeñar un papel significativo en los procesos de establecimiento de nuevas redes sociales, ya que la difusión de la *Regula* permitió crear circuitos socioculturales y es así como las normas que fijaba habilitaron nuevos tipos de vínculos de inclusión y exclusión en una sociedad de transición. Los principios prescriptivos de la *Regula* funcionaron como instrumento de resocialización, llegando a converger con el accionar que, en el mismo sentido ordenador, llevaban a cabo otros dispositivos normativos como los instalados por el poder carolingio, cuya acción se proponía hacer de la *Regula* de Benito un medio para disciplinar al clero secular. Las comunidades monásticas vieron surgir en su interior espacios de circulación textual que suponían necesidades particulares y perfiles específicos en los individuos que las integraban. En síntesis, se había logrado tanto el disciplinamiento del fenómeno monástico como la articulación de un proyecto de desarrollo letrado sistematizado, que iba a ser llevado adelante por los mismos monjes. Pero antes de la época carolingia, especialmente entre los siglos V y VI, numerosas *regulae* circularon en Occidente. En ese cuadro de gran variedad, de formas abiertas y cambiantes, no operaban las *regulae* monásticas según el concepto moderno, como normas perentorias y vinculantes. Las primeras comunidades occidentales no fueron estructuradas en virtud de la aplicación de un código escrito que regulase todas las emergencias o vicisitudes de la vida comunitaria.

Sobre estos modelos importados de Oriente, entre los finales del siglo IV y los primeros años del siguiente, se da la primera generación de las reglas latinas. Más precisamente, se trata en un caso de dos textos originales, compuestos uno, el *Ordo monasterii*, en torno al 395 en el entorno de Agustín, escrito tal vez por su amigo Alipio para los monjes de Tagaste, el otro, el *Praeceptum*, obra del mismo Agustín, hacia el 397, para el monasterio de Hipona, y transmitido por la tradición como *Regula Augustini*, en cambio en los otros dos casos se trata, de versiones de un texto griego, *la regla de Basili* y de uno en copto, *la regla de Pacomio*. La primera fue traducida por Rufino que, en el 397, a pedido del abad de *Pinetum*, vecino a Roma, vuelca al latín una redacción de la cual no ha quedado el original griego. La segunda, constituida por cuatro grupos de preceptos monásticos del gran fundador del cenobitismo egipcio, fue traducida por Jerónimo al latín en el 404, de una anterior versión griega.

Por lo tanto, una primera conclusión nos permite afirmar que una recuperación crítica de las reglas prebenedictinas posibilita una renovada consideración de los

primeros siglos de monasticismo occidental, ya que al retomar a Benito, consideramos que contrariamente al mito históricamente inconsistente del legislador genialmente revolucionario, creador *ex nihilo* de un nuevo orden religioso, en su *Regula* se puede visualizar con claridad una advertida herencia de la tradición. Podemos reconocer en el abad sagaz que ha dado a su comunidad el legado precioso de una sabiduría monástica recibida por sus predecesores. Así es que todos los padres del monacato occidental fueron conscientes de ser herederos de un pasado, de un patrimonio común pero a la vez diverso en sus influencias, para conservar y transmitir.

1) La mal llamada *Regla de Basilio*, en realidad se refiere a su obra las *Cuestiones*.

SOBRE LA LITERATURA MONÁSTICA EN EL SIGLO V

Horacio Botalla

Investigador

La emergencia y la afirmación de la vida monástica en el seno del espacio imperial romano implicó la incorporación de un factor decisivo en la establecimiento de vínculos marcados entre grupos cristianos hegemónicos y la cultura letrada, con la frecuentación de la práctica de la escritura e, inclusive, la articulación de nuevas modalidades de género textual. La conciencia que los grupos monásticos alcanzaron de la escritura se expresó por medio de contenidos y significados diversos que abarcaban desde la catarsis moral al las visiones apocalípticas, todo lo cual ha hecho que la textualidad a que da lugar el cristianismo no puede entenderse como mera inercia de las prácticas letradas de Roma. Lo escrito da lugar a disciplinamientos que definen perfiles colectivos y de accionar y, de este modo, permiten constituir o remodelar horizontes funcionales.

Un factor que va atravesar no solamente las circunstancias de la desarticulación imperial y la búsqueda de nuevos órdenes posteriores, está constituido por el modelado de la vida regular por medio de la producción letrada. En Occidente, los paradigmas se cristalizan a partir de la hagiografía par desembocar en la elaboración sistemática de *regulae*. En efecto, la primera permite encauzar el papel ejemplar de la biografía romana y oficia, de esta suerte, como un texto que despierta la *imitatio* y, luego, converge con las formas normativas formales de la regla.

Los nuevos *virii inlustres*, los monjes, amplían el horizonte de ese nuevo tipo de biografía ejemplar, la hagiografía, que se había concentrado especialmente, en los mártires. La continuidad del género incluye desde Jerónimo de Stridón con su trilogía sobre san Pablo de Tebas, san Malco y san Hilarión; hasta textos como la *Epistula* XXIX de Paulino de Nola sobre Melania la Mayor o el *Sermo de uita sancti Honorati* de Hilario de Arles hasta compilaciones de episodios de la vida monástica como la *Historia monachorum in Aegypto* traducción al latín de Rufino de Aquilea de 404, a partir de un original que algunos presumen de Timoteo de Alejandría, y cuyo material, posteriormente, circularía merced a la *Historia Lausiaca* de Paladio.

En estos últimos contextos, es necesario preguntarse sobre la necesidad de la historiografía en los medios monacales puesto que la escritura de la historia presenta nuevos desafíos ante las circunstancias críticas del período. Estos avatares pueden agudizar la reflexión sobre el acontecer o d apartar la atención de ellos, actitudes que impactan en la continuidad del discurso historiográfico en el transcurso de las postrimerías del orden imperial romano y su paso al posromano, con consecuencias para las formas de concebir y escribir la historia en Occidente medieval y moderno. Durante la primera mitad del siglo V, especialmente, la lectura historiográfica -que, ciertamente, trasciende el género histórico propiamente dicho- se mueve en torno del tópico de la catástrofe vinculada a la presencia de los bárbaros, mientras, por otro lado, las alternativas de las controversias dogmáticas absorben a quienes pretenden ejercer el *contemptus mundi*. Precisamente, el cristianismo se había venido erigiendo en motor del “sentido o semántica del acontecer”, esto es, en un horizonte doctrinal que podía ordenar los sucesos más allá de su inscripción en la línea temporal o más allá del reconocimiento de la consumación de los destinos hegemónicos de algunos pueblos.

En este aspecto, tanto surgieron modalidades que capitalizaban sentidos proféticos en la cosmovisión como propuestas interpretativas que procuraban eludir las

visiones de colapso al sumergirse en la superación de las diferencias doctrinales. En este sentido, las discusiones sobre la naturaleza de la gracia, desatadas por las posturas de Pelágeo y sus seguidores, podían poner en entredicho la esencia de la forma de vida monástica, relativizando sus esfuerzos. En todo caso, se reconocen aportaciones que incidirían en las concepciones de lo histórico: así, la determinación de criterios para la validación de las doctrinas que Vicente de Lérins postula en su

Commonitorium comienza por el de antigüedad, un elemento central de la cultura histórica medieval. La idea de tradición suponía, por lo demás, no solamente la mera acumulación acontecimental propia del género cronística sino la elaboración de discursos argumentales que implicaban una práctica de la selección de hechos y de juicio de los mismos

Tal como se indicó, la ascesis, la ascesis presentada didácticamente con el relato de existencias y acciones singulares avanza hacia el discurso normativo sistematizado. En el marco de la literatura generada, resulta significativa la presencia de textos que permitirán implementarlas y, en este sentido, se debe considerar dos obras de Juan Casiano, el *De institutis coenobiorum*, de los años 420-424 y las *Colationes* de 426-429. En el núcleo monástico de Lérins, el primer centro de significación de Occidente, se produce la condensación de la experiencia egipcia con la Regla de los santos Padres Serapion, Pafnucio y los dos Macarios-, que involucra la labor del fundador, Honorato de Arles. Las primeras *regulae* tal vez no casualmente sean coetáneas de los últimos impulsos de ordenamiento jurídico, ya que el *Codex Theodosianus* sale a la luz en 442. Desarticulada la estructura imperial occidental, los discursos del monacato contribuirán a reparar el tejido social a una muy acotada escala celular, encuadrando en nuevas formas colectivas regidas por unos principios provistos por el cristianismo que no solamente allanaban el camino para la vida trascendente, sino que recreaba las solidaridades que permitirían transitar el mundo inmanente.

Por consiguiente, la promoción de la vida monástica en el Occidente, se asoció fuertemente a la práctica de la escritura y, en el saldo, se constata que el papel de la cultura letrada superaba claramente a las tradiciones orientales. Por otra parte, estas prácticas suponían una superación de las formas cultivadas por los círculos paganos

El lugar que ocuparon las mujeres en relación con los otros actores sociales del mundo clásico se vio transformado por el advenimiento del cristianismo y, particularmente, por el avance del movimiento monástico, a partir del siglo III. Si bien la virginidad formaba parte del universo grecolatino y la participación femenina en lo cultural podía ejemplificarse en el imaginario del Mediterráneo, la renuncia al matrimonio y el carácter masculino de los oficios religiosos mantenía viva la idea de casarse y procrear con el fin de proveer a la ciudad de futuros ciudadanos, dejando en manos de los varones todos los roles, inclusive, los sacrales.

Pero se advierte, hacia finales del siglo I d. C., un cambio de actitud en las clases encumbradas, griegas y romanas, acerca del matrimonio y la participación femenina en la vida religiosa; es evidente que existía una conciencia entre los paganos cultos de que el cristianismo era una religión que atraía y aceptaba a mujeres solas, solteras o viudas: "En realidad", sostiene A. Momigliano, "es difícil separar lo que percibimos como un mayor interés de las mujeres por la filosofía de su creciente independencia en cuanto a la orientación religiosa."² Puede recordarse a un conjunto de mujeres de condición aristocrática e interesadas por el saber en sus distintos aspectos, quienes prepararon el camino para sus congéneres en las centurias posteriores: algunas defensoras del neoplatonismo "pagano", como Hipatia, o constructoras de un estilo de vida ascética, como Macrina, la hermana de Gregorio Niceno

A estas últimas la tradición les adjudicó un lugar de importancia a causa de su prestigio social o económico, ya que, a pesar de ser esposas y madres, manejaban sus propios negocios y se inmiscuían en las finanzas de las iglesias locales, en calidad de benefactoras. Es cierto que sostuvieron a destacados dirigentes cristianos, tal el caso de Orígenes, que contó con la asistencia de las damas de Alejandría; o bien, supieron ubicarse junto a los que tuvieron a su cargo el establecimiento del dogma. Intelectuales prominentes vieron en estas mujeres a receptores válidos para el desarrollo de sus doctrinas ascéticas y didácticas: así ocurrió con Juan Crisóstimo, quien visualizó en Olimpia de Constantinopla su inspiración para referirse a la virginidad y el matrimonio; en forma semejante sucedió con Jerónimo que estableció relaciones "amistosas" y pedagógicas con Marcela y Paula, quien sería una descendiente de los Gracos y los Escipiones.

GREGORIO MAGNO Y SU RELACIÓN CON LAS MUJERES DEL PODER

Liliana Pégolo
Investigadora

El lugar que ocuparon las mujeres en relación con los otros actores sociales del mundo clásico se vio transformado por el advenimiento del cristianismo y, particularmente, por el avance del movimiento monástico, a partir del siglo III. Si bien la virginidad formaba parte del universo grecolatino y la participación femenina en lo cultural podía ejemplificarse en el imaginario del Mediterráneo (1) la renuncia al matrimonio y el carácter masculino de los oficios religiosos mantenía viva la idea de casarse y procrear con el fin de proveer a la ciudad de futuros ciudadanos, dejando en manos de los varones todos los roles, inclusive, los sacrales.

Pero se advierte, hacia finales del siglo I d. C., un cambio de actitud en las clases encumbradas, griegas y romanas, acerca del matrimonio y la participación femenina en la vida religiosa; es evidente que existía una conciencia entre los paganos cultos de que el cristianismo era una religión que atraía y aceptaba a mujeres solas, solteras o viudas: “En realidad”, sostiene A. Momigliano, “es difícil separar lo que percibimos como un mayor interés de las mujeres por la filosofía de su creciente independencia en cuanto a la orientación religiosa” (2). Puede recordarse a un conjunto de mujeres de condición aristocrática e interesadas por el saber en sus distintos aspectos, quienes prepararon el camino para sus congéneres en las centurias posteriores: algunas defensoras del neoplatonismo “pagano”, como Hipatia, o constructoras de un estilo de vida ascética, como Macrina, la hermana de Gregorio Niceno (3)

A estas últimas la tradición les adjudicó un lugar de importancia a causa de su prestigio social o económico, ya que, a pesar de ser esposas y madres, manejaban sus propios negocios y se inmiscuían en las finanzas de las iglesias locales, en calidad de benefactoras. Es cierto que sostuvieron a destacados dirigentes cristianos, tal el caso de Orígenes, que contó con la asistencia de las damas de Alejandría; o bien, supieron ubicarse junto a los que tuvieron a su cargo el establecimiento del dogma (4) Intelectuales prominentes vieron en estas mujeres a receptores válidos para el desarrollo de sus doctrinas ascéticas y didácticas: así ocurrió con Juan Crisóstimo, quien visualizó en Olimpia de Constantinopla su inspiración para referirse a la virginidad y el matrimonio (5); en forma semejante sucedió con Jerónimo que estableció relaciones “amistosas” y pedagógicas con Marcela y Paula, quien sería una descendiente de los Gracos y los Escisiones (6).

Sin embargo, el mismo Jerónimo en la *Epistula* LIII, 7, dirigida a Paulino de Nola (7), señalaba los riesgos de erigirse como exégeta de textos sagrados y otros saberes y recordaba, además, que las mujeres desempeñaban funciones didácticas en la enseñanza de las Escrituras (8), a la vez que recibían instrucción doctrinal. En apariencia la labor de adoctrinar mujeres era juzgada negativamente por Jerónimo, quien fue objeto de reproches por parte de sus adversarios, pues se dedicaba a prácticas hermenéuticas con auditorios femeninos. La devoción de estas mujeres, procedentes de las clases rectoras del Imperio, habría de influir en las familias cristianas y en la vida política y social de los varones del clan o de los que funcionaban como sus guías espirituales.

En esta historia de las relaciones entre prominentes *virii Dei* y mujeres cercanas a los niveles de la dirigencia política, no podía faltar la figura de Gregorio Magno, quien supo construir un entramado social y relacional en el que las mujeres ocuparon un lugar como benefactoras o beneficiarias de la Iglesia. Gregorio se había educado en un estilo de vida cristiana que dejaba sitio a “los seglares devotos”; estos demostraban una vocación de santidad monacal y se mantenían alejados de las *curae* del mundo, “gozando” del *otium* aristocrático. Por su parte “las mujeres”, afirma Brown, “no sólo eran iguales a los hombres; constituían el modelo ideal de comportamiento masculino.” (9). Seguían sosteniendo el paradigma de retraining de la matrona romana de clase alta como una manera de regular el comportamiento de los varones, los cuales tenían que conjugar la vida pública con el “retirarse del mundo”.

Esta doble perspectiva de las élites aristocráticas cristianas se puede ejemplificar entre los integrantes de la familia de Gregorio: su abuelo, el papa Félix, era un “donador” de iglesias; sus tías eran damas devotas recluidas en su palacio, salvo una de ellas que contrajo matrimonio con un miembro de la pequeña nobleza rural. También Gregorio combinó la vida seglar como prefecto de Roma, en el año 573, y la vida monacal. Al igual que otros varones y mujeres de su clase convirtió su heredad, situada en el Aventino, en un monasterio ascético y de esforzado estudio, según las normas de una formación retórica, apropiada para hombres de su condición.

Por esta tradición “bipolar” de estar sujeto al “mundanal ruido” y vivir sin preocupaciones, no resulta extraño que Gregorio presentara sus quejas por aceptar el obispado romano, a instancias del emperador. Tampoco provoca asombro que sus lamentaciones tuvieran como receptor a una mujer, precisamente la hermana del Mauricio, la princesa Theoctista, a quien seguramente conoció en Constantinopla. En la epístola I, 5 del *Regestum*, cercana a la fecha de asunción al papado, en el 590, Gregorio sostuvo que asumía el cargo forzado por la autoridad imperial, demostrando una relación de respeto y de cierta “simpatía” emocional hacia su destinataria:

Mens mea vestrae venerationi quanta devotione substernitur,[,,,], nec tamen me prode laboro, quia et me tacente in vestro corde legitis, quid de mea devotione sentiatis (10)

Después de esta confesión, siguen una serie de los reproches: Gregorio se vio reducido pasivamente (11) a hacerse cargo de una función que lo devolvía al mundo, bajo una nueva forma de continencia que es calificada con el atributo *moderna*:

Miror autem, quod in me conlatas dudum continentias vestras ex hac moderna pastoralis officii continentia distraxistis, in qua sub colore episcopatus ad saeculum sum reductus, in qua tantis terrae curis inservio, quantis me in vita laica nequaquam deservisse reminiscor (12)

Del pasaje anterior se deduce que Theoctista era una dama devota que vivía en reclusión como muchas aristócratas, por lo cual Gregorio veía en ella a un “igual” que podía entender su conmoción interior, aunque esta fuera utilizada como un *tópos* o lugar común. La familiaridad con que se dirigía a la princesa testimonia el vínculo entre estos dos seres que, desprendidos de su condición sexual, parecían establecer una nueva relación de género asexual, sin temor a exhibir la vulnerabilidad de una especie de “matrimonio” que se ha separado por la falla de uno de los cónyuges. Esta suerte de enojo persiste en medio de una tensión existencial que somete al remitente a dicotomías desestabilizadoras del espacio interior. Sin embargo esta sensación de pérdida resulta un medio para describir la vida contemplativa del monje, de la que también parecería participar Theoctista:

Alta enim quietis meae gaudia perdidi et intus corruens ascendisse videor. Unde me a conditoris mei facie longe expulsus deploro. Conabar namque cotidie extra mundum, extra carnem fieri, cuncta fantasmata corporis ab oculis mentis abigere et superna gaudia incorporaliter videre (13)

Llegado a este punto hay un cambio de actitud, tal como se advierte en *Moralia in Job*: aparecen innumerables pasajes de la *Biblia* en los que se quiere hallar ayuda y consuelo, repitiéndose las prácticas aconsejadas por las reglas monásticas. Al respecto, S. Pricoco afirma que la única y verdadera “regla” de la vida monacal era la que se fundaba en las *Sagradas Escrituras* y en la predicación apostólica, ejemplificada en ambos *Testamenta* (14). Gregorio se valió de ellos como instrumento de auto-reflexión y confesión de su interioridad, insistiendo en tópicos espaciales que reiteran las dicotomías del “arriba-abajo”, el “adentro-afuera”, la “expulsión-reclusión”, con las que representó su propia lucha interior (15). Construyó, en consecuencia, una suerte de centón con catorce citas bíblicas, once pertenecen al *Antiguo Testamento* y las restantes al *Nuevo*, predominando entre las primeras el texto davídico de los *Psalms*. A cada pasaje le sigue el comentario elaborado análogamente al que realizaban los maestros de gramática y retórica sobre los textos canónicos. Una nota para tener en cuenta: siendo una mujer la receptora de la carta, todos los personajes bíblicos que Gregorio enumeró para representar su deseo de apartarse del mundo son femeninos:

Contemplativae vitae pulchritudinem velut Rachelem dilexi sterilem, sed videntem ac pulchram, quae etsi per quietem suam minus generat, lucem tamen subtilius videt. Sed, quo iudicio nescio, Lia mihi in nocte coniuncta est, activa videlicet vita, fecunda sed lippa, minus videns quamvis amplius pariens. Sedere ad pedes Domini cum Maria festinavi, verba oris eius percipere, et ecce cum Martha compellor in exterioribus ministrare, erga multa satagere (16)

No es esta la única epístola en la que Gregorio tuvo como remitente a una mujer; sin embargo el interés que despierta esta carta se debe a que se trata de una mujer muy vinculada al emperador. Su cercanía acrecienta el deseo de desentrañar el texto y, más aún, cuando Gregorio se estaba iniciando en la carrera papal; los datos que deja entrever el texto permiten restablecer el marco referencial y, más que nada, valorar los reproches reales, ficticios o literarios del que daría forma al futuro estado vaticano, sobre todo porque están dirigidos a una *femina* que supuestamente lo ha traicionado.

- 1) Obsérvese el caso de las emperatrices sacerdotales de Emesa, unidas como esposas y madres de los integrantes de la dinastía de los Severos.
- 2) Arnaldo Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos*. México, 1996. XIII. "La vida de Santa Macrina por Gregorio Niceno", pp. 334-335.
- 3) En cuanto a las mujeres de las clases populares, estas eran aceptadas por los clérigos cristianos para desempeñar cargos como colaboradoras, marcando una diferencia sustancial con el judaísmo, en el que estaban excluidas de toda actividad religiosa y exegética.
- 4) Cfr. Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. España, 1993. Primera Parte: "De Pablo a Antonio". 7. "Hermandades promiscuas": hombres y mujeres en las Iglesias primitivas", pp. 211ss.
- 5) Cfr. Carmen Alfaro Giner, "Entre la tradición clásica y la moral cristiana: la mujer en la obra de San Juan Crisóstimo". *Antigüedad y Cristianismo. La tradición en la Antigüedad Tardía*. Murcia. T. XIV, 1997, pp. 144-145.
- 6) Cfr. Momigliano, ídem (2), p. 336.
- 7) Paulino de Nola estaba desposado con Terasia, una rica propietaria de extensas posesiones en *Hispania*, que influyó en la evolución de su religiosidad. Sobre el desprecio del mundo por parte de Paulino, Ausonio, su preceptor en la escuela de retórica de Bordeaux, estimó que había sido su esposa la que había influido en la decisión de ordenarse sacerdote y desprenderse de sus riquezas.
- 8) Mujeres como Macrina y Febronia, una monja martirizada sobre la que se escribió a comienzos del siglo VI, eran consideradas "guías espirituales y protectoras". Las mujeres se reunían a su alrededor y escuchaban largas lecturas de las Escrituras, acompañadas de extensas exégesis y consejo espiritual. Cfr. Brown, ídem (4). Segunda Parte: "Ascetismo y sociedad en el Imperio de Oriente". 13. "Las hijas de Jerusalén: la vida ascética de las mujeres en el siglo IV", p. 367.
- 9) Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona, 1997. Segunda Parte. "Legados diversos, 500-750". Capítulo ocho: "Regimen animarum: san Gregorio Magno", pp. 124 ss.
- 10) *Epist.* I, 5: "Mi mente se subordina con cuánta devoción a vuestra veneración, [...], y sin embargo no me inquieto en demostrarlo, porque aunque yo calle leéis en vuestro corazón qué sentís acerca de mi devoción."
- 11) Se destaca con "negrita" el adverbio, pues se acumulan en la estructura oracional verbos en voz pasiva y media que expresan la auto-reflexión del remitente. Por otra parte, Gregorio insiste en su condición de esclavo "activo", en cuanto a la carga que le espera por estar sometido a las leyes mundanales.
- 12) Ídem (12): "Me admiro sin embargo, de que separasteis vuestras continencias puestas en común desde hace tiempo a las mías de esta moderna continencia de oficio pastoral, en la cual bajo el color del episcopado he sido reconducido al siglo, en la cual soy esclavo de las preocupaciones de la tierra tanto cuanto recuerdo que yo he servido después de todo en la vida laica."
- 13) Ídem (12): "Pues perdí los profundos (¿altos?) goces de mi quietud y me parece que he ascendido derrumbándome interiormente. De allí deploro que yo haya sido expulsado lejos del rostro de mi creador. Y es entonces que me disponía cotidianamente a estar (encontrarme) fuera del mundo, fuera de la carne, a echar fuera

de los ojos de la mente todos los fantasmas del cuerpo y a ver de manera incorpórea los goces superiores,”.

14) Salvatore Pricoco, “Le trasformazioni del monachesimo occidentale fra Tarda Antichità e Alto Medioevo” en *Morfologie sociale e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*. Spoleto, 1998, T. Secondo, p. 761.

15) Los tópicos que se suceden son la no apetencia de las cosas mundanales; la elevación por encima de las alturas de la tierra; el descenso hacia los temores y pavores del mundo a causa del torbellino de la tentación; el sacudimiento de las tormentas y las olas seculares; el apresamiento por los pensamientos estultos (los *logismói* de los Padres del desierto). Posteriormente se representa la vanidad orgullosa de la vida secular a través de imágenes tales como el humo y la rueda, que se oponen por su evanescencia y movilidad a la vida eterna y a la permanencia de las cosas verdaderas.

SINCRETISMO RELIGIOSO EN LA ROMA DE GREGORIO MAGNO. CONTORNOS DIFUSOS EN LOS INTERSTICIOS.

Rodrigo Laham Cohen

Tesista

En el marco de la elaboración de la tesis de Licenciatura dirigida por el Dr. Hugo Zurutuza, se está llevando a cabo una investigación sobre el epistolario de Gregorio Magno, en lo relativo a la actuación del obispo de Roma frente a las comunidades judías de la península itálica.

El título de la exposición es, ciertamente, presuntuoso. La Roma Gregoriana – la *Roma Cristiana* que describe Charles Pietri – se caracteriza, precisamente, por contar con una topografía abrumadoramente cristiana (1). El pulso y el ritmo de la ciudad son marcados por la iglesia.

Es en virtud de ello que el subtítulo hace hincapié en los intersticios. Solo en ciertas ‘grietas’ del cosmos gregoriano, pueden ser observadas algunas prácticas religiosas que exceden el control del obispo.

La raíz de esta breve exposición parte de la epístola XIII, I del *registrum* gregoriano, remitida a los habitantes de Roma en general, hacia septiembre del 602. Allí, el obispo hace un llamado a la población en el cual se censura a ciertos “hombres de espíritu perverso” que predicán la celebración del *shabat*. Se opera, a lo largo de la misiva, con el fin de lograr la disuasión de la feligresía en torno a la temática. Gregorio explica, con vehemencia, que si bien el precepto sabático tuvo vigencia en determinado lapso temporal, caducó luego del advenimiento de Cristo (2). Incluso cita a Pablo criticando la práctica de la circuncisión (3) y al mismo Cristo desestimando al día sagrado judío, a través del evangelio de Lucas (4).

Creemos observar, en este despliegue argumentativo, la existencia de cierta preocupación por parte del obispo, hecho que estaría marcando algún grado de visibilidad del fenómeno. No obstante, es de hacer notar que la temática del *shabat* no se repetirá a lo largo del *registrum* por lo que debemos considerar que el tópico no representó, en Gregorio, un problema de magnitud.

Sin embargo, la epístola puede operar como mirilla en lo relativo a la detección de alguna índole de sincretismo religioso – claro está – solo presente en ciertos espacios intersticiales. Sincretismo limitado, por supuesto, a algunas prácticas puntuales como la observada en el documento en cuestión. En esta línea, un fragmento de la misiva es revelador:

En efecto, si alguien dice que el sábado debe ser respetado, también debería decir que los sacrificios carnales deben ser cumplidos. Debería decir, asimismo, que el precepto de la circuncisión del cuerpo debe ser aún retenido (5)

Ahora bien, este pasaje de la epístola ilustra, a nuestro entender, la posible presencia de individuos que, sin abandonar su religión matriz, incorporan determinados ritos a sus costumbres. Ello nos hizo retroceder en el eje temporal con el fin de rastrear la posible existencia de tales comportamientos, en especial ligados al *shabat* judío.

En tal línea, nos pareció de suma utilidad la categoría “temerosos de Dios” utilizada por los estudiosos del judaísmo en el período clásico para delimitar la existencia de un grupo de gentiles que adscribían a ciertas prácticas judías sin por ello

volcarse, plenamente, a la religión de Moisés (6). El concepto puede rastrearse en las fuentes talmúdicas bajo el nombre de מִימֵשׁ יָאֵרִי (temerosos del Cielo) o en los registros bíblicos, como יִנְדָא יָאֵרִי (temerosos del señor / Dios). Por otra parte se considera que Juvenal hace mención de tal fenómeno cuando habla de un “*metuentem sabbata patrem*”, en referencia a aquellos hijos que – por desgracia, según razona el autor – cuentan con un padre “temeroso del *shabat*”, en clara alusión al proselitismo judío de inicios del milenio (7). Lo cierto es que este tipo de “simpatizantes” no llegaba, generalmente, a la conversión completa, graficada esta en el acto de la circuncisión.

La figura del “temeroso de Dios” puede ser operativa, entonces, para comprender el porqué de la posible celebración del *shabat*, por parte de algunos cristianos, en época gregoriana. La factibilidad de la aplicación de la categoría aumenta cuando se observa que, tanto en el periodo clásico como en el medieval, el día sagrado judío parece haber alcanzado un parcial nivel de aceptación. Respecto al mundo clásico, a las figura de Juvenal se suman Horacio (8), Ovidio (9), Octavio (A través de Suetonio) (10), Séneca (11), Persio (12), Frontino (13), Marcial (14), Plutarco (15) y Dion Casio (16), entre otros. La iteración de las menciones manifiesta la visibilidad del rito, dado que en varios de los casos citados se trasluce la celebración del ritual mencionado por parte de gentiles (17). Todo ello, prescindiendo de las siempre opinables plumas de Flavio Josefo y Filón de Alejandría, las cuales son más que optimistas en torno al nivel de aceptación alcanzado por las prácticas judías (18).

En lo tocante al periodo medieval, sobresalen las diatribas de Amolón en relación a los cristianos que asistían a escuchar el sermón brindado en la sinagoga y la importancia dada por Carlomagno al ayuno sabático para evitar la posibilidad de “sabatización” (19) por parte de la población no-judía. La lista, que incluye prohibiciones conciliares es mucho más extensa pero, dada la brevedad de la exposición, se limitará a los citados ejemplos.

Ahora bien, existe, dentro del conjunto de las epístolas gregorianas referidas al judaísmo, una temática que – dada su iteración – se establece como la principal preocupación del obispo en lo referente a las relaciones judeo-cristianas. Nos referimos a la insistencia en la prohibición terminante, aplicada a cualquier judío – sin importar su condición social – de contar con esclavos cristianos (20)

Tal interdicción no representaba novedad alguna en la época y – tal como lo marca explícitamente el obispo de Roma – estaba en consonancia con los *corpora* jurídicos romanos. De hecho, el código de Teodosio II dedica toda una sección a la temática mientras que el código de Justiniano no solo abrevará en aquel, sino que aumentará la pena a los judíos que poseyeren esclavos cristianos (e incluso paganos) (21).

¿Por qué la jurisprudencia romana en general y Gregorio Magno en particular, intentan limitar tal situación? La respuesta radica en el potencial peligro corrido por tales esclavos en lo que respecta a la cooptación religiosa por parte de sus dueños judíos. En palabras de Gasparri, el obispo de Roma teme el dinamismo de la comunidad judía romana, “prospera económicamente y socialmente elevada”, la cual tiende a circuncidar a sus propios esclavos (22).

En tal sentido, la “vulnerabilidad religiosa” de los hombres no-libres está atestiguada ya con la prohibición impuesta a los judíos por parte de Antonino Pío en lo referente a la circuncisión de esclavos no-judíos (23). Por otra parte, las inscripciones epigráficas halladas en los cementerios judíos de Roma, las cuales abarcan el periodo comprendido entre el siglo I y el III D.C., muestran con claridad que la mayor parte de los prosélitos completos arribados al judaísmo estaba representada por esclavos y/o mujeres (24).

Tal peligro explicaría el porqué del interés gregoriano en la cuestión. De hecho, la actitud adoptada frente al judaísmo difiere notablemente cuando el obispo cree vislumbrar rastros de expansión. Por ejemplo, cuando escribe a la reina Brunegilda, hacia julio de 599, le recrimina que en sus dominios los judíos, *hostes*, puedan disponer de esclavos cristianos (25). En cambio, al referirse a la toma de la sinagoga de Caralis por parte de un judío convertido al cristianismo, insta al obispo de la citada ciudad a buscar la concordia entre los *habitadores*, ya que, razona Gregorio, el *hostis* longobardo acecha (26).

La preocupación radica – entonces – en la posible expansión de cualquier heterodoxia; en este caso, la – a ojos de Gregorio – compleja herejía judía. La mencionada interdicción de la esclavitud grafica tal hecho. Cuando el judaísmo se muestra expansivo, sus componentes son rotulados como *hostes*; cuando permanece estático, se los llega a asimilar al concepto más general de *habitadores*. El obispo de Roma solo se mostrará flexible en lo concerniente al tráfico de esclavos, indicio de la necesidad estratégica de estos, dando a los judíos que realizan tal actividad, un plazo máximo de tres meses – destinado a la reventa – en lo que hace a la conservación de estos (27).

Para terminar, nos parece pertinente citar un fragmento del Talmud en el cual se hace patente la posible tendencia a la conversión de esclavos cristianos en manos de judíos.

R. Hiyya B. Abba vino una vez a Gabla donde observó a mujeres judías que habían concebido [tenido hijos] de prosélitos que eran circuncisos pero no habían realizado la ablución ritual requerida; él también notó que los idolatras servían el vino judío y los israelitas lo bebían, y también observó que los idolatras cocinaban lupines y los Israelitas los comían; pero no habló de la materia en absoluto. Llamó, sin embargo, a R. Yohanan, al cual lo instruyó: Vaya a anunciar que sus niños son bastardos; que su vino está prohibido como vino *nesek*; y que sus lupines están prohibidos como alimento cocinado por idolatras, porque son ignorantes de la *torah*.

“Que sus niños son bastardos”, R. Yohanan acordó con su opinión. R. Hiyya B. Abba estableció en nombre del R. Yohanan: Un hombre no puede convertirse en un prosélito apropiado a menos que haya sido circuncidado y también haya realizado la ablución ritual; cuando, por lo tanto, no se ha realizado ninguna ablución es tomado como idolatra; y Rabbah B. Barra Hana indicó en nombre del R. Yohanan que si un idolatra o un esclavo cohabitó con la hija de un israelita, el niño [nacido de la unión] es un bastardo.

“Que su vino es prohibido como vino *nesek*”, porque se dice de un gentil, “mantente lejos; vete de los alrededores; no te acerques al viñedo”.

“Que sus lupines se prohíban como alimento cocinado por idolatras, porque son ignorantes de la *torah*”. ¿[Habrían sido] permitidos si los hombres hubiesen conocido la *torah* [Si hubiesen sido prosélitos completos]? Seguramente R. Samuel B. R. Isaac indicó en nombre de Rab, “ningún comestible que pueda ser ingerido crudo tiene la prohibición del alimento cocinado por idolatras”, y puesto que los lupines no pueden ser comidos crudos, la prohibición del alimento cocinado por idolatras debe aplicarse. R. Yohanan adopta la visión, tal como fue expresada en la segunda versión. R. Samuel B. R. Isaac indicó en el nombre de Rab, “lo que no se sirve en una tabla real como un plato que se comerá con pan, no está conforme a la prohibición del alimento cocinado por idolatras. La razón, por lo tanto, es que ellos eran ignorantes de la *torah*; Si hubieran conocido la *torah* [sus lupines habrían sido] permitidos²⁸

Como puede deducirse del fragmento, la conversión no estaba – necesariamente – ligada a un fervor misionero sino que, probablemente, perseguía fines prácticos. Por lo tanto, lo expuesto contribuye a comprender la preocupación en torno a la problemática habida, tanto en los *corpora* legislativos romanos como en las epístolas gregorianas.

Concluyendo, si bien la *Roma cristiana* de Gregorio Magno puede revelar, en los intersticios, algún tipo de sincretismo religioso, lo cierto es que el obispo de Roma centrará su mirada – y su actividad epistolar – no tanto en la lucha contra la celebración de *una práctica particular* – sino en el peligro de cooptación *completa* (en este caso, de esclavos cristianos) por parte de un movimiento no ortodoxo; en este caso, el judaísmo (28).

1 PIETRI, CH., “La Roma de Grégoire” en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell’antichità cristiana in collaborazione con l’École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma, 1991. PP. 17-18

2 Gregorio, *Registrum*, XIII, 1 – Septiembre, 602 [Hoc enim quod per prophetam dicitur: *Ne inferatis onera per portas uestras die sabbati* tam diu teneri potuit, quamdiu legem licuit iuxta litteram custodiri. At postquam gratia omnipotentis Dei domini nostri Iesu Christi apparuit, praecepta legis, quae per figuram dicta sunt, iuxta litteram seruari non possunt] La referencia de las epístolas responde al *Corpus Christianorum*

3 Ibíd. [Sed contra se Paulum apostolum audita dicentem: *Si circumcidamini, Christus uobis nihil prodest*] El pasaje en bastardilla corresponde a Gálatas 2, 5.

4 Ibíd. [Nam isdem Dominus ac redemptor noster multa in die sabbati legitur operatus, ita ut Iudaeos reprehenderet dicens: *Quis uestrum bouem aut asinum suum non soluit in die sabbati et ducit ad aquam?* Si ergo ipsa per se ueritas non custodiri iuxta litteram sabbatum praecepit, quisquis otium sabbati secundum legis litteram custodit, cui alteri ipsi ueritati contradicit?] El pasaje en bastardilla pertenece a Lucas 14, 5

5 Ibíd. Traducción propia. [Nam si quis dicit hoc de sabbato esse seruandum, Dicat, necesse est, etiam carnalia sacrificia persoluenda, dicat praeceptum quoque de circumcissione corporis adhuc usque retinendum]

6 Véase STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. Op. Cit. El autor realiza un seguimiento historiográfico de tales categorías. pp.103-107; PAGET, J., “Jewish proselytism at the time of Christian origins: Chimera or reality?”, *Journal for the*

Study of the New Testament, Cambridge, 1996; BARON, S., *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Paidós, Buenos Aires, 1968. Principalmente el tomo II

7 J uvenal, *Saturae*, XIV, 96-106

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
 nil praeter nubes et caeli numen adorant
 nec distare putant humana carne suillam
 qua pater abstinuit, mox et praepudia ponunt;
 Romanas autem soliti contemnere leges
 Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius,
 tradidit arcano quodcumque volumine Moyses :
 non monstrare vias eadem nisi sacra colenti
 quaesitum ad fontem solos deducere verpos
 Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux
 Ignava et partem vitae non attigit ullam

Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. Op. Cit. Vol. 2. P.102

8 Horacio, *Sermones*, I, 9

9 Ovidio, *Ars amatoria*, I, 413-416

10 Suetonio, *Divus Augustus*, 76:2. Hay otra referencia en Suetonio en la cual se hace referencia a un gramático, amigo de Tiberio, que celebraba el Shabat. (*Divus Tiberius* 32:2)

11 Un fragmento de *De superstitione* nos ha llegado a través de Agustín, *De Civitate Dei*, VI, 11. Por otra parte, en este caso la fuente es directa, Seneca menciona al Shabat en *Epistulae Morales*, XCV.

12 Persio, *Saturae*, V, 176-184

13 Frontino, *Stratagemata*, II, 1:17

14 Marcial, *Epigrammata*, IV, 4

15 Plutarco, *De superstitione*, 3. En este caso el autor hace mención a ciertas 'supersticiones' que adoptan los griegos. Dentro de la lista se encuentra el Shabat.

16 Dion Casio, *Historia Romana*, XXXVII, 15:2 - 17:4

17 GOLDENBERG, R., "The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great", en *ANRW*, II.19.1 (1979) Op. Cit.

18 Josefo, *II Contra Apión*, 282. *Autobiografía - Contra Apion*, Gredos, Madrid, 1994. [Y por otro lado, muchos pueblos y desde hace mucho tiempo, han demostrado gran interés por nuestras prácticas piadosas, y no hay una sola ciudad griega ni un solo pueblo bárbaro donde no se haya extendido nuestra costumbre del descanso semanal y donde los ayunos, el encendido de las lámparas y muchas de nuestras leyes respecto a la comida no sean observadas]

Filon de Alejandria. *De Vita Mosis*, II, 4, 20. *Obras completas de Filón de Alejandría. La vida de Moisés*, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires, 1976. [Podemos afirmar que desde el occidente hasta el oriente no hay país, nación o estado que no sienta desapego por las leyes extranjeras, y no piense que, despreciando las de los otros, aumentará el crédito de las propias. Con nuestras leyes no pasa lo mismo. Ellas despiertan y atraen el interés de todos, de los no griegos, de los griegos, de los habitantes del continente, de los isleños, de las naciones del este y del oeste, de Europa y Asia, y de todo el mundo habitado, desde un extremo a otro]

19 Amolón, *Liber contra Iudaeos ad Carolum regem*, P.L. 116, 170; Carlomagno, Carta a Alcuino (año 798), MGH, 4.230

20 Gregorio, *Registrum*, IV, 9; IV, 21; VI, 29; VI, 30; VII, 21; IX, 105; IX, 214; IX, 215; IX, 229.

21 C. TH. XVI, 9: Ne christianum mancipium Iudaeos habeat; GONZÁLES FERNÁNDEZ, *Las estructuras ideológicas del código de Justiniano*, Universidad de Murcia, Murcia, 1997

22 GASPARRI, S., "Gregorio e l'Italia meridionale" en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma, 1991. p.90 [Gregorio teme el dinamismo de la comunidad hebrea, e fuerte, ad esempio, è la denuncia dei traffici illeciti che si svolgono tra il clero e gli ebrei. Prospera economicamente e socialmente elevata, questa comunità fa leva innanzitutto sulla conversione (libera o coatta) all'ebraismo dei propri schiavi fatti abusivamente circoncidere]

23 RABELLO, A., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani. Allá luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milan, 1987

24 FREY, J -B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Ktav Publishing House, New York, 1975

25 Gregorio Magno, *Registrum*, IX, 214. [Julio, 599] [Omnino praeterea admirati sumus ut in regno uestro Iudaeos Christiana mancipia possidere permittis. Quid enim sunt

Christiani omnes nisi membra Christi? Quorum uidelicet membrorum caput cuncti nouimus quia fideliter honoratis. Sed quam diuersum sit excellentia uestra perpendat, caput honorare et membra ipsius hostibus calcanda permittere]

26 Gregorio, *Registrum*, IX, 196 – J ulio, 599 [Sanctitas ergo uestra gratiam inter ciuuitatis suae habitatores, adhibitis sibi filiis suis quibus una uobiscum haec displicent, sacerdotali adoratione, sicut eam decet, studeat facere, quia hoc maxime tempore, quando de hoste formido est, diuisum habere populum non debetis]

27 Gregorio, *Registrum*, VI, 29 – Abril, 596

28 Yebamoth, 46^a

LA OFENSIVA NICENA EN EL CONTEXTO POSTCONSTANTINOPOLITANO A TRAVÉS DEL *TRACTATUS IN MATHAEUM* DE CROMACIO DE AQUILEYA

Esteban Noce

Tesista

En los últimos años hemos sostenido la necesidad de someter la obra de Cromacio de Aquileya a una lectura que atienda a la dimensión política y social de su discurso episcopal. Las coordenadas espacio-temporales en que se desarrolla su actividad pastoral sin duda lo ameritan: el norte de la península Itálica de las dos últimas décadas del siglo IV y la primera del V, encrucijada conflictiva tanto en el plano doctrinal como en el político. En el año 380 la facción cristiana que se reivindicaba heredera de las sentencias de Nicea ha obtenido la sanción legal de su ortodoxia, confirmada un año después por el Concilio de Constantinopla. Así, mientras el cristianismo se convierte en religión oficial del Imperio Romano y los godos se asientan como federados a orillas del Danubio, el nicenismo triunfante, respaldado por el Estado, orientaba su acción no sólo hacia la recuperación de las sedes episcopales bajo poder arriano, sino también, conseguido tal objetivo, hacia la construcción en el ámbito imperial de un orden temporal y espiritual elevado sobre los cimientos de su ahora ortodoxa doctrina.

Es a todo juicio evidente que el *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileya es fiel reflejo de esta coyuntura histórica. No obstante, qué forma asumía dicha coyuntura en la ciudad de Aquileya y, consecuentemente, sobre qué realidad social debía operar Cromacio son preguntas que han recibido respuestas muy diversas.

En efecto, Lemarié entendía que la única controversia religiosa a la que Cromacio se habría enfrentado durante su episcopado sería la planteada por el judaísmo, cuya presencia en Aquileya sin duda debió de haber sido importante, acaso por su carácter de centro comercial portuario de primer orden. Las alusiones a Arrio y a Fotino no serían, en su opinión, más que referencias a problemas del pasado. Duval y Cracco Ruggini intentaron corregir las conclusiones de Lemarié. El primero sostuvo la vívida continuidad, principalmente en la región ilírica, de la doctrina adopcionista de Fotino de Sirmio, entendiendo que entre los objetivos de Cromacio se debía contar el combate de dicha herejía. Cracco Ruggini, por su parte, aunque ha destacado el frente tripartito de negadores de la divinidad de Cristo al que Cromacio se habría enfrentado, compuesto por los heréticos fotinianos y arrianos, los judíos y los paganos, intuía que eran los hebreos el objeto principal de sus invectivas, mientras que el paganismo y quizá también el arrianismo y el adopcionismo eran ya alternativas moribundas.

Creemos, por nuestra parte, que estas aproximaciones al *corpus* cromaciano no han alcanzado a percibir la realidad subyacente en toda su complejidad. A partir de la lectura del *Tractatus in Mathaeum*, y a diferencia de los autores mencionados, sostenemos que en la Aquileya cromaciana la herejía no era una cuestión del pasado sino que constituía una problemática de principal importancia que se manifestaba en una variedad de postulados dogmáticos heterodoxos mucho más amplia que la mera negación de la divinidad del Hijo o de su consustancialidad con el Padre; que la cuestión judía constituía una problemática de primer orden; que el paganismo conservaba todavía su vigor. Es ante esta compleja realidad social que Cromacio multiplica sus invectivas contra los herejes, contra los judíos, contra los gentiles, pero también contra los “pecadores”, con la firme voluntad de excluir estos colectivos del nuevo orden político y espiritual mediante la sustitución del tradicional binomio romano-bárbaro por el par de opuestos cristiano-no cristiano, reproduciendo en el ámbito acotado de Aquileya la ofensiva nicena post constantinopolitana .

Comencemos por analizar el contenido heresiológico del *Tractatus in Mathaeum*, compuesto, sin considerar el tratado 36, del cual se conserva apenas más que el fragmento evangélico a comentar, y el 37, hoy perdido, por un prólogo y 60 tratados. A fines prácticos diremos aquí que consta de 61 tratados.

A lo largo de estos 61 tratados, Cromacio menciona de forma explícita diez proposiciones dogmáticas heréticas, asignando a cuatro de ellas referentes precisos, a saber: la negación de la divinidad del Hijo, atribuida a Arrio y a Fotino; la negación de la eternidad del Hijo, atribuida a Arrio, a Fotino y a Ebión; la degradación del Hijo al rango de criatura, atribuida a Arrio; la encarnación del Padre, quien sería entonces el mismo Hijo, atribuida a Sabelio. Las seis restantes proposiciones heréticas señaladas por Cromacio son: la negación de la virginidad perpetua de María, la negación de la ascensión de un cuerpo humano por parte del Hijo, la negación de la ascensión de un alma humana por parte del Hijo, la comprensión de Cristo como un mero hombre adoptado como Hijo por el Padre en virtud de sus méritos, la negación de la resurrección de los cuerpos junto con el alma al final de los tiempos y la negación de la divinidad del espíritu santo.

Así, aunque la cantidad de referencias destinada a unos y otros postulados heréticos varía ampliamente, presentándose, a modo de ejemplo, la invectiva contra la negación de la divinidad del Hijo en 36 de los 61 tratados y la negación de su humanidad en 35, mientras que sólo en dos se hace referencia a la negación de la resurrección de la carne, vemos que el universo heresiológico conocido y combatido por Cromacio, es mucho más amplio que el señalado por los autores antes mencionados. En términos modernos -ausentes en la obra de Cromacio, quien hace referencia a proposiciones heréticas sin llegar aparentemente a concebir posibles vínculos entre ellas- debemos decir que Cromacio se enfrenta en su búsqueda del afianzamiento del cristianismo niceno al arrianismo, al monarquianismo tanto en su vertiente adopcionista como en su vertiente patripasiana, al docetismo, al antidicomarianismo y al macedonismo, herejías todas ellas de indudable actualidad hacia fines del siglo IV y comienzos del V: en efecto, si bien el adopcionismo fotiniano había sido condenado en el 345 y su autor depuesto en el 351, éste había regresado a Sirmio durante el período de libertad religiosa abierto por Juliano en los primeros años de la década del '60; pese a que Sabelio había sido condenado por Calixto hacia el año 220, el monarquismo patripasiano continuaba vivo en Roma y Mesopotamia aún a fines del IV, tal como lo asevera Epifanio, en la prédica de Apolinario de Laodicea, condenado sucesivamente en los Concilio de Antioquía, Constantinopla y Roma de los años 379, 381 y 382; el arrianismo había sido condenado recientemente, en el 381, tanto en el concilio de Constantinopla como en el concilio de Aquileya, repercusión inmediata y local de aquél en el que Cromacio había tomado parte activa; en cuanto a la herejía mariológica antidicomarianita, debemos decir que en las últimas décadas del siglo V, uno de sus propulsores, Bonoso, es objeto de los ataques de Ambrosio de Milán, referente y promotor de la carrera episcopal de Cromacio, y de Jerónimo. El *Codex Theodosianus*, por otra parte, condena en reiteradas ocasiones dichos movimientos heterodoxos en el período que nos interesa.

Si añadimos a las múltiples invectivas dirigidas a estas herejías, ya sea en forma directa o indirecta, las numerosas menciones genéricas a "los herejes", debemos decir que en 50 de los 61 tratados encontramos a Cromacio sancionando las manifestaciones ahora prohibidas del cristianismo. Creemos, pues, que la importancia que la cuestión heresiológica asume en el *Tractatus in Mathaeum*, lejos de constituir un vago *topos* de la literatura cristiana o un mero conjunto de referencias a problemáticas ya saldadas, manifiesta tanto la actualidad de la problemática herética en la Aquileya post constantinopolitana como la decidida voluntad de combatirla asumida por Cromacio. En efecto, la difusión y arraigo del cristianismo oficial niceno en Aquileya, objetivo central de la obra cromaciana, exige el retroceso de los dogmas alternativos. Si el poder temporal, a nivel imperial, ha asumido tal empresa mediante la proliferación de legislación anti herética por la cual los hereje son apartados del consorcio humano, Cromacio, a nivel local, apuntala dicha obra por medio de la condena espiritual que margina a los herejes de los beneficios espirituales administrados por la "verdadera Iglesia de Dios" y, en definitiva, de toda posibilidad de salvación del alma: "una nave así, es decir, la iglesia de los herejes -dice- habiendo perdido el timón de la verdadera fe, se hunde en el naufragio de la muerte eterna" (Tr. 42,6).

Sin embargo, como dijimos, no son los herejes el único objeto de las invectivas de Cromacio. En efecto, los judíos y los gentiles se constituyen como sujetos de principal importancia, aunque antagónicos, en el discurso cromaciano. En 37 de los 61 tratados se hace referencia a los judíos: en 36 de ellos se señala la ineludible condena que les aguarda por sus múltiples pecados, entre los cuales destacan cuantitativamente la incredulidad, aún habiendo gozado de la predicación profética y de las claras manifestaciones de poder divino del Cristo, y la impiedad. Los gentiles, por su parte,

son aludidos en 25 de los 61 tratados. Si bien no faltan alusiones a los sacerdotes de los ídolos que “suministrando a los hombres inmundos e infieles los pastos de su error e infidelidad, los alimentan como cerdos, con vistas a la muerte eterna” (*Tr.* 43), -realidad que no hace más que evidenciar para el área aquileiense la hoy ya incuestionable supervivencia de los cultos paganos tras la oficialización del nicenismo- en 18 de ellos se hace clara referencia a la predisposición con que han acogido y cada día acogen el cristianismo. Nuevamente, creemos que la manifiesta atención que judíos y gentiles reciben por parte de Cromacio, lejos de constituir un *topos* literario cristiano, es reflejo del relieve que dichas comunidades conservan aún en la Aquileya de la época y de la voluntad nicena, representada aquí por la figura de Cromacio, de accionar sobre ellas decretando, para unas, la exclusión del nuevo orden cristiano y salvífico instaurado; para otras, la potencial inclusión conversión mediante.

Lo propio sucede, a nuestro juicio, con un cuarto colectivo de destacada importancia cuantitativa en el conjunto de la obra al que denominaremos los “pecadores”, mencionados en 26 de los 61 tratados. Entendemos por “pecadores” un conjunto social integrado por aquellos que están privados de la promesa de la salvación y “destinados como heno seco al fuego perpetuo” (*Tr.* 32,6) a causa de la orientación de sus voluntades y de sus prácticas, incluyendo éstas realidades sumamente dispares, que van desde la búsqueda de las riquezas terrenas y de la gloria del mundo, hasta realidades tan cotidianas como el llevar alzada la cerviz a causa de la soberbia y la “invasión nocturna” de moradas ajenas (*Tr.* 53,6). Sugerimos que al apartar a “todos los pecadores” del orden cristiano y, por lo tanto, de toda promesa de salvación, Cromacio podría estar asumiendo la funcionalidad de la existencia de una cuarta categoría de excluidos lo suficientemente amplia y maleable como para albergar potencialmente en sí a todo sujeto, individual o colectivo, al que no se pudiera excluir del nuevo orden incluyéndolo ni en el conjunto de los herejes, ni en el de los judíos ni en el de los gentiles.

Ahora bien, si aceptamos que el *Tractatus in Mathaeum* refleja la heterogeneidad religiosa y social dominante en la Aquileya post constantinopolitana a la vez que atestigua la voluntad cromaciana de operar sobre dicha realidad sentando los cimientos de un nuevo orden niceno mediante la sanción espiritual y la exclusión de los beneficios salvíficos concedidos por la única Iglesia, ¿cómo entender el extraño y completo silencio que Cromacio mantiene en sus tratados respecto de los bárbaros, colectivo social permanentemente presente en la región ilírica en general y en Aquileya en particular desde que en el año 166 los cuados y los marcomanos arribaron a la ciudad tras cruzar el Danubio? El silencio es aún más desconcertante si se tiene en cuenta que las décadas en que Cromacio desarrolla su episcopado fueron testigo de la intensificación de los contactos que, en ciertas ocasiones, asumieron formas violentas, como en el 401, cuando los godos de Alarico tomaron la ciudad.

Contrariamente a lo que sucede en el *Tractatus in Mathaeum*, los bárbaros se hacen visibles en los *Sermones* de Cromacio junto a los herejes, los judíos, los gentiles y los pecadores. En algunos de ellos se hace referencia explícita a los *barbari*, mientras que en otros se solicita a Dios que “se digne liberarnos de toda aflicción: del hambre, de la guerra, de la muerte, de la prisión, de todo peligro” (S. 37) en clara alusión a las incursiones bárbaras. Se ha sugerido que la presencia de los bárbaros en los *Sermones* y su ausencia en el *Tractatus in Mathaeum* responde tan sólo a causas cronológicas: así, Cuscito entiende que el relieve adquirido por la figura del bárbaro en los *Sermones* es resultado de su composición en períodos de turbulencia, posiblemente en los últimos años del siglo IV o los primeros del V, cuando los godos se convierten en una amenaza para la ciudad.

Creemos, no obstante, que la invisibilidad del bárbaro en el *Tractatus in Mathaeum* y su presencia en los *Sermones* puede reinterpretarse a la luz de los lineamientos de interpretación aquí trazados. Cromacio intenta en ambas obras, como hemos dicho, establecer y transmitir nuevas pautas de inclusión y de exclusión social que no se basarían ya en el antiguo binomio romano-bárbaro sino en el nuevo par de opuesto cristiano-no cristiano, entendiendo por “cristiano” a quien adhiere al cristianismo niceno. En los *Sermones*, donde no puede dejar de responder a las exigencias de su auditorio, debe inevitablemente hacer referencia a los acontecimientos cotidianos –principalmente a aquellos traumáticos- que experimenta la grey aquileiense, destinataria de su prédica, ante los cuales, más que ante la herejía, el judaísmo o los gentiles, se sentiría desconcertada y reclamaría la asistencia espiritual de su pastor. La pérdida de su entidad en el *Tractatus in Mathaeum*, obra de corte erudito que seguramente desconociera tanto en su génesis como en su finalidad cualquier contacto con la grey, no sería producto de la inexistencia de contactos o de incursiones: el bárbaro, arriano, es invisible no porque se encuentre materialmente ausente, sino porque, en el marco de la nueva configuración social cromaciana, ha quedado integrado en el conjunto de los no cristianos

EXPLOTACIÓN ECONÓMICA DE LOS CIUDADANOS EN EL MUNDO RURAL ATENIENSE

Diego Paiaro

Tesista

Hace ya casi veinte años, Robin Osborne, uno de los más destacados investigadores del mundo rural griego antiguo de la actualidad, afirmaba en un breve artículo sobre el arrendamiento de tierras y propiedades en la Grecia clásica y helenística que “debería quedar absolutamente claro que cualquier estudio sobre la economía de la ciudad griega que deje de lado los arrendamientos de propiedades será gravemente deficiente”.

En este breve escrito intentaremos explicitar nuestro análisis sobre el arrendamiento de tierras privadas en el mundo rural ateniense como un modo desarrollo de relaciones socioproductivas entre sectores terratenientes y campesinos de la ciudadanía democrática. Para ello daremos por sentado dos situaciones que resultan fundamentales a la hora de entender el arrendamiento privado: a) por un lado, como resultado de la *stasis* de la era arcaica, el campesinado ateniense contaba, en el período clásico, con una posesión segura de su lote de tierra (*kleros*) y amplios derechos de participación política que evitaban su explotación tanto por parte del Estado (a través de tributos ó impuestos) como por parte de los terratenientes (a través de corveas, servidumbre, esclavitud por deudas, rentas, etc.); en este sentido, la integración de los productores directos en las instituciones de la *pólis* democrática impidieron el desarrollo de instancias extraeconómicas capaces de asegurar la transferencia regular y sistemática de excedentes desde las unidades domésticas de producción de los pequeños labradores hacia los terratenientes y/o el Estado; b) por otro lado, observamos el desigual reparto de la tierra de labranza entre los miembros de la comunidad cívica lo que supone la existencia de una situación social diferenciada en la que conviven terratenientes, labradores medios autosuficientes y pobres con poca o ninguna tierra. En este sentido, en un polo del espectro social se comprueba la presencia de propietarios que concentran una cantidad de tierras que exceden las posibilidades de trabajarlas sólo con la ayuda de la propia familia por lo que deberían proveerse de alguna otra forma de mano de por fuera de las relaciones de parentesco más cercanas; en el otro polo comprobamos que hay familias que poseen fincas cuyas dimensiones son inferiores a la necesaria para la reproducción material del grupo familiar (o, incluso, carecen totalmente de tierra) por lo que debemos suponer que contaron con el acceso a campos de labranza suplementarios y/o a otras fuentes de ingresos. En síntesis, creemos que la igualdad política y la desigualdad en la asignación del principal medio de producción justifican la indagación acerca de la existencia o no de mecanismos menos formales y estables (en tanto no están basados en una diferenciación jurídico-política) que relacionen al productor directo con los terratenientes.

La tenencia (*tenancy*) es una categoría bastante elástica que refiere a un tipo de posesión de la tierra en la cual el arrendatario (no propietario) debe pagar regularmente una determinada cantidad de renta al terrateniente (propietario) por el usufructo de la parcela. En las sociedades precapitalistas, en las que existe un amplio rango de posesiones condicionales y no hay una división tajante entre propietarios y no-propietarios, las condiciones sobre las que se establecen las relaciones entre el terrateniente y el arrendatario pueden ser extremadamente variadas, dependiendo, entre otros elementos, de factores demográficos, de la disponibilidad de tierras y de las condiciones de acceso a las mismas. Si bien para el caso ateniense el tema de la propiedad de la tierra no carece de ambigüedades, es claro que la posesión del *kleros* familiar por parte de los ciudadanos, en especial de los pequeños y medianos labradores, estaba asegurada políticamente, era estable a través de las generaciones y no se encontraba sujeta a una condicionalidad que la ligue a la dependencia del terrateniente o el Estado, como sucede bajo el feudalismo o en las formaciones de tipo tributarias. De este modo, bajo el régimen de lo que Marx denominaba la “forma de propiedad antigua”, es la pertenencia a la comunidad la que garantiza el acceso a la tierra y no el encontrarse el productor directo en relación de subordinación respecto del

terrateniente o del Estado. Por ello creemos que sería errado intentar inferir a partir de aquella ambigüedad en la definición de propiedad un argumento a favor de la existencia de las relaciones de arrendamiento como lo hace Ellen Meiksins Wood. En síntesis, la relación de arrendamiento en el contexto Ático no se basó en una diferencia política o jurídica entre el terrateniente y el productor ni fue tampoco la consecuencia de un acceso condicional a la tierra a causa de la ausencia de propiedad absoluta; es decir no estuvo dada por la compulsión extraeconómica. Por el contrario, la única base para el desarrollo de arrendamientos en el mundo rural ateniense que encontramos la constituye la existencia de una distribución desigual de la tierra.

La evidencia empírica, principalmente epigráfica, para el arrendamiento de “tierras públicas” o pertenecientes diferentes entidades colectivas como los cultos religiosos es relativamente abundante y fue frecuentemente analizada por los investigadores modernos. Para el caso de las tierras pertenecientes a ciudadanos privados, la evidencia con que contamos es sustancialmente menor, muchas veces ambigua, y proviene de principalmente de finales del siglo V y el siglo IV. A pesar de ello, es interesante reflexionar acerca de la regularidad y la prolongación en el tiempo del arrendamiento como práctica en el mundo rural ático:

IG - I3, 1 muestra como a fines del siglo VI se les prohibía a los clerucos atenienses en Salamina poner sus tierras en arriendo (lo que implicaría que se trata de una práctica conocida en Atenas).

Tucídides- , III, 50, 2-3, explica que, en el contexto de las acciones que emprende Atenas en represalia a la revuelta del 427, los lesbios fueron obligados a pagar rentas a los clerucos atenienses por las propiedades que previamente poseían.

E- n Isócrates, *Areopagítico*, 16, aparece la idea de que, en los idílicos tiempos regidos por la *pátrios politeía* en los que existía la concordia entre las clases sociales, el arriendo de tierras era una práctica normal ya que “quienes tenían haciendas” ayudaban a los ciudadanos más pobres en tanto confiaban a estos “terrenos de labor por moderadas rentas”.

Por otro lado, Lisias VII y XVII, muestran de un modo lateral, el hecho de que poner tierras en arriendo era una práctica común para los ciudadanos ricos. Esto se ve confirmado por los análisis de las listas de propiedades desarrollados por J .K. Davies.

Lo anterior nos lleva a indagar sobre el modo en que la aristocracia ateniense administraba sus propiedades de acuerdo a sus objetivos sociales. Un modo de pensar la función de la renta es a partir de la importancia que el dinero ocupa en el modo de vida de los ciudadanos acaudalados de la democracia ateniense. En su artículo “Orgullo y prejuicio, sensatez y subsistencia...”, Robin Osborne destaca que los ciudadanos más ricos necesitaban de un ingreso regular en efectivo para, por ejemplo elevar la cuantía de la dote, arrendar haciendas de los ciudadanos huérfanos, comprar nuevas tierras, hacerse cargo de los gastos del funeral de algún familiar, atravesar crisis temporarias, pagar las diferentes obligaciones que la ciudad imponía a los estratos superiores del cuerpo de los ciudadanos (*eisphorai*, liturgias, etc), etc. El arriendo de tierras a familias campesinas a cambio de una renta podría ser una fuente de dinero (o productos que luego se comercializan) importante para el modo de vida de los atenienses ricos.

Pero no solo se debe pensar el arriendo de tierras en el contexto de lotes pequeños, dispersos y alejados o como un mecanismo utilizado por los ciudadanos ricos para hacer frente a sus necesidades de efectivo. También podemos suponer que el gran propietario ateniense utilizaría los arrendamientos como un modo de asegurarse mano de obra adicional a la fuerza de trabajo de los esclavos, especialmente para los períodos de alza en la actividad agrícola ó para la realización de tareas especializadas, dos circunstancias para las cuales sabemos que era común el contrato de braceros asalariados. De todos modos, la evidencia con que contamos para avanzar en esta línea es casi inexistente y sólo podemos proceder por analogía con el caso de las haciendas esclavistas romanas según el modelo establecido por Peter Garnsey.

Por último, el modelo de Gallart sobre el ciclo de vida de la familia campesina puede ser la llave para entender el hecho de que los arrendamientos atestiguados sean de tan corta duración ya que podrían responder a las cambiantes necesidades de tierras con que cada unidad doméstica contaba a lo largo de diferentes etapas de su existencia.

En conclusión, creemos que el arriendo no constituyó en las condiciones económicas, sociales y políticas de la Atenas clásica un mecanismo de explotación lo suficientemente estable y sistemático como ser la base sobre la que se asiente la riqueza de los sectores más ricos de la ciudadanía. Por otro lado, la inclusión de los productores rurales en el plano político como ciudadanos de pleno derecho abrió una serie de mecanismos que, por un lado, limitaron la capacidad de acumulación de los ciudadanos ricos, y por otro lado, permitieron a los sectores pobres acceder a recursos económicos sin la necesidad de entrar en relaciones de subordinación respecto de los terratenientes.

LOS PECCATA ORIS EN EL CORRECTOR DE BURCHARD DE WORMS

Andrea Vanina Neyra

Tesista

En el marco de las investigaciones sobre el *Corrector sive medicus* de Burchard de Worms acerca de las creencias y prácticas supersticiosas allí descritas, también otras conductas consideradas como pecaminosas han merecido nuestra atención.

En esta oportunidad nos centramos en los *peccata oris* o pecados de la lengua. El análisis de éstos permite comprobar ciertas características morfológicas del texto en cuestión, que se repiten en las descripciones que el obispo hace de otros pecados, así como resaltar algunas problemáticas y características que se manifiestan como constantes en el documento.

En el *Liber XIX* del *Decretum* los vicios de la lengua aparecen un total de once veces: tres dentro de la categoría del perjurio, cuatro dentro del juramento ocioso, dos dentro de la maldición, y una vez dentro del falso testimonio y de la jactancia.

En cuanto a la morfología de las preguntas penitenciales, reconocemos un patrón constante, según el cual el confesor le interroga al fiel que se confiesa sobre si ha cometido el pecado que se le menciona para luego emitir la penitencia tasada correspondiente. En muchos casos, por otra parte, la descripción de la falta no cuenta con detalles que ayudarían a comprender más acabadamente el pecado que se condena. Así, la siguiente cita constituye un ejemplo de esta situación: entendemos *cupiditas* como “deseo” (en lugar de codicia, ambición o pasión), ya que el contexto no brinda elementos para definir más claramente el tipo específico de deseo del que se trata.

Fecisti perjurium pro cupiditate? XL dies in pane et aqua, quod vulgus carinam (1) vocat, et septem sequentes annos ita observes ut consuetudo est. Et quandiu vivas, omnes sextas ferias (2) in pane et aqua jejunes. Et si redimere (3) volueris, uno denario, vel pretio unius denarii, vel tres pauperes pascendo, potestatem habeas redimendi. Tamen Poenitentialis Romanus praecipit: Si quis per cupiditatem se pejeraverit, omnes res suas vendas, et pauperibus distribuan, et monasterium ingressus, jugi poenitentia se subdat (4).

En algunas oportunidades, más concretamente en cinco preguntas penitenciales de las once, se hace mención de alguna autoridad inmediatamente antes de la indicación de la penitencia. Sin embargo, a veces la autoridad es citada luego del castigo, generalmente para introducir una escueta explicación del fundamento de la pena, que toma la forma de “... porque dijo el Señor...” o una expresión similar, o para agregar especificaciones sobre la tasación estableciéndose una comparación con algún texto autoritativo (5)

Pero las cuestiones de mayor interés se vinculan a las problemáticas que aparecen en forma reiterada. De esta forma, la falta habitual de descripciones exhaustivas a la que aludimos más arriba provoca que la comprensión de las circunstancias, atenuantes y/o agravantes de una pena sea muchas veces imprecisa. A esto se suma el hecho de que en ocasiones se ofrezca la posibilidad de redimir una penitencia, es decir, de satisfacerla en una manera alternativa, pero sin una fundamentación de esta situación. Por ejemplo, mientras que solamente para uno de los once *peccata oris* esto está permitido, para otro se niega explícitamente la opción y para los otros nueve no hay una toma de posición al respecto. Los tres casos de perjurio, de hecho, son tratados de manera diversa: el perjurio por deseo puede redimirse, aunque es el que cuenta con una pena mayor; el perjurio efectuado con consciencia del hecho y el hecho de inducir a un tercero a que caiga en el mismo no contiene una aclaración en cuanto a la redención; y el perjurio cometido por necesidad o por la fuerza –cuyo castigo es el más leve– no puede ser redimido.

La necesidad es un elemento que también se presenta en calidad de atenuante en algunos pecados comentados por Burchard. En efecto, considerando los tres tipos de perjurio, el cometido en dicho contexto es el que resulta castigado más levemente,

aunque según el compilador igualmente debe ser condenado por habersele dado prioridad al cuerpo por sobre el alma:

Fecisti perjurium coactus, et pro necessitate, aut pro vita tua? quia dilexisti corpus plus quam animam, quadraginta dies. id est carinam, in pane et aqua poenitere debes, et omnes sextas ferias quae sunt in unius anni circulo, in pane et aqua poeniteas, et non redimas (6).

Como modalidad que toma la penitencia, prevalece el ayuno, que tan sólo dos veces no es nombrado como método de expiación: se trata de la promesa de algo contra los cánones o la promesa de fidelidad a una meretriz o adúltera (que figuran bajo la misma pregunta penitencial) y del juramento que determina que alguien persista en algo no agradable a los ojos de Dios. Citamos este último a modo ilustrativo:

Si definisti, vel juramento te obfirmasti aliquid agere quod Deo non placeret, juxta modum peccati poenitentiam age, et hoc quod temere et injuste definisti, in irritum revocetur. Si aliquid te incaute jurasse contigerat, quod observatum pejorem verteretur in exitum, juxta synodalia decreta mutandum decernimus, [potius] quam, te permanente in juramento, in aliud crimen majus devertaris (7)

Aquí, a la vez, llama la atención el castigo "... según la medida de los pecados...", puesto que no se otorga una pena de manera explícita, sino que el confesor debería estar en condiciones de juzgarla de forma conveniente. Ahora bien, justamente esta clase de situaciones es la que Burchard afirma que su obra debería paliar y que justificaba su redacción. Queda abierto el interrogante sobre si estamos frente a una contradicción o si intencionalmente se ha dejado en algunas ocasiones una cierta libertad de acción al confesor, en cuyo caso también surge la pregunta sobre las circunstancias o el contexto que harían esto posible.

Por otra parte, el hecho de cometer una falta teniéndose conciencia del hecho o con repetición suele ser un indicador de que se debe llevar adelante la penitencia completa, mientras que el desconocimiento de la pecaminosidad suele atenuarla:

Si jurasti per capillum Dei, aut per caput ejus, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fueras, si semel nesciens fecisti, septem dies in pane et aqua poeniteas. Si secundo vel tertio, increpatus, fecisti, XV dies in pane et aqua poeniteas. Si per coelum aut per terram, sive per solem vel per lunam, aut per aliam aliquam creaturam, XV dies in pane et aqua poeniteas (8).

La inducción de otras personas hacia el vicio por parte del pecador también es considerada como conducta pecaminosa:

Inebriasti te unquam per jactantiam, ita dico ut gloriareris in hoc quod alios in potu vincere posses, et sic, per tuam vanitatem et per tuam exhortationem, te et alios ad ebrietatem perduxisti? Si fecisti, triginta dies poeniteas in pane et aqua (9)

Por otro lado, en estas preguntas penitenciales sobre los pecados de la lengua se comprueba lo que en varias oportunidades hemos afirmado: Burchard de Worms incorpora habitualmente novedades o modificaciones a su obra con respecto a sus fuentes, a pesar de la necesidad manifiesta de mantenerse dentro de la tradición. Así, volvemos a remitir al ya comentado perjurio por deseo para el que se establece una pena a la vez que se cita lo prescrito por el Penitencial Romano, aunque no se exige el cumplimiento del castigo más duro de aquel Penitencial (10)

A modo de conclusión, debemos decir que nuevamente estamos frente a una amplia variedad de penitencias y a situaciones que nos hacen plantear cuestionamientos acerca de cómo se establecen esas diferenciaciones; los *peccata oris* no escapan a esta realidad. Asimismo, constituyen una muestra de elementos que se dan de manera reiterada en la obra del obispo de Worms. No obstante, en general puede afirmarse que, en lo que se refiere a estos pecados en particular, las penas son relativamente elevadas, siendo las mayores sanciones aquéllas correspondientes al perjurio, al falso testimonio y a la maldición proferida hacia los padres. Su adscripción a los vicios capitales incluidos en el capítulo seis del *Corrector* tampoco aporta mucha luz sobre la jerarquía de las faltas y sus castigos, puesto que incluso algunos pecados no se encuentran allí citados de manera explícita. Sin embargo, su análisis permite avanzar en la comprensión del documento como un todo, más allá de las peculiaridades que los diversos tipos de faltas.

1 El término *carina* se refiere a la penitencia de una duración de cuarenta días. Consultar: MAIGNE D'ARNIS, W.-H. *Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Tome unique. Paris, Migne, 1858, s. v. *carina*; McNEILL, John T. and GAMER, Helena M. - *Medieval Handbooks of Penance. A translation of the Principal*

Libri Poenitentiales. New York: Columbia University Press, 1990 (1938), (Records of Western Civilization Series), p. 325.

2 *feria* es el equivalente a 'día' utilizado especialmente por los medios eclesiásticos para establecer una diferencia con los nombres paganos de los días. Ver: ERNOUT, A. et MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris, Éditions Klincksieck, 1979, s. v. *feria*.

3 *Redimo* implica la liberación con respecto a una obligación, habitualmente a cambio de un valor monetario. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1968; *Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)*, 22º Ed., Madrid, Espasa Calpe, 2001, s. v. *redimo*. Algunos estudiosos optan por traducir *redimo* por 'expiar', que se refiere a borrar o corregir las culpas, pero no involucra el aspecto monetario, razón por la cual optamos por 'redimir'.

4 BURCHARD von WORMS. - *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge: Migne Editorem, 1853, 956 B.

5 Remitimos a la primera cita.

6 BURCHARD von WORMS. - *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge: Migne Editorem, 1853, 956 C.

7 BURCHARD von WORMS. - *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge: Migne Editorem, 1853, 957 A

8 BURCHARD von WORMS. - *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge: Migne Editorem, 1853, 956 D.

9 BURCHARD von WORMS. - *Decretum*. En: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Tomus CXL, Petit-Montrouge: Migne Editorem, 1853, 963 B.

10 Ver primera cita.

TRADICIÓN, ERUDICIÓN Y AUTORIDAD CRISTIANAS. EL CASO DEL DE VIRIS ILLUSTRIBUS DE GENADIO DE MARSELLA

Estefanía Sottocorno
Tesisista

La redacción de catálogos de hombres ilustres, por parte de autores cristianos, implica la configuración de un saber que no sólo recoge y ordena datos preexistentes – a la manera de los saberes enciclopédicos-, sino que también establece demarcaciones más o menos nítidas dentro del conjunto de estos datos. En este sentido, la arquitectura de los *libri De viris illustribus* pone de manifiesto la superposición de procedimientos formales afines a los enciclopédicos y de mecanismos selectivos específicos.

Dado que opera selecciones, el discurso de los *De viris illustribus* funciona como un marco referencial y, consecuentemente, como una instancia que legitima o proscribire autores, textos y doctrinas. Asimismo, se trata de un discurso que encuentra su propia legitimación en el hecho de ser conservador, portador y modelador de una tradición, y que, por lo tanto, se reviste de autoridad.

Es posible constatar la existencia de un grupo de escritos que presentan estas características formales y que llevan por título *Liber de viris illustribus, de scriptoribus ecclesiasticis, de luminaribus Ecclesiae*. La continuidad entre los mismos está dada, a veces, por la intención expresa de los autores, en todos los casos, por la práctica de quienes los han reunido al copiarlos y editarlos. Se conforma, así, la tradición de un género discursivo cristiano, inspirado en modelos paganos.

El *De viris illustribus* de Genadio de Marsella, compuesto durante la segunda mitad del siglo V, condensa un saber en torno a la inclusión / exclusión de una serie de autores respecto del dogma u ortodoxia cristiana. Es pertinente, entonces, preguntarse por los criterios y las formas que asume esta distinción, teniendo en cuenta una serie de aspectos formales e informativos en tanto expresión o indicios de aquellos.

Los aspectos formales son aquellos rasgos léxicos, sintácticos, cohesivos, estilísticos que confieren al texto coherencia interna y permiten inscribirlo en un determinado género discursivo al mismo tiempo que confrontarlo con otros, v.g., el de las cartas, las crónicas, las sumas, los cánones conciliares, etc.

Los aspectos informativos son los datos biográficos y bibliográficos que el texto transmite en relación a los actores históricos, v.g., fechas de nacimiento, muerte, *floruit*, emplazamientos y desplazamientos geográficos, atribución de obras, datación de los escritos, filiaciones doctrinales, etc.

Por otra parte, la crítica moderna, de Tillemont (1) en adelante, ha puesto en entredicho el carácter ortodoxo de los escritos atribuidos a Genadio de Marsella, *i. e.*, el *Liber de ecclesiasticis dogmatibus* y el *De viris illustribus*. De acuerdo con esta opinión,

los textos genadianos suscriben, de modo más o menos explícito, un conjunto de doctrinas que sólo tardíamente recibió el nombre de ‘semipelagianismo’ (2) Las tesis semipelagianas (3) afloraron, promediando los años veinte del siglo V, en estrecha vinculación con la vida monástica de dos enclaves geográficos definidos, el sur de Galia y el norte de África. Dichas tesis se definen a partir de la oposición a la concepción soteriológica agustiniana, la cual, al negar la injerencia de los méritos en la consecución de la gracia, debe haber inquietado especialmente a aquellas personas consagradas a la disciplina como modo de alcanzar la salvación. En el contexto de la confrontación con Pelagio y sus seguidores, Agustín de Hipona subraya que la donación de la gracia no se funda en las acciones meritorias, sino en la misericordia divina y que el *modus operandi* de esta última resulta inaccesible al entendimiento humano (4). Los semipelagianos sostienen, por el contrario, que la salvación es una posibilidad que se ofrece a todos los hombres y que éstos pueden actualizar acercándose a la fe y al bautismo *motu proprio*, según refiere Próspero de Aquitania a Agustín: “...quicumque ad fidem et ad Baptismum accedere voluerint, salvi esse possint.” (5) Puesto que admiten la incidencia del pecado de Adán sobre la totalidad del género humano, la gracia adquiere el estatuto de instancia necesaria, a diferencia de lo que ocurría en el caso de los pelagianos. El pecado original ha implicado sólo el debilitamiento de la voluntad humana y en ningún caso, como quería el obispo de Hipona, la imposibilidad de elegir el bien (6). De acuerdo con Hilario (7), los antagonistas de Agustín residentes en Marsella y en otras localidades galas afirman que la única diferencia existente entre Adán y el hombre actual, consiste en que aquél quería con sus fuerzas íntegras mientras que éste ha sufrido una merma de las mismas. Una de las consecuencias de mayor peso que ha acarreado el pecado original, reside en que la elección del libre albedrío sólo puede ser efectiva si cuenta con el auxilio divino. Ahora bien, la posición semipelagiana sostiene que el *adiutorium Dei* es concedido a aquellos que han manifestado un conato de fe.

Éste ha sido el aspecto más controvertido de la posición mencionada, puesto que supone un principio de reciprocidad según el cual la “distribución” de la gracia se subordina a las determinaciones del libre albedrío, en calidad de paga o de recompensa por los méritos humanos (8).

En lo que concierne a la acusación de heterodoxia dirigida contra Genadio, nos ocuparemos en primer lugar del *De viris illustribus* (9) y de los sujetos históricos relacionados con el ámbito monástico del sur de Galia (10). Para decidir sobre la pertinencia de tal acusación, es preciso recoger y analizar las referencias del *De viris illustribus* en relación a los críticos de la posición soteriológica agustiniana, así como los escritos de éstos y otros documentos de los siglos V y VI condenatorios respecto de las tesis semipelagianas.

1 Tillemont, Louis Sébastien Le Nain de. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles avec une chronologie et des notes*, 16 vol. in quarto. Paris, 1693-1712; Wiggers. *Versuch einer pragm. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*. Hamburgo, 1833; B. Czapla, Münster, 1898; A. Fortescue. *The Catholic Encyclopedia*, vol. VI, New York, 1909; A. Feder. “Der Semipelagianismus im Schr.stellerkat.des G.”, en *Scholastik*, 1927. S. Pricoco se ha manifestado en desacuerdo con esta apreciación, v. Di Berardino, A. *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, 2 vol. Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 923-4; Di Berardino, A. *Patrología IV*, Madrid, BAC, 2000, pp. 345-8.

2 El término ‘semipelagiano’ surge a fines del siglo XVI, en el contexto de las disputas que provoca el escrito *Concordia liberi arbitri cum gratiae donis*, del jesuita Luis de Molina (Lisboa, 1588). Éste es acusado de pelagiano por los dominicos y la expresión ‘semipelagianos’ comienza a ser utilizada para designar a los monjes marseleses, con cuya doctrina era vinculado Molina. Aparece en una censura del obispo de Segovia, Pacheco, en 1594, en un informe de Henríquez S. J. en 1597, en un texto dirigido por los dominicos al cardenal Madrucci en 1600. Hasta el 1610, sin embargo, año en que el término se torna de uso corriente, es posible encontrarlo junto a las denominaciones aplicadas tradicionalmente a los monjes de Marsella, *i. e.*, *Massilienses*, *Pelagianorum reliquiae*. v. Jacquin, M. “À quelle date apparaît le terme ‘Semipélagien’?” *RSR* 1 (1907), pp. 506-508; Solignac, A. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XIV, 1989, coll. 556-568.

3 Éstas –con matices a considerar en cada caso– están presentes en la *Collatio XIII* de Casiano (426-7), las cartas que intercambian Agustín y Valentín, abad del monasterio de Hadrumeto (426-7), la carta de Agustín a Vitalis (427), las cartas de denuncia que Próspero (428) e Hilario (429) envían a Agustín, el *Praedestinatus* atribuido a Arnobio el Joven (432-5), el *Commonitorium* de Vicente de Lérins (434), el *De Gratia Dei* de Fausto (475).

4 *“Igitur investigabiles sunt misericordia et veritas eius: quoniam cuius vult miseretur, non iustitia, sed misericordiae gratia; et quem vult obdurat, non iniquitate, sed veritate vindictae.”* Aug., *Ep.* 194, 3, 6. Madrid, BAC, 1972. El autor de esta carta se presenta como un laico y llama a Agustín *pater*. Teniendo en cuenta que el texto ha sido datado en el 429, los datos mencionados permiten diferenciar a este Hilario de Hilario de Arles, nombrado obispo tras la muerte de Honorato, también en el 429, y considerado entre los opositores galos de Agustín por Próspero. La condición de laico permite distinguirlo, asimismo, de otros dos homónimos, correspondientes de Agustín, el monje de Siracusa y el obispo de Narbona, contrariamente a lo que propone Cilleruelo (Madrid, BAC, 1972, p. 506). El autor de la epístola 226 debe haber frecuentado a Agustín en calidad de discípulo, puesto que deplora su ausencia. Ésto parece haber inducido a A. Hamman (Di Berardino, *Patrología III*, 1981, p. 634) a sugerir la procedencia africana. M. A. Barbàra (Roma, Città Nuova, 1998, p. 8) afirma que, hacia el 431, Próspero se dirigió a Roma *“con l’amico Ilario”*, para solicitar a Celestino I que intercediera ante los obispos de Galia, en defensa de la memoria de Agustín. En todo caso, Próspero e Hilario parecen hallarse en terreno galo en el momento en que escriben a Agustín. Ambos, por otra parte, son los destinatarios de dos tratados que Agustín envía en respuesta a sendas cartas, el *De praedestinatione sanctorum* y el *De dono perseverantiae*.

5 Aug., *Ep.* 225, 3. Madrid. BAC. 1972.

6 Aug. *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 2, 5. PL XLIV, col. 552: *“Liberi ergo a iustitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis: liberi autem a peccato non fiunt, nisi gratia Salvatoris.”*

7 Aug., *Ep.* 226, 6. Madrid. BAC. 1972.

8 Aug. *Contra duas epistulas pelagianorum libri* II, 6. PL XLIV, col. 578: *“Itane vero, filii superbiae, inimici gratiae Dei, o novi haeretici Pelagiani, quisquis dicit, gratia Dei omnia hominis bona merita praeveniri, nec gratiam Dei meritis dari, ne non sit gratia, si non gratis datur, sed debita merentibus redditur; fatum vobis videtur asserere?”*.

9 Hemos utilizado la edición de E. C. Richardson, TU XIV, 1, Leipzig, 1896. La edición de J. A. Fabricius (Hamburgo, 1718), recogida por Migne, presenta una numeración diferente que resulta de la omisión del capítulo dedicado a Juan de Constantinopla. Entre ambas ediciones existen, además, algunas variantes de peso que serán oportunamente señaladas.

10 La totalidad de la obra de Genadio y los sujetos vinculados al semipelagianismo durante el siglo V y hasta mediados del siglo VI, serán contemplados en el marco más amplio de nuestra tesis doctoral en preparación.

MATERIA MÉDICA MISIONERA.

LA MEDICINA JESUITA EN LA FRONTERA

María de la Soledad Justo

Tesista

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

Los problemas que presentan estas fuentes son profundos y variados y aún no se dispone de investigaciones completas que arrojen luz a estos opacos documentos. La aproximación de este trabajo debe entenderse como un primer acercamiento al problema deteniéndose en el corpus de manuscritos conocidos como la *Materia medica de Montenegro* (1)

El códice de Montenegro recibió influencia de una medicina española renovada. Montenegro citó las obras de Nicolás Monardes, Bernardino de Sahagún, Francisco Ximénez, y también las obras contemporáneas de Pisón y la de Jacobo Bonti.

La ciencia médica en el siglo XVI sufrió una serie de transformaciones. La renovación en tratados médicos españoles es el tema de investigación de Silvia Mezzetti y Marcela Groppo (2).

Mezzetti y Groppo para comprender el resultado del contacto entre la medicina española renacentista y la medicina indígena se valieron del concepto *transculturación*, acuñado por Fernando Ortiz (3). El uso de este concepto les permite concluir que en la era moderna surgió de una medicina de características mestizas “*Los tratadistas, entonces, se hacen cargo de construir la modernidad en sus discursos, reconociendo y aceptando la existencia de una cultura distinta, incorporando la novedad americana, funcionando como mediadores entre los dos mundos culturales*” (4).

La materia médica de Montenegro puede ser bien comprendido como producto de mediación entre los dos mundos: el indígena y el europeo. Y sin duda el resultado de un proceso de transculturación pero también debe señalarse que fue producida y circuló en un área muy especial. A diferencia de las obras de Monardes, Sahagún y Ximenez, todas conocieron múltiples ediciones y sus autores gozaron de un claro reconocimiento. La obra de Montenegro tuvo condiciones de producción y de circulación muy particulares, las cuales se podrían explicar si se tiene en cuenta el carácter fronterizo de las misiones guaraníes. La obra de Montenegro puede ser equiparada al *Florilegio medicinal de todas las enfermedades* de Juan de Esteyneffer. Esta obra está fechada en 1712. Si bien fue editada contemporáneamente y de autoría reconocida, como la obra de Montenegro es considerada el resultado de las agregaciones de copistas y padres jesuitas que habitaron las misiones de la frontera norte de Nueva España (5). A semejanza que el código Montenegro el *Florilegio Medicinal* circuló en estas remotas zonas como un manual y recetario para ayudar a las necesidades de los hermanos y padres que se hacían cargo de los cuidados médicos. Este tratado utilizaba, materia médica europea, la teoría humoral galénica, la invocación a los santos y a la divinidad y recetas y farmacopea indígena. En ambos tratados, la experiencia directa adquiere un lugar destacado, el recurso de relato en primera persona con anécdotas asociadas, la explicación de cómo se utilizó o que resultados dieron determinadas recetas. Y finalmente el uso de los informantes, *los indios dicen, en este pueblo los indios la utilizan*, en forma recurrente estos tratados remiten a la tradición indígena de medicina.

La Materia médica misionera fue sin duda un especial género de tratado médico, que merece ser mejor revisado. El fluido manejo que los jesuitas tenían de las lenguas indígenas agregó un *bonus* a esta relación, porque podemos suponer siguiendo a Sánchez Labrador. “*Quien desee informarse más por entero de las enfermedades en particular, que son frecuentes en estos países, podrá satisfacer su curiosidad leyendo varios opúsculos que corren manuscritos y andan en manos de todos. Sus autores han sido misioneros jesuitas, muy inteligentes en Medicina, especialmente Hermanos Coadjutores, que estudiaron y practicaron antes de tomar estado religioso. Entre todos sobresale el Hermano Montenegro, cuyo estudio fue continuo en la Botánica, Farmacéutica, Medicina y Cirugía para bien de las gentes de Paraguay, y singularmente de los Indios. En el idioma guaraní compuso algunos libros, y otros en la española*”(6). El testimonio de Sánchez Labrador señala que existieron tratados en idioma indígena, por lo que su circulación no sólo se limitó a los padres europeos sino que es posible que hayan sido utilizados por los curanderos y shamanes indígenas. Siguiendo esta línea de razonamiento existe la posibilidad que los indígenas hayan colaborado no solamente como meros informantes sino que hayan participado en la redacción de estos tratados, y en la participación de la autoría general que caracterizó a estas obras.

1 Se disponen de dos conjuntos de manuscritos el primero hallado en Buenos Aires y actualmente perdido pero del cual se editaron dos versiones, la primera realizada por Manuel Ricardo Trelles en la *Revista Patriótica del Pasado Argentino* (Tomo I y II) en 1888. Trelles lo bautizó como *Materia Médica Misionera*, porque este código carece de título. Luego se publicó otra versión: MONTENEGRO, P: *Materia Médica Misionera*, con estudio preliminar de Raúl Quintana, Biblioteca Nacional, Bs. As, 1945. En cuanto al segundo, en un principio estuvo en la biblioteca del Duque de Osuna pero luego fue comprado por la Biblioteca Nacional en Madrid y fue editado por: MARTIN MARTIN, C. VALVERDE, J.L: *La Farmacia en América Colonial: El arte de preparar medicamentos*, Universidad de Granada, Granada, 1995.

2 MEZZETTI, S. GROppo, M., “Procesos de transculturación en la construcción de la ciencia Médica a través de tratados españoles de los siglos XVI y XVII” en *Fundación para la Historia de España*, Argentina, VI, 2002-2003, pp. 318-330.

3 ORTIZ, F, *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1978, Pág. 96.

4 MEZZETTI, S. GROppo, M., “Procesos de transculturación en la construcción de la ciencia Médica a través de tratados españoles de los siglos XVI y XVII” en *Fundación para la Historia de España*, Argentina, VI, 2002-2003, Pág. 331.

5 ARTSCHWAGER KAY, M., "The Florilegio Medicinal: source of southwest ethnomedicine en *Ethnohistory*, Vol. 24., No 3, (Summer, 1977), pp. 251-259.

6 En SANCHEZ LABRADOR, J, *Paraguay Natural ilustrado, (ARSI) Paraq. 16*

EL ANTICLERICALISMO EN LAS REVUELTAS DE "BURGUESES" EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

Carlos Astarita

Director

Los movimientos "burgueses" de Santiago de Compostela y Sahagún, que se desarrollaron entre fines del siglo XI y principios del XII, ofrecen muchos niveles de análisis. Por un lado están sus objetivos económicos y sociales, lo que dio lugar a estudios como los de Luis García de Valdeavellano y Reyna Pastor de Togneri. A pesar de sus diferencias, ambos autotes coincidieron en que se trató de insurrecciones de burgueses (en el sentido moderno del término) que buscaban el control del mercado. Otro de sus objetivos era la organización de un concejo, lo que era negado por el abad en Sahagún, y por el obispo en Santiago de Compostela.

Sobre esto se impondría una primera rectificación sobre lo que hace al fondo social de la protesta: esos "burgueses" de los que hablan las fuentes eran más bien artesanos, que en general tenían tierras, y por lo tanto con actividades combinadas entre las que figuraban el comercio de bienes o de dinero. La palabra define más bien a la elite del burgo.

Sin desconocer la importancia de los indicados componentes económicos y sociales de las demandas, un aspecto insuficientemente tratado, o incluso desconocido, es el carácter anticlerical del movimiento. Esto nos lleva a cuestiones de método sobre las que ahora nos concentraremos.

Ese carácter anticlerical lo tuvo en cuenta H. Salvador Martínez y lo atribuyó a la defensa de la iglesia española contra la colonización cluniacense. Si bien es cierto que ésta fue una cuestión presente en el conflicto, la interpretación de este autor es anacrónicamente nacionalista. Además, el conflicto no estuvo limitado a las esferas de la iglesia. Si se observan con atención las informaciones proporcionadas por el relato de los sucesos (contenidos en la *Crónica Anónima de Sahagún* y la *Historia Compostelana*), se descubren manifestaciones populares de tipo anticlerical: ataques verbales y físicos a las jerarquía de la iglesia, que se extendían a sus otros miembros, asalto y destrucción de edificios, toma de tierras y otros bienes; clérigos que se volcaban a la insurrección y administraban oficios litúrgicos dirigidos a los insurrectos, florecimiento de iglesias sin control oficial, etc. Estamos en presencia, pues, de un anticlericalismo popular que tuvo su paralelo en otras villas de Europa, y se extendió desde el año 1050, aproximadamente, hasta fines del siglo XVIII por lo menos. Es así como los hechos relatados en las crónicas españolas se conectan con las herejías. Esto presupone revisar un tópico historiográfico sobre estos movimientos de la Península Ibérica y no restringir la herejía a una cuestión nominalista. La cuestión merece ser desarrollada.

La herejía se define usualmente en relación a al ortodoxia. De acuerdo a este criterio, la no condena de estos movimientos como heréticos, ha llevado a no incluirlos en esa categoría. En las virtudes de esa definición de herejía se observan los peligros de una restricción nominalista. Todo no puede depender de pronunciar una palabra. En este caso, los ataques a la iglesia, la profanación de objetos sagrados, la expropiación de bienes o el oficiar miss por fuera de los canales oficiosos, acercaban a estos movimientos a los que en otras áreas fueron condenados por heréticos. Sabemos al respecto que la disidencia de la segunda edad media no fue dogmática sino de desconocimiento de la autoridad instituida. Desde el punto de vista metodológico, la no condena ofrece, junto al ocultamiento, una ventaja para el historiador: los relatos que estudia estaban menos contaminados que otros. Si la sentencia era pronunciada, es muy posible que el cronista hablara de los rebeldes de acuerdo a descripciones que había leído en algún tratado de la biblioteca de su escuela (monástica o catedralicia), y los herejes que nos transmite podían estar tanto o más cerca de los que conoció San

Agustín que de los anticlericales del siglo XII. En España nos liberamos de ese problema, y si bien los relatos están interesadamente dirigidos a la defensa de las respectivas cabezas de la iglesia, esos relatos estuvieron menos contaminados por preconceptos de herejía. En suma, si bien los alzamientos españoles no fueron denominados como heréticos estuvieron muy cerca de las herejías. Una connotación significativa es que en esas rebeliones, tanto en España como en otros lugares, los artesanos jugaron un papel notable.

José Luis Romero atisbó en ese anticlericalismo un precedente de la Ilustración. La realidad fue muy distinta: en la protesta se prescindía del sacerdote porque se podía llegar a Dios sin intermediarios. Esto no sólo distingue a la cuestión religiosa en el conjunto heteróclito de ideas y creencias populares; también delimita en el plano sociológico la interiorización de Dios. Esto fue advertido por Weber: la religiosidad (o el anticlericalismo) del caballero no era igual a la del franciscano. La pregunta se precisa: porqué Dios comenzó a vivir en ese artesano anticlerical. Es éste un problema general: autores como Hobsbawm o Rudé, tratando protestas muy posteriores, pero que se inscriben en el mismo tipo de movimientos premodernos, indicaron la religiosidad popular que impulsaron los protestantes.

En la explicación debemos dejar de lado algunas respuestas: esa sensibilidad que nacía en la segunda mitad del siglo XI no se asimila al espiritualismo monástico, ni a la secta, ni al eremita, ni a ninguna forma que implicara apartarse del mundo, un comportamiento ajeno al trabajador. Tampoco puede ser explicado por una vuelta a la filosofía neoplatónica ni por un hecho educativo. Al respecto podemos indicar algunas no correspondencias notables: la educación no era masiva y el desarrollo de la piedad interior fue previa al auge de las escuelas catedralicias. Pero además es necesario saber porqué en un momento determinado se aceptó la enseñanza evangélica de un dios hecho carne que se incorpora al alma del hombre.

Es necesario pasar a la sociología de la religión, y se llega al criterio de Weber de afinidad electiva. La virtud del concepto, establecer una correlación entre creencias y sociedad, no disimula la insuficiencia de una explicación que recae en la razón volitiva. Esto se inscribe en el individualismo metodológico weberiano. Al respecto, sabemos que Weber ha sido extremadamente fluctuante en muchas de sus elaboraciones, o más bien, apeló a dilaciones que dificultan la ubicación real del problema en sus escritos. Es necesario apelar a veces a quienes han hecho una exégesis sobre su obra. Con la colaboración de esos expertos, y comparando, se concluye que en Weber hay más bien una relación de confluencia entre religiosidad e intereses económicos y sociales (por ejemplo, entre calvinismo y burgueses). Es una confluencia que también pudo haber sido negativa: plantea, por ejemplo, que no existe ninguna correspondencia necesaria entre capitalismo y democracia.

Estos aspectos son de interés. Por un lado llevan a una aproximación de Weber con Marx, en tanto el primero vincula los sistemas ideológicos culturales con las clases sociales, y de hecho algunos autores aceptaron esta analogía. Por otro lado, ese paralelismo era, en verdad, muy superficial. En realidad, en la confluencia que se daba entre esos dos sistemas, Weber rehuye el concepto de determinación que juega un papel central en el materialismo histórico. Cuando se trata entonces de establecer cuál era su mecanismo real, queda al descubierto el criterio de selección por parte del actor, algo que Weber declara explícitamente en algún momento.

En verdad, el concepto de Weber se contrapone con el de alineación religiosa de Marx. Sobre esto es de interés notar que para los dos clásicos de las ciencias sociales el anticlericalismo implicaba el inicio de la religiosidad moderna, pero sus planteos eran muy distintos. Para Marx el problema no estaba en la elección racional sino en una realidad devenida que impuso la dependencia espiritual del hombre (y era también el prerrequisito de su liberación). Esto nos sugiere que veamos la nueva religiosidad popular en una doble perspectiva: en referencia a la alta edad media (cuando el cristianismo del campesino coexistió como una específica capa sacra con el paganismo) y en referencia a la reformulación que el artesano concreta sobre lo heredado, cuando reemplazaba al dios de la naturaleza por el dios del Evangelio. En ese plano histórico y sociológico, el formalismo analítico de la elección racional se desplaza por una acción razonable que se fundamenta en una ontología del trabajo. Esto llevaba a la interiorización de las estructuras objetivas sin control racional pleno, concepto que nos acerca al determinismo que han planteado Pierre Bourdieu y Anthony Giddens. Es éste el camino previsiblemente provechoso para este estudio.

LOS APORTES DE LA HISTORIOGRAFÍA MARXISTA SOBRE LA PROPIEDAD COMUNAL

Corina Luchía

Tesista

Desde la perspectiva marxista, la propiedad comunal ha estimulado numerosas reflexiones, si bien en general no ha constituido un objeto de estudio en sí mismo, la presencia de tierras colectivas en diferentes períodos y formaciones sociales determinó el análisis del rol que este tipo de relaciones de propiedad cumplían en cada concreto histórico.

El carácter polémico de las intervenciones marxistas en diálogo crítico con las posiciones románticas, utópicas y populistas en el siglo XIX, ha inscripto la propiedad comunal dentro del problema general del desarrollo contradictorio de las formaciones sociales en proceso de cambio y transformación. De allí que el estudio de los términos colectivos esté asociado a la indagación de las condiciones de transición de un modo de producción a otro.

En esta presentación haremos un recorrido por las diferentes contribuciones del marxismo sobre el papel histórico y la naturaleza material de este tipo de propiedad.

Los autores que han abordado el tema no se circunscriben al campo de la historiografía, sino que partiendo del materialismo dialéctico como concepción de la historia, abordan los bienes comunales, desde diversas disciplinas, como la economía, la sociología o la antropología.

La valorización de la propiedad común como tema de investigación ha estado marcada por los condicionantes estructurales del siglo XIX y XX, respectivamente. En este sentido es que desde el marxismo el problema está estrechamente vinculado con la agenda política que se abre primero con las experiencias revolucionarias y el desafío de construcción del socialismo en Europa, luego de la toma del poder por los bolcheviques en 1917, y posteriormente, con las estrategias para intervenir en los procesos de descolonización y promoción del desarrollo de las periferias coloniales o semicoloniales, en la segunda mitad del siglo XX.

El estudio de esta forma de apropiación del espacio forma parte por lo tanto de una necesidad política en la que el desarrollo del capitalismo, en unos casos, como la construcción del socialismo, en otros, son contextos históricos determinantes.

DISCUSIONES ACTUALES EN DERECHO VISIGODO: DEBATES, CONFRONTACIONES, PERSPECTIVAS

Eleonora Dell' Elicine

Investigadora

Del amplio *corpus* que felizmente disponemos sobre derecho visigodo, a los fines de esta síntesis voy a rescatar sólo el último eslabón de la producción jurídica de la monarquía goda, una de las terminales fundamentales del derecho romano “vulgar” y referencia insoslayable del derecho español hasta la publicación del código civil en 1889: obviamente me refiero al *Liber Iudiciorum* y a las discusiones actuales que se han generado en torno suyo.

Como probablemente sepamos, este cuerpo de normas posiblemente divididas en doce libros [Zeumer, K. (1944: 88); Iglesia Ferreirós (1996: 234)], repartidos en títulos y a su vez en capítulos o “*erae*”, fue publicado por el rey Recesvinto (649- 672) alrededor de 654 tras un proceso de elaboración largo [Ureña y Petit (2003 (1905): 351-373); Zeumer (1944: 81- 92); Díaz y Díaz (1976)]. Durante el reino visigodo, la edición de Recesvinto fue corregida por Ervigio probablemente en 681 y luego por Égica en 694

ó 698. Su forma *Vulgata* fue probablemente resultado de compilaciones realizadas con posterioridad a la caída de la monarquía toledana.

La desconstrucción del concepto de “derecho germánico”, encarada con sistematicidad y fuerza fundamentalmente a partir de 1980, acarrió de modo necesario la revisión de los supuestos en que se basaban los debates tradicionales acerca de este tema [Cortese (1995^a, 1995b); Conte (2002); Azzara, Gasparri (2005)]. Uno de los aspectos que fue reformulado con dedicación mayor fue, precisamente, el de los términos en que hasta el momento se había planteado la relación entre el *Liber* y el resto de los campos sociales sobre los cuales pretendía influir.

A tal tarea se dedicó Aquilino Iglesia Ferreirós, que en 1996 retomó algunas cuestiones que planteaba el *Liber* en un trabajo ya consagrado. En primer lugar, resaltó el carácter *completo* de la legislación contenida en el *Liber*; en segundo lugar y conectado con esto, hizo énfasis en la función novedosa del rey como *fente única de Derecho*; y finalmente para terminar señaló la *orientación práctica* de la legislación contenida en ese código. Vocación de conjunto, voluntad monopólica y orientación práctica: estos tres señalamientos modifican largamente, a nuestro criterio, los modos tradicionales cómo se venía pensando hasta ahora la relación entre el *Liber* y la sociedad visigoda [Zeumer, K. (1944); Orlandis (1947, 1966, 1987, 1988); Sánchez Albornoz (1962, 1971); Morales Arrizabalaga (1995) entre muchos otros]. En primer lugar, porque de acuerdo a estos parámetros, el *Liber* ya no sería el manotazo último de una monarquía en decadencia; sino se erguiría por el contrario como el resultado palpable de unas políticas de centralización, de reorganización del poder en torno al círculo monárquico. En segundo lugar, continuando con esta idea, el derecho público tampoco se deshilaría ante la evidencia de unas prácticas sociales de naturaleza diferente; más bien anticiparía formas y mecanismos propios para traducir las *prácticas* a términos *jurídicos*. No se trata aquí- como vemos- de un problema de *aplicación*, es decir, de medir el grado de eficacia de la norma en función al objeto al que se aplica. Se trata más bien de un problema de *encuadramiento*, o sea de advertir los modos cómo el derecho público se entromete en dominios heterogéneos, acumula competencias [Barwell (2002)].

En 2001 Carlos Petit edita una compilación de artículos en los que venía trabajando desde la década del '80. En ella avanza sobre la idea de la imposibilidad de entender codificaciones de la Antigüedad Tardía desde nuestro concepto de Derecho moderno. En 2004- año de publicación del texto más arriba citado- formula la idea de manera más precisa y explícita. De acuerdo a Petit, el *Liber* sería resultado de un cruce complejo entre literatura, teología y derecho. ¿Qué elementos obstaculizarían la calificación de este cuerpo de normas como un puro derecho? Al decir de Petit, tres: en primer lugar, su *retórica*- ligada más bien a la literatura conocida, a la forma *Sentencia*; en segundo lugar, su *contenido*- vinculado con las virtudes cardinales cristianas; en tercer lugar, las *coordinadas culturales*- contexto apocalíptico, rey- pastor, etc. La operación que finalmente rubricó de *jurídica* a esta pieza compleja fue, de acuerdo a este autor, obra los historiadores del derecho de los siglos XIX y XX.

En suma, este catedrático de Huelva, especialista en derecho visigodo, pone en duda el carácter jurídico del *Liber*, cuestiona su tratamiento como monumento de una actividad que se supone siempre idéntica a sí misma: el Derecho. ¿Es esto Derecho?- se interroga- ¿Qué es Derecho? ¿Acaso no tendríamos que comenzar por esta pregunta antes de abordar documentos tan complejos como el *Liber*?. Las cuestiones señaladas resultan altamente interesantes para una antropología del derecho [Clavero (1991); Garzón Valdés, Laporta (1996)].

ALIANZAS Y CONFLICTOS ENTRE LOS PODERES REAL Y ECLESIAÍSTICO EN LA RECONQUISTA ESPAÑOLA

María de la Paz Estévez

Tesista

La historia de los reinos cristianos de la Península Ibérica, desde el siglo VIII en adelante, tiene como uno de sus ejes principales la constante lucha contra el Islam. Los monarcas originarios del núcleo astur- leonés presumieron de ser los herederos del desaparecido reino visigodo de Toledo y tomaron en sus manos la ardua tarea de hacer frente a los musulmanes, dueños del sur ibérico. Pero los reyes cristianos no estuvieron solos en esta empresa, la compañía de la iglesia católica fue una constante, ya sea para incentivar y legitimar las acciones de los reyes, como también para llevar a cabo las políticas que requirieron las áreas conquistadas al Islam: la cooptación de población,

la puesta en producción de la tierra, el reordenamiento social de la región y, por supuesto, la cristianización de sus habitantes.

Sin embargo, esta colaboración no estuvo exenta de crisis, cuando una de las dos autoridades pretendía imponerse sobre la otra. Estas situaciones no solamente mostraban la competencia por el poder político, sino que además encubrían la lucha por el control de los recursos económicos, las tierras y los campesinos.

Nos interesa observar la relación entre la monarquía castellano-leonesa y la iglesia católica peninsular, concentrándonos en los siglos XI al XIII. Un elemento que debemos tener en cuenta es que, en las áreas conquistadas por los cristianos, había una población heterogénea a nivel religioso, que fue objeto de los poderes civil y eclesiástico. El primero se afanó en controlar esta ingente cantidad de brazos y futuros súbditos; el segundo pretendió uniformar religiosamente a la población imponiendo el catolicismo, ambos objetivos marcharon paralelos.

Monarquía, Iglesia y (re) conquista

Desde los últimos tiempos del Imperio Romano, se tuvo conciencia de la existencia separada de dos autoridades: una terrenal (el emperador) y otra espiritual (el papa). Esto no quita que intentaran controlarse mutuamente, pero la opinión de que cada uno era responsable por la gestión de problemas diferentes era generalmente aceptada. Así, el rey era el responsable del buen gobierno y la defensa de sus súbditos en su existencia terrena, mientras la Iglesia se preocupaba de la vida religiosa de los mismos en vistas a la vida ultraterrena.

Sin embargo, ambos poderes solían tropezar uno con el otro cuando intentaban legislar acerca de una multitud de circunstancias que afectaban la vida cotidiana de la población. En estos casos, cuando ambas instituciones reclamaban la jurisdicción, se activaba el juego de competencias.

Hacia el siglo XI, la figura predominante fue la del papa Gregorio VII con su programa de reformas. Dos de sus principales consignas eran: asegurar la libertad de la Iglesia frente a cualquier tipo de intrusión externa, y transformar la figura del papa en la única instancia legítima de decisión dentro de la Iglesia. Como explica Brian Tierney, a pesar de que estas operaciones pretendían mostrarse como una vuelta a los verdaderos valores cristianos y a los ejemplos de la primera Iglesia, eran antiguas fórmulas que, aplicadas en un contexto nuevo, sufrían un cambio en su significado original (Tierney 1996). Las reformas del siglo XI no restablecieron un viejo orden sino que originaron uno nuevo. La Iglesia, como organismo político, elaborado según moldes imperiales, se interesó de manera creciente en la conducción de aquellos asuntos terrenales, que afectarían sus patrimonios o restringieran su capacidad de intervención. El papado se presentaba como una autoridad suprarregional que, gracias a la red de obispos, podía estar al tanto de la actuación de los príncipes o reyes. Si la realeza tendía a apelar a un sentimiento regional para aunar fuerzas y lealtades, la Iglesia se encontraba en una posición más favorable: su llamado a los cristianos (de distintos reinos) era mucho más abarcador. En este contexto, la realidad ibérica gozará de una especial atención de parte del papado.

La conquista del sur ibérico tuvo distintos significados para los eclesiásticos y para los monarcas cristianos del norte de la Península Ibérica. En el caso de la Iglesia es forzoso hacer referencia al papel jugado por la Orden de Cluny. Su participación en la definición de la cruzada es tema de debate entre los historiadores. Encontramos sugerente la opinión de Dominique Iogna Prat quien advierte que, durante mucho tiempo, el estudio de las cruzadas estuvo revestido de "panclunismos" que llevaban a ver en los cluniacenses los iniciadores de la primera cruzada contra el Islam en España. Por el contrario, Iogna Prat aduce que la Reconquista no fue una cruzada ya que las expediciones armadas no fueron promovidas por la Iglesia del siglo XI como guerras meritorias que gozaran de indulgencia y beneficios (Iogna Prat 2000).

Una visión que intenta rescatar la difícil precisión de esta lucha se expone en Jean Flori (Flori 1997). A través del estudio de correspondencias papales intenta extraer el significado que las empresas contra los musulmanes tenían para los papas reformadores, así como también las relaciones establecidas con los reyes protagonistas de las mismas y el legado que transmitieron. Observa que ya Gregorio VII consideraba a esa guerra como *santa*, porque se hacía según directivas divinas y con el objetivo de liberar a la Iglesia y restablecer la justicia.

Sin compartir totalmente las tesis que consideran las expediciones de la reconquista como cruzadas y pre-cruzadas, Flori admite que la mayoría de los historiadores consideran que los papas, a partir de Alejandro II, se interesan por la reconquista española y confieren a algunas empresas militares allí un carácter de *guerra santa*. De ser así, se estaría al límite de la noción de *guerra justa*, momento en el que la intervención directa del papado, predicando el uso de la fuerza para la

recuperación de los derechos de la Iglesia, sus libertades y sus bienes, va a sacralizar la acción militar por medio de liturgias y recompensas espirituales.

Más allá de sus posibles vínculos con las cruzadas y de su difícil definición, el concepto de *Reconquista cristiana* presenta otro inconveniente: al darle el nombre de *reconquista* se asume que la región bajo la autoridad del Islam habría sido previamente detentada por los mismos grupos cristianos que ahora se lanzaban a la empresa de recuperar unas tierras que perdieron. La justificación de esta conquista presentándola como una recuperación de tierras usurpadas comenzó en el mismo momento en que se iniciaron los avances del norte cristiano y fue tarea de la realeza ibérica –con ayuda de algunos clérigos– la construcción de los necesarios argumentos reivindicatorios. Para Julián Montemayor la idea del resurgimiento de un “imperio” fue un elemento importante a la hora de aunar los impulsos cristianos contra los musulmanes (Montemayor 1992). El primitivo reino de Asturias (más tarde León) fue el que se ubicó a la cabeza de esta campaña; de hecho, Alfonso III será quien se titule por primera vez como “emperador”, hacia el siglo X. Fuentes de la época, como la Crónica Albeldense, la Crónica de Alfonso III y la Crónica Profética, intentan unir al reino de Asturias con el antiguo reino visigodo de Toledo. Sin embargo, las mismas crónicas presentan contradicciones. La tradición local conservaba el recuerdo de las guerras de rebelión contra los mismos visigodos, es decir, el pueblo que comenzó el avance hacia el sur se ubicaba en una zona que no fue controlada por aquellos y donde no habrían logrado implantar fuertemente sus instituciones. Como afirman Abilio Barbero y Marcelo Vigil, el “goticismo” de las fuentes fue una construcción consciente de sus redactores, en su mayoría clérigos mozárabes (Barbero y Vigil 1978).

Pero, nos parece de sumo interés otro elemento que funcionó como acicate para la búsqueda de legitimaciones: las rencillas con la iglesia católica. La premura por asir el título de emperador puede entenderse si recordamos la pretensión que reivindicaba el papa Gregorio VII a la propiedad de España, basándose en la falsa donación de Constantino. Esta exigencia seguramente desencadenó preocupación en los círculos reales ibéricos que se apresuraron a tomar para sí el título de emperador.

Sin embargo, los conflictos que pudiera haber entre la Iglesia y el poder real no impidieron su actuar conjunto cuando el proceso de feudalización lo hizo necesario. De hecho, la lucha contra el infiel pudo funcionar como un elemento de cohesión para la clase dominante, en sus dos vertientes, laica y eclesiástica. Observamos también cómo en este período se promovió una especial manera de identificación que subordinaba las posibles afinidades regionales a una conciencia más general determinada por la pertenencia a una religión. En este sentido, se trabajaba para que las posibles desavenencias entre individuos provenientes de diferentes lugares, tanto espaciales como sociales, se neutralicen uniéndolos a todos como “cristianos” o “musulmanes”, ya que este tipo de construcciones también se hacía con la figura de los enemigos. Suprimiendo cualquier tipo de antagonismos se obtenían grupos cuyas características pasaban a ser vistas como intrínsecas.

Las particularidades ibéricas

Así como la lucha contra el infiel se hacía por la armas y se consideraba justa, se sostenía que una condición previa para llevar adelante con éxito esta empresa era la unión de los fieles en una sola Iglesia, libre de cismas y desviaciones. De aquí la preocupación por las herejías, la separación entre las iglesias de Occidente y Oriente, y la necesidad de unificar la liturgia eclesiástica. Justamente será este último punto la piedra de toque que dará lugar en la Península Ibérica a una serie de acciones encaminadas a terminar con los particularismos que presentaba la iglesia nativa, que sostenía aún el *rito mozárabe*, también conocido como *toledano* o *visigodo*.

Vimos que, siguiendo la línea de Cluny, Gregorio VII aplicó una política centralista con el objetivo de unificar a la iglesia europea. Para esto se concentró en terminar con cualquier tipo de particularismo que hubiera en cuanto al rito, dogma o en la elección de autoridades. En esta empresa contó como aliados a varios reyes del norte cristiano que se hicieron vasallos de la Santa Sede, con la intención de justificar las ocupaciones territoriales que realizaban frente a otros monarcas cristianos. A partir de la elección del monje francés cluniacense, Bernardo, como arzobispo de Toledo, el cargo más alto dentro de la estructura eclesiástica de la Península pasó a estar en manos de un representante de la línea más intransigente. Consecuencia directa de ello fue la pérdida de los particularismos religiosos y culturales de la comunidad mozárabe. El otro grupo afectado fue la población musulmana. Nuevamente, a pesar de iniciales muestras de consideración por parte del rey, la gran mayoría decidió marcharse luego de la toma de la ciudad (Molénat 1992). Estas acciones son testimonio del intento por lograr una uniformidad cultural en la población con el objetivo de obtener un modelo ideal de súbdito cristiano, acorde con las intenciones de la Iglesia y la realeza. Cualquier tipo de particularismo que pudiera informar a ciertos sectores era visto como

un elemento de posible disrupción en el ideal que pretendía lograrse y, en consecuencia, era fuertemente combatido.

Conclusiones

Siguiendo a Franco Cardini, creemos que las cruzadas, y aquellas empresas militares como la Reconquista que hayan enfrentado al cristianismo y al Islam, no pueden ser interpretadas sólo como guerras de religión. Por el contrario, son entidades políticas con múltiples facetas, sujetas a una legislación, pero articuladas a una pluralidad de casos diversos, y que varían en sus objetivos y con el tiempo (Cardini 2002). Y en esto se entremezcla el actuar de dos poderes, eclesiástico y real, que sostienen objetivos materiales y metafísicos.

Uno de los aspectos que surge del análisis fue la marcha paralela entre el proceso de expropiación material de los vencidos y la pérdida de sus particularismos religiosos. Vemos entonces que el desarrollo feudal fue un proceso no exento de profundos cambios en los aspectos culturales que, una vez que aparecieron, también fueron vectores que aceleraron la metamorfosis en marcha. Este aspecto de la feudalización es un tema que merece un tratamiento aparte dada su vastedad.

ENDEUDAMIENTO CAMPESINO Y CRISIS FEUDAL EN LAS CORTES DE CASTILLA Y LEÓN. SIGLOS XIII-XIV

Octavio Colombo

Tesista

El objetivo de esta presentación es analizar el problema de la usura desde el punto de vista de la negociación permanente que se lleva adelante entre los procuradores urbanos y la monarquía en las reuniones de Cortes. No se trata, por lo tanto, de un estudio sobre las características económicas estrictas del endeudamiento campesino, sus causas, su dinámica y sus consecuencias, sino de un enfoque sobre la forma en que ese fenómeno se manifiesta en la relación política entre los actores mencionados.

La propuesta surge a partir de un análisis crítico del concepto antropológico de reciprocidad, y de sus utilidades y límites para el estudio de las relaciones sociales. En la formulación clásica que le dieron especialmente M. Mauss y B. Malinowski, la reciprocidad fue definida como una forma específica de ciertas relaciones sociales presentes en todas las sociedades, tanto las así llamadas “primitivas” como las contemporáneas (1). Por eso el autor del Ensayo sobre el Don enfatizaba la importancia política de su estudio para la comprensión del presente. Sin embargo, desde mediados del siglo XX el concepto fue adquiriendo un matiz completamente distinto. Esta transformación comenzó a operarse cuando Lévi-Strauss, con el objetivo de explicar distintas formas de intercambio matrimonial, definió a la reciprocidad como un comportamiento derivado de ciertas “estructuras mentales inconscientes” propias del ser humano (2). En 1951 contrapuso explícitamente esta teoría con la explicación que había dado Mauss a la obligación de devolver los regalos, basada en la existencia de un *hau* o “espíritu de la cosa regalada” que compelió al receptor a retornar en el futuro un presente idéntico o equivalente. Según Lévi-Strauss, Mauss se había dejado engañar por su informante maorí, y había aceptado como científicamente válida la representación que los nativos se hacían de una necesidad inconsciente y por tanto incognoscible para ellos (3) La crítica era ciertamente persuasiva (y hoy caben pocas dudas acerca de que Mauss realmente interpretó de forma errónea las dichos del informante), pero al concebir la reciprocidad como una forma inconsciente del espíritu humano, la despojó de todo rasgo específico para convertirla en una categoría universal, pero abstracta y vacía.

De esta manera quedaron establecidas las premisas conceptuales que permitieron la ampliación desmedida del concepto, aplicable ahora a toda relación de intercambio. El caso de Sahlins, quien conceptualizó desde el generoso y desinteresado amor materno hasta el robo como distintas modalidades de “reciprocidad” (“generalizada” en un extremo, “negativa” en el otro), es representativo al respecto (4). Entre medievalistas y modernistas, la aspiración a construir una “historia antropológica” se basó fundamentalmente en combinar esta formulación universalista con la idea de la “otredad” de las sociedades pasadas. En esta concepción, la reciprocidad pasaba a caracterizar todas las relaciones sociales pretéritas, por absoluto contraste con las

relaciones impersonales y mercantilizadas del mundo contemporáneo. El ensayo de Le Goff sobre la usura es un buen representante de esta tendencia, como así también los más recientes planteos de Clavero o Guerreau (5).

Más allá de las críticas que podrían realizarse a estas concepciones, la formulación clásica del concepto de reciprocidad puede ser fructíferamente rescatada para el análisis histórico. Es por eso que hemos optado por utilizarla, no para el análisis del préstamo como forma de explotación económica de los productores por parte del capital usurario (un objeto en el que creemos, a diferencia de Le Goff, que el concepto de reciprocidad no tiene ninguna utilidad), sino para el estudio de la relación de negociación entre los procuradores y la monarquía sobre el tema. En este campo sí puede observarse la existencia de un vínculo jerarquizado pero recíproco, una relación de fuerzas variable según la coyuntura, donde se construye un equilibrio precario y cambiante entre actores ligados entre sí por obligaciones mutuas pero contradictorias. Desde mediados del siglo XIII hasta los dramáticos acontecimientos de 1391, la reformulación constante del contexto legal en el que se desenvuelve la problemática del endeudamiento está signada por esta situación.

Los procuradores, por un lado, exigen condiciones favorables para los pecheros endeudados, la prohibición de que los prestamistas judíos tengan “entregadores apartados” de las deudas, la implementación de “quitas” (reducciones generalizadas de los montos adeudados) y “esperas” (períodos en los cuales se suspendan los pagos y el incremento de los intereses). Sus argumentos se basan en los fraudes que realizan los prestamistas, pero también en que los tributos regios son los que empujan a los campesinos a endeudarse, y que es responsabilidad moral de la Corona la protección de los pecheros frente los usureros “enemigos de la Cristiandad”. En especial a partir de mediados del siglo XIV, y como subproducto de la campaña anti-semita desarrollada por Enrique de Trastámara en el contexto de la guerra civil, la cuestión de la usura tomará un matiz cada vez más discriminatorio y xenófobo que culminará con el estallido de violencia contra las aljamas judías de 1391. La Corona, por su lado, debe conceder parcialmente las demandas de los procuradores, no sólo para garantizar la aprobación en Cortes de los “servicios extraordinarios”, sino también y sobre todo porque el aumento desmedido de las deudas constituye un canal de succión del excedente campesino paralelo y en conflicto latente con el vínculo feudal de explotación. Pero al mismo tiempo, la monarquía intenta proteger a los prestamistas judíos, quienes aportan servicios administrativos y financieros considerables al poder, además de constituir de por sí una fuente regular de renta. Esto la obliga a mantener un equilibrio precario entre los intereses antagónicos de ambos sectores, equilibrio tanto más difícil cuando la crisis económica y social se agrava.

La negociación entre la Corona y los procuradores urbanos, por lo tanto, muestra en su evolución la forma en que los actores, condicionados por su posición estructural y por los distintos compromisos que los vinculan, actúan en función de esas relaciones y contribuyen de esa manera a la reproducción del conjunto de la estructura social, entendida como la reproducción de las clases y fracciones de clase que la conforman.

1 Malinowski, B., *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, 2001. Mauss, M., “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del intercambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y Antropología*, Madrid, 1979.

2 Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, 1993.

3 “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Mauss, M., *Sociología y antropología*, Madrid, 1979

4 Sahlins, M., *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, 1983.

5 Le Goff, J., *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, 1987. Clavero, B., *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, 1991. Guerreau, A., *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, 2002.

MEMORIA, RAZÓN, COSTUMBRE: UNA CRÍTICA AL PARADIGMA ANTROPOLÓGICO

Paola Miceli

Tesista

En los trabajos abocados en la actualidad al estudio de la costumbre en la Edad Media persisten una serie de prejuicios y preconceptos- la costumbre como derecho oral, popular, ligada a la memoria de la comunidad, voz de los que no tienen educación sistemática, etc.- que tienen su matriz por un lado, el romanticismo nacionalista del siglo XIX que pensaba a la costumbre como espíritu del pueblo opuesta a las codificaciones de los flamantes estados nacionales. Esto habilitó la posibilidad de pensar a la costumbre medieval enfrentada a la ley es decir al derecho romano. Por otro, los modelos antropológicos pensados para analizar las sociedades primitivas, según los cuales la costumbre es conjunto de creencias, normas sociales de transmisión oral y usos que se hacen valer en la práctica, a la que recurren los que no pueden acceder a una educación sistemática.

Si bien han sido diversas las críticas que esta perspectiva ha recibido (1), ella sigue operando casi como sentido común entre los historiadores y contamina los trabajos que tienen a la costumbre como problema. Salvo excepciones, parece como si existieran dos carriles paralelos para trabajar esta cuestión: uno, el de los historiadores del derecho que en estos últimos años han revisado críticamente las tesis del iusnaturalismo acerca de la costumbre y han profundizado en su carácter estrictamente jurídico; otro, el de la historia social que a la hora de analizar la presencia de la costumbre en la documentación medieval sigue recostándose en el romanticismo sin establecer ninguna relación entre lo que consideran una práctica natural, popular, etc. y las elaboraciones doctrinales de la misma. Nuestra preocupación central en esta presentación será la de entrecruzar estos dos carriles en pos de una revisión crítica de ciertos postulados románticos aplicados al pensamiento del uso, y de la costumbre.

Trabajaremos sobre la colección documental del *Asocio de la Universidad de Ávila y sus Pueblos*. Se trata de pesquisas y sentencias que en general tienen por actores, por un lado, al propio concejo de Ávila y su Tierra y, por el otro, a algún particular al que se lo acusa de haber tomado para sí términos de usufructo común.

El peso de la costumbre en las resoluciones judiciales es incuestionable: en los alegatos de los testigos aparece constantemente la referencia al uso y a la costumbre como forma de legitimar derechos sobre la tierra. De la mano de estos conceptos aparecen permanentemente remisiones al tiempo y a la idea de que las tierras han sido ocupadas “con fuerza y sin razón”. ¿Deberíamos interpretar estas menciones de la costumbre desde el paradigma antropológico que vislumbra en ellas la expresión de una mentalidad arcaica y primitiva? ¿Es posible considerar entonces que las referencias al tiempo - “*porque de cuarenta años a esta parte*”, “*dixo que porque de cuarenta años acá*”, etc. – son la marca de la memoria comunal? Y que las alusiones a la fuerza expresan simplemente la violencia señorial?

Nuestro trabajo intentará demostrar, confrontando las sentencias judiciales con las elaboraciones doctas del derecho consuetudinario, por un lado, que las referencias al tiempo en las alegaciones de los testigos más que remitir a una subjetividad espontánea del individuo y de su comunidad es un argumento que sirve para demostrar la legitimidad de un derecho (prescripción y temporalidad de la costumbre); por otro que las alusiones a la fuerza y a la sin razón no sólo son marcas de la violencia de los poderosos sino también una estrategia discursiva y legal para demostrar la ilegitimidad de la posesión (consenso y razón en la argumentación de los juristas medievales).

Desde esta perspectiva las alusiones al uso y a la costumbre ya no serían marcas de una mentalidad campesina que caracterizaría a las sociedades primitivas sino recursos instituidos desde la doctrina para generar derecho, estableciéndose de esta manera un modo particular de relación con los bienes.

1 Durante estas últimas décadas especialistas como Gouron, Cortese, Mayali, Conte, entre otros, han planteado que el derecho consuetudinario en la Edad Media, lejos de ser derecho que nace del hecho, que emana de las prácticas de los hombres y de las cosas, fue una creación netamente medieval, consecuencia de los intentos de los juristas de armonizar contradicciones y colmar lagunas que, sobre la costumbre, encontraban en el corpus romano recuperado. Podríamos plantear, siguiendo esta línea, que no hay nada de popular ni de natural en el derecho consuetudinario. No nace del espíritu del pueblo, sino que es resultado de las operaciones doctas sobre el corpus del derecho romano recuperado; no es popular porque cuando los juristas medievales hablaban de pueblo no se referían a lo popular sino a *maior pars*, esto es al pueblo como *universitas*. Por ende, el derecho consuetudinario no refleja una naturaleza arraigada en las cosas, los hombres o la tierra sino que, por el contrario, es un artificio que las reglas imponen para que una práctica devenga costumbre.

REVOCABILIDAD DE LAS CONCESIONES BENEFICIALES Y PATRIMONIALIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO EN EL REINO ASTURLEONÉS. APORTES PARA RESOLVER LA PROBLEMÁTICA

Maribel Pérez
Tesis

No resulta arriesgado en la actualidad afirmar la estrecha vinculación existente entre las estructuras de parentesco y las formas en que se materializaba el ejercicio del poder político en la Edad Media. Referente ineludible sobre la cuestión entre los medievalistas, Georges Duby ha planteado que en los grupos aristocráticos del norte de Francia la formación de las estructuras linaje, caracterizadas por el establecimiento de pautas de filiación agnaticia y por la instauración de la primogenitura como principio de transmisión hereditaria del patrimonio y la autoridad, coincidió con la emergencia de poderes de mando autónomos y patrimonializados, es decir, con la irrupción de los señoríos particulares. Estableció asimismo la cronología de estos dos procesos, para el conjunto de la nobleza de la región, entre los siglos X y XIII: los condes, a principios del siglo X; los castellanos, en torno al año mil; los caballeros, entre fines del siglo XII y principios del XIII (1)

En el reino leonés, sin embargo, los rasgos de linaje empezaban a aflorar recién hacia el siglo XII y no se consolidarían sino en las postrimerías del siglo XIV (2). Los estudios de P. Martínez Sopena sobre la aristocracia leonesa (3) y los de E. Portela y M. C. Pallares en torno a la aristocracia gallega (4) han puesto de relieve que durante la Alta y la Plena Edad Media los grupos aristocráticos no se organizaron de acuerdo con las normas de la agnación y la primogenitura sino que se constituyeron como conjuntos laxos de parientes caracterizados por la filiación cognaticia y por la transmisión igualitaria de los bienes. Esto tendría su correlato político en el carácter revocable y no hereditario de las concesiones beneficios de villas, mandaciones y condados realizadas por los monarcas a los magnates.

Ahora bien, la inexistencia de estructuras de linaje y la consiguiente ausencia del principio de sucesión hereditaria de las prerrogativas de mando parecen no haber obstado para que se produzca, en el reino asturleonés, un proceso de progresiva patrimonialización del poder político en manos de la aristocracia durante los siglos alto y pleno medievales.

Un primer argumento que puede esgrimirse en favor de esta idea es que los datos empíricos demuestran una propensión a que algunas tenencias se mantengan, de hecho, en poder de un mismo grupo aristocrático a lo largo de las generaciones. Un claro ejemplo de ello lo constituye la parentela de los Flaínez, que ha conservado una importante e ininterrumpida influencia política en las comarcas leonesas entre los siglos X y XII, sucediéndose varios miembros de la familia en el disfrute de la dignidad condal en la ciudad de León y manteniendo a su cargo un conjunto bastante estable de tenencias en sus alrededores (5). Los beneficios eran patrimonializados en principio por el grupo de parientes en su conjunto, indiferenciándose cualquier tipo de jerarquía interna dependiente de pautas de filiación o sucesión.

Por otra parte, el carácter revocable de las concesiones beneficios no parece haber tenido efectos demasiado perjudiciales sobre el poder y el patrimonio de las parentelas aristocráticas. Es necesario tener en cuenta la existencia de una serie de factores que mitigan los efectos de las confiscaciones regias. En primer lugar, la devolución de los beneficios confiscados al reanudarse las relaciones de fidelidad con los monarcas no era un fenómeno inusual (6). En segundo lugar, las confiscaciones solían afectar de forma individual a los personajes que incurrieron en traición, no siendo extensivas a los bienes y derechos del resto de la parentela. Esto se puede constatar en el caso del conde Flaín Fernández, expropiado de su patrimonio cerca de 1062 por Alfonso VI. Un conjunto de datos parece indicar que su viuda, que mantiene el título de *comitissa*, y sus hijos, que permanecen dentro del entorno regio, siguieron disfrutando de ciertos derechos y disponiendo de propiedades territoriales. Además, uno de sus

hijos, Martín Flaínez, ostentará el título condal, recuperando las antiguas zonas de jurisdicción de la familia (León, Ceion, Aguilar) e incluso ampliándolas (7). En tercer lugar, un hecho que tuvo importantes consecuencias en lo concerniente a la revocabilidad de las concesiones regias fue la fuerte vinculación que los diferentes grupos aristocráticos mantenían entre sí mediante alianzas matrimoniales, ya que, muchas veces, las propiedades y tenencias expropiadas por el monarca eran redistribuidas entre cuñados o yernos. Un ejemplo de esto es la confiscación que Alfonso V realizara de las propiedades de Fernando Peláez y su posterior reparto entre los cuñados del mismo, entre los que se encontraba Fernando Flaínez (8). Estas informaciones indican que la revocabilidad de las concesiones beneficiarias, si bien pudo afectar el patrimonio y las prerrogativas políticas de los individuos concretos que incurrieran en la ira regia, no afectaba ni a las parentelas aristocráticas ni al grupo magnático en su conjunto, ya que no se producía una reversión de los beneficios a la corona sino una redistribución de los mismos en el seno de la aristocracia.

Finalmente, otro factor que se debe considerar al evaluar el grado de patrimonialización del poder político de la aristocracia en el marco de las circunscripciones concedidas por los monarcas en el reino asturleonés es la funcionalidad que revistió el ejercicio de estas prerrogativas de mando en el proceso de acumulación privada de los magnates. Al margen del carácter no hereditario y revocable de las concesiones, el desempeño de potestades políticas permitió a la aristocracia la apropiación privada de los beneficios materiales vinculados a las mismas, es decir, rentas y servicios, por un lado, y propiedades obtenidas a través del ejercicio de las funciones judiciales, por otro (9). Este proceso de acumulación daría lugar, en última instancia, a la creación de mecanismos de reproducción social autónoma por parte de la aristocracia, independientemente de las prebendas obtenidas en calidad de *fideles regis*, lo que implica la transformación de una nobleza “doméstica” (10) en clase feudal.

Todas estas consideraciones nos remiten al problema de la relación existente entre las estructuras de parentesco y las estructuras políticas en la Edad Media. Hemos demostrado que, contrariamente a lo sostenido por Duby, la patrimonialización del poder de mando por parte de la aristocracia no implicó necesariamente la implantación sincrónica de estructuras de parentesco signadas por la agnación y la primogenitura. En el reino asturleonés, las parentelas, aún organizadas de acuerdo a pautas de filiación cognaticias contrarias a las estructuras de linaje, mantuvieron una proyección política estable sobre determinadas regiones a lo largo de las generaciones, instrumentalizando los réditos materiales vinculados al ejercicio de las potestades de mando en beneficio del grupo de parientes. Asimismo, en las ocasiones en las que el carácter revocable de las concesiones se materializó a través de la confiscación de los beneficios, los perjuicios recayeron individualmente en los personajes que incurrieron en la ira regia, no viéndose afectados el patrimonio ni la influencia política de las parentelas aristocráticas en su conjunto. En realidad, el advenimiento de la agnación y la primogenitura como rasgos ordenadores de las relaciones de parentesco dentro de los grupos aristocráticos no ha sido condición de la emergencia de poderes políticos autónomos sino que sólo expresó el carácter patrimonial de los mismos en un plano más elevado de concreción, consolidando las estructuras de poder típicamente feudales.

Por otra parte, puede plantearse como segunda hipótesis que, inversamente, la propia transformación de las estructuras políticas coadyuvó a la cohesión del grupo de parientes y al surgimiento de las nuevas pautas de filiación y sucesión. En efecto, el disfrute de determinados cargos o títulos a lo largo de las generaciones otorgó a la parentela un referente común alrededor del cual organizarse, contribuyendo a la delimitación del grupo de parientes. La misma apreciación se puede realizar respecto de los monasterios propios. El análisis del material antroponímico revela además la existencia dentro de cada grupo aristocrático de un stock limitado de nombres cuya repetición a lo largo de las generaciones tiene como función reafirmar la capacidad de los nuevos miembros de la parentela para desempeñar una determinada dignidad o gestionar un determinado patrimonio (11).

Al mismo tiempo, el disfrute de cargos y tenencias contribuyó a la articulación de las relaciones dentro del grupo de parientes y a la formación de sus jerarquías internas. En efecto, en la aristocracia alto y pleno medieval leonesa la primacía dentro de la familia no estaba determinada por la primogenitura sino por el papel político y militar de sus miembros y su cercanía al entorno monárquico. Es decir que el rol desempeñado en la esfera política se proyectaba hacia las relaciones de parentesco convirtiendo al individuo investido con el título condal o a cargo de tenencias o circunscripciones en jefe del conjunto de parientes. Cabe señalar el caso de Rodrigo Martínez, quien ostentó la dignidad condal en León en la primera mitad del siglo XII. Este personaje, de la parentela de los Flaínez, aparece redistribuyendo parte de las prebendas recibidas del monarca entre sus parientes, utilizando su influencia en la corte en beneficio de los

mismos o premiando sus servicios con bienes propios. Simultáneamente, puede contar con el auxilio de su parentela dentro de la *militia* cuando debe concurrir a las expediciones militares¹². Esto demuestra que el papel político y militar del conde se traduce en una jefatura sobre el grupo de parientes que permite la cristalización de relaciones vasalláticas en el interior de la parentela. Así, la distribución del poder en el interior del grupo, es decir, la estructuración de la jerarquía interna del linaje, aparece regulada a partir de la acción de la monarquía al otorgar títulos y prebendas a sus *fideles*. Sólo en una etapa posterior el linaje pasará a su auto organización, lo que constituirá una expresión más de su autonomía política.

1 DUBY, G. "La nobleza en la Francia medieval. Una investigación a proseguir" y "Estructuras de parentesco y nobleza en la Francia del norte en los siglos XI y XII", en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

2 Véase BECEIRO, I. y CÓRDOBA, R. *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana. Siglos XII-XV*, Madrid, CSIC, 1990, cap. 1.

3 MARTÍNEZ SOPENA, P. "Parentesco y poder en León durante el siglo XI. La 'casata' de Alfonso Díaz", *Studia histórica. Historia medieval*, Vol. V, 1987; *IDEM*, "El conde Rodrigo de León y los suyos. Herencia y expectativa de poder entre los siglos X y XII", en PASTOR, R. (ed.) *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*. Madrid, 1990.

4 PORTELA, E. y PALLARES, M. C. "Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia: parentesco y patrimonio", *Studia Historica. Historia Medieval*, Vol. V, 1987; PALLARES, M. C. y PORTELA, E. "Aristocracia y sistema de parentesco en la Galicia de los siglos centrales de la Edad Media. El grupo de los Traba", *Hispania*, 185, 1993.

5 Vermudo Núñez, aparece desde 950 como conde en Cea, estando asimismo a cargo de mandaciones en el alfoz de León. Su hijo, Fernando Vermúdez, es mencionado como conde a partir de 971. En la siguiente generación, el hijo de éste, Gomez Fernández, aparece como conde de Ceion en 1024, pero la línea de descendencia que perpetuaría el poder y el prestigio del grupo sería la del yerno y sobrino matrilateral de Fernando Vermúdez, Flaín Muñoz, quien ostentaría el título condal al menos desde 995. De los hijos de Flaín Muñoz, dos poseen la dignidad condal: Pedro Flaínez y Fernando Flaínez. Este último aparece en varios documentos ejerciendo el gobierno de la ciudad de León y su comarca. Su hijo, Flaín Fernandez, también consta como conde de León, dignidad que a su vez obtendría su nieto, Martín Flaínez. Éste estaría al mismo tiempo a cargo de las tenencias de Ceion y Aguilar, que ya habían estado vinculadas a la familia, y agregaría las de Peñamián, San Julián, Cabezón, Simancas y Campoo. En 1126, el hijo de Martín Flaínez, Rodrigo Martínez, aparecería por primera vez como teniente de las torres de León, heredando la autoridad de sus antepasados sobre la ciudad regia y su entorno, y, unos años después, sería beneficiado con la dignidad condal. A su vez, nuevas tenencias, como Zamora, Villalobos, Mayorga y Vecilla, se agregarían a las tradicionalmente asociadas a la parentela. Véase MARTÍNEZ SOPENA, P. "El conde Rodrigo de León...", citado.

6 MARTÍNEZ SOPENA, P. "La nobleza en León y Castilla en los siglos XI y XII. Un estado de la cuestión", *Hispania*, 185, 1993, p. 814.

7 MARTÍNEZ SOPENA, P. "El conde Rodrigo de León...", citado, pp. 62-63.

8 *Sahagún II*, doc. 608, año 1059

9 Para el caso de los Flaínez remito a PÉREZ, M. "Distritos administrativos y feudalización en el reino asturleonés. Siglos X-XI.", *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, UNT, 19-22 de septiembre 2007.

10 El concepto pertenece a K. Schmid (*Hausadel*); es retomado por DUBY, G. "La nobleza en la Francia medieval...", citado, p. 65.

11 Véase TOUBERT, P. *Europa en su primer crecimiento. De Carlomagno al año mil.*, Universidad de Valencia- Universidad de Granada, 2006, pp. 301-304.

ESTRUCTURAS DE PODER LOCAL EN SEÑORÍOS DE ABADENGO (SIGLOS XIV-XVI)

Rosana Vasallo
Investigadora

Lo que presento hoy es un trabajo que está en elaboración. No obstante se puede encontrar aquí el enunciado de algunas hipótesis en torno a un problema general

como es el del desarrollo de los concejos como aparatos descentralizados y el vínculo entre este desarrollo institucional y un proceso paralelo de consolidación de las oligarquías locales (caballeros villanos/ burguesía mercantil) como clase social diferenciada del común de los pecheros. El carácter autónomo que presentan los aparatos concejiles se constituye aquí en precondition para la consolidación de las oligarquías villanas, en cuanto que de esta autonomía y del accionar político que emana de dichos aparatos de poder, se establecen los mecanismos de reproducción social del sector como fracción de la clase dominante.

Creo que al menos una parte de este planteo general, válido para determinadas áreas y formas de señorío, se impuso como modelo historiográfico pasible de ser aplicado indiscriminadamente, como si se tratara de una especie de “evolución general de las instituciones de gobierno local”, las cuales atravesarían por estadíos evolutivos que van desde formas asamblearias, democráticas y abiertas, hasta concejos cerrados, siendo el regimiento la expresión máxima de dicha evolución. Este hecho se evidencia en la afirmación realizada por Ruiz Gómez para el caso de Oña. Según el autor, la introducción, en el año 1392, de la figura del corregidor se constituye en la constatación empírica de la creación de un régimen cerrado que se vincula con la aparición y consolidación de las jerarquías de poder dentro de la comunidad vecinal.

Frente a esta imagen de uniformidad evolutiva proponemos aquí un análisis que ilumine y a la vez explique el contenido diferencial que presentan los concejos en distintas formas de señorío. Para ello creo que es necesario relacionar la funcionalidad que poseen las estructuras de poder a nivel local en las diferentes formas de señorío, o más claramente en las “dos escalas” de la señorialización, que podemos discernir en España durante la BEM: por un lado, lo que los hispanistas han bautizado como “señorío jurisdiccional”, que cobra un fuerte impulso con las concesiones de mercedes enriqueñas, por el otro, los “señoríos menores”, con un acusado componente dominical, cuya expresión más acabada la podemos encontrar en los señoríos de abadengo de raíz altomedieval. Considero que los mecanismos de extracción del excedente campesino y las modalidades específicas de reproducción social del señor se constituyen en marcos más o menos estrechos de posibilidades objetivas de desarrollos, que permiten explicar de modo satisfactorio el diferente grado de autonomía y desarrollo independiente que presentan las estructuras de gobierno a escala local.

Partiendo de esta distinción analítica intentaremos ahora abordar las características que revisten las estructuras de poder a nivel local en “señoríos menores” a través del análisis de 3 aspectos: elección del personal político, capacidades de gobierno y capacidades hacendísticas, aspectos que nos permitirán aproximarnos al grado de desarrollo autónomo en concejos de abadengo.

En relación al primer aspecto, se observa que en Santibañez, concejo dependiente del monasterio de Santo Toribio, el prior ponía alcalde y merino. Ciertamente, el carácter unilateral de la elección de algunos miembros del concejo no es privativo de los señoríos menores. En Alba de Tormes, el titular del señorío tiene la potestad de elegir a varios oficiales del concejo: el corregidor, algunos regidores, alcaldes y alguaciles. Sin embargo, existen aquí dos aspectos señalados por Monsalvo Antón que permiten detectar el diferente contenido que poseen dichas realidades en las distintas tipologías de señorío: mientras que en Alba los oficiales designados directamente por el señor cumplían un rol marginal dentro del aparato político, en tanto y en cuanto la política emanada de dichos aparatos era el resultado del monopolio ejercido por los elementos locales (aspecto que se derivaba en parte de su carácter foráneo y en parte de la escasa incidencia señorial “desde dentro” del aparato concejil) en concejos de abadengo los oficiales designados por el señor se constituían en un instrumento eficaz por el cual se instrumentaba la intromisión señorial en el sistema productivo.

En señoríos de base dominical la multiplicación de fuegos campesinos y el incremento de la tasa de la renta (1) requerían, como precondition necesaria, la existencia de agentes locales que ejercieran de forma constante y efectiva el dominio político sobre el campesinado. Es precisamente el carácter central que adquieren los delegados del señor, derivado de las propias modalidades de reproducción social en señoríos dominicales, el que inhibe toda posibilidad de desarrollos autónomos y anula la participación política de la comunidad de vecinos, aspecto que se deduce de las atribuciones que poseían dichos agentes, que excedían las estrictamente judiciales.

Exceptuando a los oficiales de designación señorial, no encontramos mención de otros cargos a excepción del procurador pechero, que aparece en la documentación a raíz de los pleitos entablados entre la comunidad de vecinos y el monasterio. La ausencia total de cualquier otro oficial permite pensar en estructuras organizativas y de gobierno compuestas por elementos claramente diferenciados: por un lado los oficiales locales, aliados al cenobio, que ejercían la coerción política, por el otro el común de los

pecheros que mantendrían, hipotéticamente, formas de tipo asamblearia de las que surgirían las demandas que afloran en los pleitos y donde se resolverían cuestiones menores. Este aspecto, que de momento sólo podemos formular como hipótesis, se correspondería de manera armónica con el proceso de polarización social extrema observada en concejos dependientes del monasterio de Santo Toribio de Liébana.

Además de la elección del personal político, otros aspectos podían afectar las capacidades del concejo como institución autónoma. Las constantes intromisiones señoriales sobre los concejos dependientes en señoríos de abadengo se detectan una vez más en su accionar en torno al uso de comunales y a las condiciones de ventas de productos en el mercado local.

En concejos de abadengo, la intromisión señorial sobre los bienes de la comunidad se manifiesta de formas diferentes: por un lado, a través de la apropiación de dichos bienes, con el consiguiente disfrute exclusivo por parte del señor, por el otro, en la coparticipación en el uso con los miembros de la comunidad que conllevaba, igualmente, atributos diferenciales y accionares abusivos que afectan la autonomía concejil.

La apropiación de términos comunes parece una práctica habitual, que se deduce de las demandas entabladas por los vecinos de las villas dependientes: en el año 1465, los habitantes del concejo de Santibañez reclaman su derecho a pacer con sus ganados en la dehesa de Santo Toribio, que era ejido de concejo, aunque la sentencia reconoce la propiedad y uso exclusivo por parte del señor. Otra modalidad de intromisión señorial se observa en la coparticipación en el uso de los bienes comunes, práctica muy común en señoríos de abadengo. Sin embargo, dicha coparticipación no se presenta como “armoniosa” y encubre mecanismos que permiten la penetración abusiva del señor. Un pleito del año 1503 nos informa sobre las atribuciones que se arroga el señor sobre los bienes comunes en Argüébanes: por una parte, prohíbe el desbroce de los ejidos y pastos por parte de los campesinos (accionar frecuente en concejos de realengo y solariego), inhibe la posibilidad de venta y el establecimiento de “pactos” o “concordias” con concejos foráneos sin previa autorización del prior y limitaba el acceso de los vecinos a los bienes comunes, prendándolos y apropiándose de los “cotos” que percibía antiguamente el concejo.

A las limitaciones impuestas en el uso y libre disposición de los bienes comunales debemos sumarle otra manifestación de la constante incidencia señorial sobre las comunidades dependientes en señoríos menores. La prioridad en la venta en el mercado local de productos de primera necesidad –pan, vino, carne-, y el consiguiente monopolio instaurado por el señor, suponía la existencia de trabas objetivas en el desarrollo de la producción para el mercado. La forma que adquiere la extracción del excedente en señoríos menores, donde la renta en especie es la predominante, transforma al señor en un “competidor jerarquizado” que necesita del mercado local para realizar la renta extraída del campesinado. La relación que existe entre las necesidades del señor, derivadas de las formas específicas de reproducción social, y las limitaciones impuestas a la venta en el mercado local se deduce de la libre circulación de bienes secundarios.

Las notas distintivas que presentan los “concejos” de abadengo deben relacionarse con las modalidades específicas de reproducción social del señor, determinadas por el fuerte contenido dominical del señorío. Esta situación difiere sensiblemente de la observada en “señoríos jurisdiccionales”. En un artículo publicado hace 10 años, Monsalvo Antón resaltaba la escasa o nula incidencia señorial sobre las condiciones de producción en señoríos jurisdiccionales, aspecto que se derivaba de su carácter esencialmente político (que los transformaba en señoríos sin tierras) y de la naturaleza del excedente extraído al campesinado dependiente (renta feudal o renta feudal centralizada). Era precisamente la falta de intereses directos sobre los patrimonios rústicos, y en general en todo lo relativo al sistema económico de sus señoríos, lo que transformaba al señor en un “externo” al sistema productivo, en un auténtico rentista. Creo que este aspecto favorecía el desarrollo de instituciones políticas intermedias con un alto grado de autonomía que cumplían una doble funcionalidad: órgano receptor de la renta señorial y aparato regulador de las condiciones de producción (monopolizado por las oligarquías locales y, en algunos casos, mediatizados por la actuación política del monarca).

1 En el dominio de Santo Toribio de Liébana, asistimos, durante la 2da mitad del siglo XIV y comienzos del siglo XV, a la implementación de una política señorial que propiciaba la parcelación de las antiguas unidades domésticas campesinas. Dicho accionar favorecía la multiplicación de las unidades fiscales sobre las que recaían las exacciones, de tal modo que tasa y volumen de la renta presentan aquí trayectorias paralelas (VASSALLO, R. 2003).

FUNCIONES DE LA VIOLENCIA EN LA BAJA EDAD MEDIA CASTELLANA

Cecilia Devia
Tesista

La presente comunicación forma parte de un trabajo mayor en elaboración, titulado *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*, el cual tiene por objeto principal analizar formas de violencia que aparecen en las relaciones de dominación establecidas por los señores sobre las comunidades durante los siglos XIII a XV en Castilla. Este análisis presupone estudiar también las reacciones o respuestas de la comunidad ante la violencia señorial. Se tratará de demostrar el empleo racional de la violencia, de un uso sistemático y graduado de la misma, al que corresponden respuestas de las comunidades que también se rigen por determinada lógica. El debate central será con Norbert Elias, en especial con su obra, concluida a fines de la década de 1930, *El proceso de la civilización*. La propuesta del presente trabajo es entender el cambio histórico no como una restricción civilizadora de emociones y violencia descontroladas, sino como la transformación de un conjunto de convenciones y representaciones en otro. Lo que se le cuestiona a Elias es la idea misma de un proceso civilizatorio.

En la Baja Edad Media castellana, los señores buscan construir relaciones sociales que les permitan desarrollarse a partir de la explotación de los dominados, sin olvidar la necesidad de la reproducción de estos últimos, manteniendo a su vez lazos con los otros señores y con el rey. Aquí aparece la lógica objetiva de la racionalidad en el empleo de la violencia. Uno de los aspectos a investigar serán las funciones de la violencia, especialmente las que son generadoras de relaciones sociales. Para analizarlas, se partirá de un relevamiento bibliográfico sobre algunos de los autores que trabajan este aspecto positivo de la violencia, extrayendo las siguientes funciones, que frecuentemente se interrelacionan: la función socializadora, la de intercambio, la económica, la constructora de poder, la cultural, la de justicia, la simbólica y la fundacional. Se relevarán autores que representan diferentes perspectivas: histórica, antropológica, sociológica, política, etc.

Posteriormente, este relevamiento se empleará como una herramienta más para analizar la documentación, en la que se intentará también identificar estas funciones. El núcleo principal de la documentación que servirá de sustento a esta investigación serán las Crónicas de Pedro I y Enrique II de Castilla, escritas por el Canciller Pero López de Ayala, las que se trabajarán como una unidad. Hay una continuidad entre ambos reinados, que se da por el enfrentamiento, por la guerra civil, que resulta aún más compleja por ser hermanastros los dos contrincantes. Las Crónicas fueron escritas por el mismo autor y con una idea de unidad que no se da entre sus otras Crónicas.

EL ORDENAMIENTO DE ALCALÁ DE HENARES DE 1348 Y LA CENTRALIZACIÓN POLÍTICA CASTELLANA

Federico Miliddi
Becario

Entre los hitos que los historiadores suelen considerar como fundacionales de la monarquía centralizada bajomedieval castellana, el Ordenamiento de las Cortes de Alcalá de Henares del año 1348 ocupa un lugar destacado (1). Llevadas a cabo durante el reinado de Alfonso XI, estas Cortes son reconocidas por haber puesto en vigor la legislación que el bisabuelo de este monarca, Alfonso X, había elaborado en la centuria anterior (particularmente las Siete Partidas y el Fuero Real de Castilla) como parte de un programa para fortalecer el poder de la Corona. Tradicionalmente se ha visto en este ordenamiento el punto de partida del proceso de concentración del poder político en los

reinos que integraban la corona de Castilla a partir de su vocación de integración jurídica, administrativa y política, así como de su fundamentación y legitimación del poder superior del monarca por sobre los estamentos que conformaban la formación social castellana. Plantearemos aquí algunas matizaciones a estas lecturas, afirmando que, si bien se hallan aquí numerosos elementos que permiten avalar esta caracterización de las Cortes de 1348, deben considerarse otros aspectos, propios de la dinámica política del sistema feudal durante la Baja Edad Media en Castilla, que también se expresan en esta documentación y que complejizan el análisis y plantean al investigador la necesidad de repensar cuestiones generales de funcionamiento de las estructuras políticas y, particularmente, de la relación entre los parlamentos estamentales y los poderes fácticos, tanto del Estado como de las clases sociales dominantes. En este sentido, la clásica apreciación –basada en la tesis de Perry Anderson– según la cual el poder se concentraría en el vértice político y adquiriría rasgos absolutistas a partir de la crisis del siglo XIV como maquinaria eficaz de percepción fiscal al servicio de la nobleza, encontraría en el Ordenamiento de Alcalá de 1348 elementos que plantearían fuertes impugnaciones empíricas. Al mismo tiempo, la existencia de aspectos legislativos, políticos, tributarios, ideológicos y simbólicos de fuerte carácter estatal (aspectos que anticipan, en muchos casos, características de lo que será el Estado moderno) denuncian la formación de prácticas, mecanismos y recursos propios de un Estado, tal como lo ha sistematizado la teoría social clásica (particularmente Hegel, Marx, Weber, Gramsci y Lenin (2)).

Esto nos conduce, necesariamente, a revisar las teorías existentes acerca de la política y el Estado en la Edad Media, contrastándolas con la interpretación de la evidencia empírica que podemos obtener de documentos altamente significativos acerca de esta cuestión como el que aquí analizamos. En este punto, las controversias teóricas e historiográficas oscilan entre dos polos: aquellos que entienden que desde el siglo XIV se consolida un Estado con características absolutistas por un lado y quienes niegan la existencia del Estado en sociedades precapitalistas. En este punto, si bien consideramos que el Ordenamiento de 1348 contiene aspectos que nos hacen dudar de la pertinencia de ciertas visiones que encuentran un centralismo político marcado y definido, hacemos explícitas también nuestras diferencias con los enfoques hiperantropologizantes del estudio de la Historia medieval como el que ha propuesto recientemente el historiador francés Alain Guerreau (3). Esta concepción “primitivista” del medievalismo se plantea –desde un marcado nihilismo conceptual– la necesidad de desprenderse de categorías tales como Estado, política, religión, derecho por considerarlos macro-conceptos forjados a la luz de las Ciencias Sociales contemporáneas e inaplicables para la realidad de sociedades que preceden al sistema capitalista.

La problemática del Estado y la política en la formación castellana del siglo XIV se enmarca entonces en la discusión acerca de las características que presentan las formas institucionales y las relaciones de poder en un proceso que trasciende a esta centuria. Necesariamente debemos pensar en los desarrollos que vienen dándose desde el siglo XIII (incluso desde finales del siglo XII, recordemos que las Cortes nacen en 1188 con la participación de los representantes urbanos en las Curia de León por invitación de Alfonso IX) con las primeras formas de concentración política (4) y su plasmación institucional en la legislación general de Alfonso X. A su vez, es imprescindible considerar la dinámica política posterior para lograr una perspectiva balanceada del lugar que detenta el Ordenamiento de Alcalá de Henares de 1348 (5): lejos de encontrarnos con un poder consolidado en la monarquía castellana y con un Estado estructurado como una maquinaria al servicio de la nobleza en su conjunto, seguimos observando una dinámica política extremadamente conflictiva (similar a la de finales del siglo XIII y comienzos del XIV) que alcanzará su punto de mayor crudeza con la “guerra civil” iniciada en 1366 y el ascenso de los Trastámaras al trono en 1369 (6).

Podemos pensar, entonces, en el OAH de mediados del siglo XIV como el punto de llegada de un proceso en el cual el Estado va forjando trabajosamente las bases de su poder a partir de la configuración de un bloque de poder en alianza con los concejos (dinámica que tiene marcadas expresiones en las Actas de Cortes (7)), a la vez que como punto de partida, como un momento en el cual se han consolidado ya estructuras de poder que se han cristalizado en instituciones y en legislación que apuntalan y encuadran los marcos de acción del Estado. Debe resaltarse, a la luz de los conflictos permanentes que acompañan este desarrollo histórico, que no existe una linealidad ascendente en el proceso de concentración política castellana tal como lo ha percibido la historiografía institucionalista. Hay vaivenes y períodos en los que el poder parece concentrarse y estabilizarse de manera sólida y permanente, pero este proceso está jalonado por crisis políticas provocadas por la permanencia de sectores nobiliarios con amplias cotas de poder político y militar que juegan un papel activo en esta dinámica y

que intervienen crecientemente sobre las instituciones del Estado a medida que éste último va consolidándose y creciendo en sus funciones.

De todas formas, en las Cortes de Castilla y León se constata un crecimiento progresivo del poder del Estado. Y aquí se expresa una lógica dual constitutiva del poder político castellano bajomedieval cuyos componentes, ocasionalmente, pueden entrar en colisión pero que, a su vez, pueden estructurarse bajo formas consensuales de articulación. Puede apreciarse la existencia de dos lógicas de poder que existen de manera paralela –pero que son constitutivas de la dinámica política estructural particular del modo de producción feudal– conviviendo en permanente tensión: por un lado hallamos una lógica estatal que se nos presenta como portadora de una pretensión englobante o universalizante y, al mismo tiempo, nos encontramos con la lógica de las clases de poder, portadoras de derechos políticos positivos (puesto que los fundamentos materiales de su poder residen en el lugar que ocupan en las estructuras productivas de la formación económico social, en la que son las clases dominantes) reacias a ser subsumidas y plenamente subordinadas por el Estado pero que tienen canalización institucional. Precisamente, podemos ver a las Cortes como un espacio decisivo de contacto, cruce y articulación de esas dos lógicas conflictivas que posibilita que las luchas políticas y de intereses adquieran este cauce institucional y que se forjen alianzas con directas implicancias en la transformación de las estructuras políticas castellanas bajomedievales. Con estos fundamentos generales de análisis, podemos apreciar en el OHA que existe un marcado sesgo y una vocación centralizante por parte de la Corona (8), pero, al mismo tiempo, encontramos peticiones y respuestas de la monarquía que nos indican que este poder está lejos de ser absolutizante ya que defiende las potestades y los privilegios particulares de las clases dominantes a la vez que intenta centralizar y absorber determinadas funciones (vinculadas predominantemente con el ejercicio de la justicia). En definitiva, se manifiesta aquí la dialéctica que consideramos propia de las formas políticas del feudalismo bajomedieval (a partir de la diferencia específica que plantea con las formaciones orientales, como en Bizancio o el mundo islámico, en las que el Estado ostenta una presencia más fuerte y logra alcanzar una mayor subordinación de los sujetos sociales evitando las fuerzas centrífugas que dispersan su poder (9) en las que, tal como lo ha subrayado Monsalvo Antón (10), podemos encontrarnos con un fortalecimiento de los poderes centrales coexistiendo con esferas de poder particular, situación que le confiere a esta formación política una enorme complejidad. Los aspectos generales de la dinámica política desbordan lo meramente estatal o institucional, y resulta imposible comprender cabalmente la configuración y las mutaciones históricas del Estado si no se aborda su problemática desde una perspectiva totalizadora que integre los fenómenos políticos con las dimensiones socioeconómicas que estructuran la formación social (11).

1 *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*. Publicadas por la Real Academia de la Historia, Madrid, Rivadeneyra. Tomo I, 1861. Págs. 492-626.

2 Hegel, George *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Ensayo, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993; Marx, Karl: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Ediciones de La Comuna, Montevideo, 1995; Gramsci, Antonio: *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1997; Weber, Max: *El político y el científico*. Ediciones Altaya, Madrid, 1995 y Lenin, Vladimir: *El Estado y la Revolución*. Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1993.

3 Guerreau, Alain *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*. Editorial Crítica, Barcelona, 2002. Para una crítica de esta peculiar perspectiva epistemológica del medievalismo actual véase Astarita, Carlos: “Las tesis de Alain Guerreau”, en: *Edad Media. Revista de Historia*, 6, Universidad de Valladolid, 2003-2004, págs. 183-205.

4 Véase: Astarita, Carlos *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa Occidental, 1250-1520*. Publicacions de la Universitat de Valencia y Editorial Universidad de Granada, 2005; y Monsalvo Antón, José María: “Poder político y aparatos del Estado en la Castilla bajomedieval. Consideraciones sobre su problemática”, *Studia Historica. Historia Medieval*, IV, 2, Universidad de Salamanca, 1986. Págs. 101-167.

5 De aquí en adelante OAH.

6 Monsalvo Antón, J. M. *La Baja Edad Media en los siglos XIV-XV: política y cultura*, Síntesis, Madrid, 2000.

7 Se testimonian repetidas veces las relaciones de alianza entre los concejos y la monarquía en las Actas, son particularmente evidentes en momentos de minoridad de los reyes, cuando los representantes urbanos asumen funciones de preservación política y patrimonial de la monarquía bajo el argumento de defensa del “interés general”. *Cortes de León y Castilla*, Tomo I, 1861. Esta situación se evidencia

particularmente durante la minoridad de Alfonso XI en las primeras décadas del siglo XIV.

8 Si bien mantiene la tendencia de los ordenamientos y actas previas (a partir de la mayoría de edad de Alfonso XI a partir de 1325), marca una diferencia la sistematización de los aspectos unificantes que se expresa aquí.

9 Astarita, Carlos: "El factor político en los modos de producción feudal y tributario. Génesis y estructura en perspectiva comparada" en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 35-36, Buenos Aires, 2003. Págs. 133-174.

10 Monsalvo Antón, José María, 1986, op. Cit.

11 En este sentido, nos hacemos eco de la propuesta del historiador Pierre Vilar para quien la historia del derecho debe ser una "historia total". Vilar, Pierre: "Historia del derecho, historia 'total'", en: *Economía, Derecho, Historia*. Editorial Ariel, Barcelona, 1983. Págs. 106-137.

ARISTOTELISMO ECLÉCTICO EN EL SIGLO XVII: FUSIÓN Y SÍNTESIS DE PARADIGMAS EN LA FILOSOFÍA NATURAL DE JUAN E. NIEREMBERG

Gabriela Monezuelas

Tesista

En los siglos anteriores a la afirmación y consolidación de la nueva ciencia, como resultado de la Revolución Científica, la filosofía natural constituía el saber que reunía y transmitía los conocimientos referidos al universo, a la naturaleza y las relaciones entre sus partes. Esta enseñanza se impartía desde el ámbito universitario.

En algunas universidades se priorizaba el estudio de la matemática, en otras, la historia natural, en otras las artes. Junto con estos ámbitos de producción y difusión del conocimiento, se desarrollaron otros fuera del marco universitario, representados especialmente por la labor de los humanistas y de los que podríamos denominar, hombres de ciencia, quienes desde diferentes perspectivas elaboraron visiones del universo y explicaciones sobre los fenómenos naturales. Muchos de ellos llevaron a cabo su tarea bajo el mecenazgo de príncipes y nobles (1) y sus obras también tuvieron importante difusión entre los círculos eruditos de diferentes países y regiones.

A las tareas de enseñanza y difusión del conocimiento se incorporó, a partir de su organización, la Compañía de Jesús, que desempeñó un papel central en el ámbito de los colegios imperiales y de las universidades. En este ambiente se inserta la producción intelectual de figuras como la del jesuita Juan E. Nieremberg, cuyo análisis permite profundizar en la historia de un período caracterizado por la imbricación de ideas y cosmovisiones.

Las obras de Nieremberg (1595-1658) dedicadas al estudio de la historia natural, forman parte de las denominadas *Obras filosóficas*, editadas en Madrid en 1651 (2).

Este corpus de obras filosóficas resulta de interés puesto que en los distintos capítulos, aparecen concepciones de los diferentes paradigmas que coexistían desde el siglo XVI en la explicación del universo conocido y de la naturaleza. Y es aquí donde se abre la posibilidad de analizar la forma en la que Nieremberg los fusionó y sintetizó para elaborar su propia cosmología sin apartarse de la ortodoxia católica.

Durante este período hay una coexistencia de paradigmas referidos a la organización y funcionamiento del universo. Cada uno de ellos tuvo sus exponentes, quienes a través de sus escritos pusieron en circulación sus postulados.

Esta coexistencia irá desapareciendo a medida que se fortalezca el paradigma científico-matemático y la nueva ciencia se afirme como conocimiento válido y aceptado, proceso que se dará a partir de la segunda mitad del siglo XVII, para consolidarse hacia finales de ese siglo.

Muchos intelectuales del período tomaban elementos y concepciones de los distintos paradigmas presentes y elaboraban sus propias explicaciones y análisis, estos hombres tenían una flexibilidad que les permitía utilizar ideas que provenían de distintas tradiciones intelectuales. Tal como señala James Sharpe: "es posible encontrar vocabulario hermético, mecanicista, aristotélico y neoplatónico utilizado en un libro [del siglo XVII] lo cual sugiere que la división entre aquellas tradiciones era mucho menos rígida para los contemporáneos que nuestras modernas categorizaciones [...]" (3)

La descripción de este ambiente cultural e intelectual, permite analizar las *Obras Filosóficas* de Nieremberg a la luz de estos elementos e intentar esbozar algunas explicaciones que permitan acercarse al conocimiento de la historia cultural del Renacimiento y su prolongación en los primeros decenios del siglo XVII.

En el marco de las referidas *Obras Filosóficas*, la *Curiosa Filosofía* puede ser descrita como un ejemplo de la literatura sobre curiosidades relativas al mundo mineral, vegetal, animal y humano, con elementos de textos de magia natural y componentes extraordinarios y maravillosos.

En esta obra, Nieremberg dedica un capítulo extenso a lo que denomina la “filosofía renovada de los cielos” y otro a “la vida de las estrellas” en los que se muestra bien informado sobre los nuevos conocimientos y descubrimientos astronómicos realizados hasta la fecha en que compuso su libro, aproximadamente 1629, desarrollando, además, discusiones acerca de las implicancias cosmológicas de esas afirmaciones.

Nieremberg cita y analiza las observaciones de Tycho Brahe, Johannes Kepler y Galileo Galilei.

El universo que construye Nieremberg no es similar al de Galileo; la adopción de la cosmología de Brahe le permite salvar el geocentrismo, que debe aceptar por razones teológicas, para permanecer en el marco de la ortodoxia religiosa, y al mismo tiempo rechazar el universo de las esferas sólidas de Aristóteles, al señalar la existencia de cometas más allá de la Luna, pero su cosmología es propia, resulta de la conjunción de diferentes componentes filosóficos.

La física y sus fenómenos también interesaron al jesuita, como su preocupación por el magnetismo y por las características de la piedra imán. Nieremberg detalló todos los experimentos, observaciones y mediciones realizados por el inglés William Gilbert en *De Magnete*, trabajo del año 1600 (4) comportamiento de la piedra imán.

En sus obras describió aspectos más alejados de los contenidos que podrían denominarse científicos, pero más cercanos a un saber vinculado con la magia natural y con los efectos que producen los objetos a partir de su influencia, como la posibilidad de esa piedra de curar o de descubrir secretos.

En la *Oculto Filosofía* ocupa un lugar central la cuestión de la simpatía y antipatía, una de las traducciones posibles del concepto de cualidades ocultas, llamadas así porque se desconocía la causa que las provocaba, aunque los efectos se comprobaban (5).

Recurriendo a las cualidades ocultas podían explicarse muchas de las propiedades de plantas, piedras y animales, como la atracción del hierro por la piedra imán. En su obra, desestima de forma explícita la cábala y la magia, en cambio admite que el arte de los sonidos era el auténtico conciliador de los opuestos y que la música permitía hacer de los contrarios uno.

Historiadores de la ciencia como Brian Vickers (6) utilizan el concepto de coexistencia de mentalidades ocultas y científicas en el período renacentista para explicar la presencia de estas concepciones en las que se entrelazan diferentes tradiciones intelectuales. Bien se podría utilizar esta explicación, prolongando la etapa a la primera mitad del siglo XVII, considerándola como un Renacimiento tardío, para desentrañar el pensamiento de Juan E. Nieremberg y comenzar a penetrar en otros aspectos de la historia cultural del período. Aquí se puede introducir otra línea de análisis constituida por el concepto de aristotelismo ecléctico planteado por Charles Schmitt (7) para el poder comprender la presencia y el significado de las obras de Aristóteles durante la etapa Renacentista y hasta el comienzo del siglo XVII.

En el marco de la historia de las ideas fue bien estudiada la presencia del platonismo, sus características e influencia durante el Renacimiento, no pasó lo mismo con el aristotelismo, tradición que para algunos historiadores de la ciencia no tuvo un lugar central, y sólo quedó recluida a los ámbitos en los que predominaba la escolástica.

Charles B. Schmitt llevó adelante una serie de trabajos en los cuales enfatizó y rescató la importancia que el aristotelismo tuvo durante el Renacimiento y sus posibilidades como teoría que permitía incluir y adaptar otras tradiciones intelectuales del momento.

En primer lugar, Schmitt se refiere a los ‘aristotelismos renacentistas’, remarcando el plural para poder analizar las formas en las que el aristotelismo se vinculó con el humanismo; se redefinió con la escolástica y hacia finales del siglo XV y en el XVI, “tuvo lugar el restablecimiento del griego (es decir, el interés por editar el texto griego de Aristóteles y el cultivo y la asimilación de los escritos griegos sobre Aristóteles que se habían conservado)” (8). El aristotelismo del período era complejo, es por eso que Schmitt señala la necesidad de valorarlo como una faceta de la tradición clásica y como parte de la cultura renacentista, como un componente filosófico que lo vincule con la Edad Media (9)

En segundo lugar, Schmitt plantea otro aspecto del aristotelismo del Renacimiento, su carácter ecléctico, este concepto implica la capacidad de apropiarse para sus propios fines de otras doctrinas filosóficas.

El eclecticismo en la filosofía aristotélica puede ser señalado desde dos perspectivas: - primero puede ser considerado como el impulso general que tuvieron algunos aristotélicos de tomar material de fuentes no aristotélicas simplemente porque pensaban que las ideas contenidas en los textos de otras tradiciones se podían usar provechosamente para afirmar su propia filosofía.

Una segunda modalidad se encuentra en la tendencia a aceptar nuevos desarrollos, particularmente en las ciencias y en las disciplinas formales, que ofrecía claramente una doctrina superior a aquella que se deriva de las fuentes aristotélicas habituales, destacando la adaptabilidad del aristotelismo, proceso este que se acentuó desde comienzos del siglo XVI en adelante.

Como ejemplo de la primera modalidad puede destacarse a lo largo del Renacimiento, la frecuente invasión de material hermético en los círculos aristotélicos. En las exposiciones ortodoxas de Aristóteles que se realizaban en las universidades de toda Europa no era extraño escuchar el nombre de Hermes ni era ajena la variedad ecléctica del aristotelismo.

La segunda forma de eclecticismo, permite profundizar en el impulso que cobró la asimilación al aristotelismo de nuevas corrientes e ideas, con la incorporación de secciones sobre botánica, óptica y astronomía a los libros de historia natural, tópicos éstos no incluidos en los textos de Aristóteles.

Un ejemplo importante de este impulso lo constituyeron los jesuitas, quienes entre 1550 y 1650, incorporaron un importante caudal de matemática a su currículo, al mismo tiempo que desarrollaron avances en la astronomía observacional, algo que no aparecía en Aristóteles.

Si bien el caso de los colegios jesuitas españoles no es estudiado en particular por Schmitt, podemos trasladar muchas de estas afirmaciones al análisis del pensamiento de Nieremberg y a las afirmaciones presentes en sus *Obras Filosóficas*, así como a las enseñanzas impartidas desde su cátedra de Historia Natural.

Las afirmaciones de Nieremberg presentes en las páginas de sus tratados, la utilización de elementos procedentes de diferentes tradiciones intelectuales para dar forma a su cosmología y sus explicaciones de los fenómenos naturales, pueden ser comprendidas, como señalamos más arriba, por esa coexistencia propia de la etapa renacentista, de mentalidades ocultas y mentalidades científicas, pero incorporar el eclecticismo propio del aristotelismo del período en el que Nieremberg escribe permite ampliar y por cierto, profundizar la base del análisis. Una gran parte de las tradiciones que el jesuita incorpora, transmite y en algunos casos redefine, las asimila y las adapta a la tradición aristotélica, con la posibilidad que brindaba dicha corriente en un ambiente general de fuerte eclecticismo filosófico.

De esta forma, la lectura y análisis de las obras de un autor como Nieremberg permiten estudiar la historia cultural del período, desde la perspectiva de un intelectual importante en los ámbitos académicos españoles y de la Orden, pero que no fue considerado por los tradicionales enfoques de la historia del pensamiento europeo del período. La incorporación y puesta en discusión del aristotelismo ecléctico, que para el propio Schmitt no debe convertirse en una categoría rígida e inflexible, permite tomarlo como una clave de interpretación que otorga un nuevo significado a la relación e imbricación de tradiciones que aparecen en los tratados de Nieremberg, y en los que aparece la base aristotélica característica de su posición y pensamiento. Queda de aquí en más continuar el análisis de la fuente misma para desentrañar y profundizar en los aspectos arriba mencionados.

1 Se puede mencionar el ejemplo de Marsilio Ficino o el del astrónomo danés Tycho Brahe, quien trabajó primero para el rey de Dinamarca y luego para Rodolfo II de Praga.

2 Estas *Obras* tuvieron sucesivas reediciones en 1664 y 1686.

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

4 William Gilbert, médico inglés que trabajó para la reina Isabel I, desarrolló importantes aspectos de la ciencia del magnetismo y la electricidad, dando forma a una nueva teoría sobre esos fenómenos físicos. Víctor Navarro Brotóns sostiene que fue a partir de la obra de Nieremberg, que se conoció y difundió en España el tratado de Gilbert. (Navarro Brotóns, V., *op.cit*, pag.22).

5 Se sigue aquí el análisis realizado por F. Campagne en: *Homo Catholicus.Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV al XVIII*. Madrid, Miño y Dávila, 2002, págs.594 y ss.

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

7 Charles B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento* (1985), Universidad de León, 2004. Prólogo de Francisco Bertelloni.

Este trabajo continúa otros realizados por el autor y sea suma a los análisis de por Kristeller y de Charles Lohr.

8 Ibid, pág. 46.

9 Ibid, pág. 54.