

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 8 - 2012

ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES – PERÍODO 2011 **Presentación anual de avances de investigación de integrantes del** **Instituto de Historia Antigua y Medieval** **12 y 13 de Diciembre de 2011**

- DIEGO PAIARO (Universidad de Buenos Aires – CONICET): Dos formas de dependencia rural en la Atenas arcaica
- MARIANO REQUENA (Universidad de Buenos Aires – CONICET): La disputa por la democracia. Algunas reflexiones en torno a la *constitución ancestral*
- CARLOS GARCÍA MAC GAW (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de La Plata): Esclavismo y Modo de Producción Tributario antiguo
- RODRIGO LAHAM COHEN (Universidad de Buenos Aires – CONICET): Referencias al judaísmo en las *Homiliae in Hiezechihelam* de Gregorio Magno
- ESTEBAN NOCE (Universidad de Buenos Aires): La construcción de la identidad cristiana en los *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia. Conclusiones generales de nuestra investigación doctoral
- ESTEFANÍA SOTTOCORNO (Universidad de Buenos Aires): La vida en el desierto y la vida en el monasterio: la capacidad de los hombres para elegir el bien
- HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario): Historiografía franciscana y sentido del acontecer: Angelo Clareno y la *Historia septem tribulationum*
- MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ (Universidad de Buenos Aires): La conquista cristiana de Toledo (1085). Problemáticas de identidad, estrategias de resistencia e integración de la población mozárabe
- PAOLA MICELI (Universidad Nacional de General Sarmiento): La obstinada tarea de los juristas medievales sobre el tiempo
- CARLOS ASTARITA (Universidad de Buenos Aires – CONICET): Situaciones concretas del antisemitismo medieval
- CORINA LUCHÍA (Universidad de Buenos Aires – CONICET): La construcción del privilegio: ejercicio del poder político y propiedad de las elites urbanas castellanas
- MARIEL PÉREZ (Universidad de Buenos Aires): *Fideles regis*: la formación de la aristocracia feudal leonesa. Conclusiones de la investigación

DIEGO PAIARO (Universidad de Buenos Aires – CONICET)

Dos formas de dependencia rural en la Atenas arcaica

Una de las características de la *demokratía* ateniense se relaciona con el hecho de que la aristocracia terrateniente y los productores directos del mundo rural se encontraban situados –en virtud de los derechos de ciudadanía– en un plano de igualdad jurídica y política que ponía límites estrictos al desarrollo de las distintas formas de dependencia que suelen caracterizar a las sociedades precapitalistas (1). Para comprender dicha característica resulta ineludible volver sobre ciertas particularidades del arcaísmo ateniense. En lo que sigue nos centraremos en las condiciones sociales imperantes en el mundo rural ático en el momento previo a las reformas de Solón. Allí, las relaciones de dependencia se manifestaban de diferentes modos pero todos ellos se caracterizaban por permitir la explotación a partir de la degradación de las condiciones jurídicas y políticas de los productores directos, lo que, en términos concretos, implicaba su exclusión de la comunidad. Según nuestra propuesta, la actuación de Solón supuso un cambio radical en la estructura sociopolítica de la *pólis* en tanto sus reformas permitieron que los labradores se integren de forma definitiva y estable en la ciudadanía con plenos derechos a la participación política, algo que, en última instancia, operó como una protección contra la explotación.

Atenas a fines del siglo VII era una *pólis* estructurada a partir de una fractura social que daba lugar a dos grupos claramente delimitados (2). Por un lado, se encontraban los *áristoi* que, en tanto aristocracia terrateniente impulsora del proceso de sinecismo, controlaba las redes políticas e institucionales de la ciudad (3). Por otro lado, completaba el cuadro social la multitud (*ho plêthos*) de labradores que se encontraban, en cierta medida, integrados a la ciudad ya que si bien las comunidades aldeanas se habían visto “forzadas al sinecismo por la aristocracia” hallaron luego “en la *pólis* resultante el escenario de su participación política” (4). Ahora bien, esta distinción social tendió a profundizarse hacia el final del siglo VII favoreciendo un proceso de acumulación de tierras y cerrazón política llevado adelante por la aristocracia que tuvo como contracara la degradación de las condiciones sociales y políticas del campesinado (5). Como consecuencia, los productores rurales directos fueron quedando sujetos a la aristocracia a partir de diversas formas de subordinación. Dicho proceso implicó una agudización de las contradicciones sociales que alcanzó su apogeo con la *stásis* de principios del siglo VI (6).

En términos generales, debemos decir que en la Atenas presoloniana existieron dos formas de dependencia rural que se relacionaban estrechamente con la diferenciación social presente al interior del grupo de los productores directos. Entre ellos, por un lado, estaban quienes, disponiendo de parcelas de dimensiones entre pequeñas y medianas, contaban con la posibilidad de producir por encima de la mera subsistencia y, en virtud de ello, armarse como soldados de infantería pesada pasando a integrar la milicia. Por otro lado, existían aquellos que tenían lotes agrícolas muy pequeños o que incluso carecían totalmente de tierra y, en consecuencia, debían necesariamente entrar en diverso tipo de relaciones sociales con las otras clases, principalmente con la aristocracia, para asegurar su reproducción como jornaleros u arrendatarios en tierras ajenas (7). Esta diferenciación no era solo cuantitativa en tanto tenía implicancias profundas ya que, desde Dracón (8), únicamente quienes podían armarse como hoplitas formaban, en sentido estricto, parte del cuerpo de ciudadanos (9).

En términos concretos, se pueden distinguir dos mecanismos principales a través de los cuales se ejercía la sujeción del campesinado: por un lado, la condición de los hectémoros (*hektémoroi*); por otro, la cuestión de las deudas y sus consecuencias (10). En cuanto a las fuentes, *La constitución de los atenienses* y Plutarco (11) describen de un modo similar a la crisis de principios del siglo VI. Queda claro que quienes son llamados *pelátai kai hektémoroi* en el texto aristotélico eran aquellos atenienses que trabajaban las tierras de los ricos (*hoi plousioi*) a cambio de

“una sexta parte”. En el mismo registro parece trabajar Plutarco aunque en su fragmento no aparece la denominación de *pelátai* (“que viven cerca”, traducido generalmente al latín como *clientes* (12)) sino la de *thêtes*. Pero más allá de esta diferencia terminológica, es posible plantear que *pelátai* y *thêtes* eran los atenienses de más baja condición y, aparentemente, de donde provendría la mayor parte de los hectémoros (13). Éstos trabajaban como arrendatarios o aparceros en las haciendas de la aristocracia o en las tierras que, a pesar de ser públicas o comunitarias (las *ktéanoi demósioi* de la poesía soloniana; Sol., *Fr.*, 3.12 Diehl), se encontraban, sin embargo, controladas igualmente por los *áristoi* (14). Como contrapartida, quienes labraban se encontraban obligados a entregar una parte de la producción como renta (15) a la vez que veían limitada su libertad para abandonar dichos lotes (16). Si el agricultor se veía imposibilitado de pagar, ello podría llevar al hectémoro y a su familia a la esclavitud y a la venta en el extranjero (17).

En igual sentido, aquellos campesinos endeudados que se mostraran incapaces de devolver lo prestado, también podían ser esclavizados y vendidos fuera del Ática. A diferencia de los hectémoros, los “esclavos por deudas” no provendrían del sector más pobre del campesinado (*pelátai* y *thêtes*) sino que formarían parte del grupo de los pequeños y medianos labradores capaces de acceder al armamento hoplítico. Quienes recurrían al préstamo lo hacían ofreciendo su propio “cuerpo” (*sôma*) como garantía (18). En una economía poco monetizada, la deuda y los intereses debían pagarse en especie o en trabajo y, si el deudor era incapaz de cumplir sus obligaciones, el acreedor podía proceder no solamente contra la persona del propio deudor sino también contra su familia. Como afirma Plutarco, los deudores “quedaban en manos de quienes les prestaban y unos servían allí como esclavos y otros eran vendidos al extranjero”; es decir, el acreedor podía decidir entre hacer que el deudor le sirva “como un esclavo” en el Ática o venderlo, generalmente fuera de Atenas, para recuperar lo prestado.

En términos concretos, lo anterior implica que existía la posibilidad de que el acreedor se haga con la tierra del deudor permitiéndole continuar produciendo allí a cambio del pago de una renta (19). Tales sujetos serían los referidos en la poesía soloniana como aquellos que “soportan aquí humillante esclavitud [*doulíen aeikéa*]” (20). Estos campesinos endeudados que perdían el control de sus tierras y que debían servir a sus acreedores a través del pago de una renta eran considerados *átimoi* (21) y su tierra, que ya no usufructuaban libremente, se encontraba marcada con los *hóroi* recibiendo la denominación de *átima khrémata* (22).

Quizás, entonces, el problema no sea tanto el de la propiedad de la tierra (23), sino, más bien, el de su control efectivo y de la mano de obra sin la cual los campos de labranza carecen de valor práctico (24). A partir del momento en el que el campesino endeudado “perdía” su *kléros*, esa “pérdida” no se relacionaría con la “propiedad” sino con el hecho de que el labrador se vería en adelante sujeto a una condicionalidad (25) para acceder al goce de una tierra que anteriormente disfrutaba de un modo libre y no condicionado. Era esa condicionalidad, que expresaba una relación de subordinación jurídico-política, la que igualaba en el plano sociopolítico a los campesinos endeudados con los hectémoros ya que, finalmente, los dos accedían a la tierra (y, en última instancia, a su reproducción social) a través de los vínculos que los sujetaban a la clase de los *áristoi* que, a través de dichos mecanismos coactivos, se apropiaban de los excedentes.

En última instancia, lo que indica el análisis que aquí hemos propuesto es que junto con el control de la tierra la aristocracia se garantizaba diferentes formas de obtener mano de obra de manera compulsiva. Métodos coactivos que llevaban a quienes los padecían a verse excluidos en cierta medida de la comunidad de ciudadanos en tanto se encontrarían sometidos a esas diversas formas de “esclavización” de las que hablan las fuentes. En síntesis, la explotación, para tener lugar, suponía necesariamente la degradación de la condición política y jurídica del explotado sea este hectémoro o endeudado.

Referencias

- 1) Resulta de interés la síntesis propuesta por Wood (2000: 25-58). Para un tratamiento más exhaustivo que el que desarrollaremos aquí véase: Paiaro (2011).
- 2) Cf. Mactoux (1988) para quién la esclavitud-mercancía sería un elemento importante ya en esta etapa.
- 3) Hammond (1961: 76-81); Kirk (1977); Andrewes (1982); Forrest (1988: 123-50); Mossé (1987: 13-36); Manville (1990: 93-122); Domínguez Monedero (2001: 14-36); Lewis (2004); Gernet (1980: 289-98); Gallego (2005b: 70-7, con bibliografía).
- 4) Plácido (2008: 54).
- 5) Lévêque (1973: 117-9) y de Ste. Croix (2004: 109-28); cf. Hanson (1995: 119-24).
- 6) Gschnitzer (1987: 106-19). El clima de crisis es percibido por Plu. (*Sol.*, 13.2); cf. Arist. (*Ath.*, 2.1).
- 7) Valdés Guía (2006: 144-5); Gallego (2005a: 91).
- 8) Arist. (*Ath.*, 4.1-2).
- 9) Creemos válida la cautela de Domínguez Monedero (2001: 26-7) en el uso de "ciudadanía" antes de Solón.
- 10) Cf. Domínguez Monedero (2001: 19-26); Valdés Guía (2002: 32-3 y nn. 47 y 55) y Almeida (2003: 26-57).
- 11) Tanto Arist. (*Ath.*, 2.1-2) como Plu. (*Sol.*, 13.2) distinguen claramente la condición de los *hektémoroi* y la de los deudores. Por su parte, el propio Sol. (*Fr.*, 24.8-14 Diehl) diferencia entre quienes "sufren aquí humillante esclavitud" y los que habían sido vendidos al extranjero o habían huido de Atenas. Cf. Gallo (1999).
- 12) Gernet (1980: 290); cf. Ribeiro Ferreira (1989: 45); Ando (1988: 325).
- 13) Cf. D.L. (1.2.45). El escoliasta de Pl. (*Euthphr.*, 4c) utiliza *thêtes* y *pelátai* como sinónimos de *hektémoroi*; cf. Pl. (*Sol.*, 13.4); Poll. (3.110-1); D.H. (*Antiquitates romanae*, 2.9.2-3).
- 14) Valdés Guía (2004); cf. Cassola (1964: 50-1; 1973); Rihll (1991: 104-10); Descat (1990: 90-100); Valdés Guía (2007: 100).
- 15) Llamada *místhosis* o *morté*: Arist. (*Ath.*, 2.2); Poll. (7.151); Hsch. (s.v. *epímortos*). Cf. Andrewes (1982: 378); Kirk (1977).
- 16) Finley (2000: 177).
- 17) Arist. (*Ath.*, 2.1-2).
- 18) Woodhouse (1938: 42-79); Masaracchia (1958: 106-8); Hammond (1961); French (1963); Cassola (1964; 1973); Rihll (1991); Schils (1991); Domínguez Monedero (2001: 21) y Almeida (2003: 29-45).
- 19) Lewis (1941); Asheri (1969) y Domínguez Monedero (2001: 20) plantean que el hectemorado habría operado como una alternativa a la esclavitud personal.
- 20) Sol. (*Fr.*, 24.13-4 Diehl).
- 21) Rihll (1991: 122-3); Rhodes (1981: 111); Humphreys (1991: 33); cf. Valdés Guía (2006: 147; 2008: 65-6).
- 22) Valdés Guía (2006: 147, 153 y nn.48-9; 2007; 2008: 58, 63-70); Burford (1993: 31-2) y Hansen (1976: 60-1).
- 23) Rhodes (1981: 95); Forrest (1988: 145).
- 24) Will, (1965: 62-5); Finley (2000: 176).
- 25) Consistía en el pago de una renta que, según Domínguez Monedero (2001: 20), podría haber estado fijada por el uso consuetudinario en un sexto de la producción anual, es decir, sería similar a la que, para algunos autores, pagaban los hectémoros.

Bibliografía

- Almeida, J.H. (2003). *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems*, Leiden: Brill.
- Ando, H. (1988). *A study of servile peasantry of ancient Greece: centering around hectemoroí of Athens*. En T. Yuge & M. Doi (Eds.). *Forms of control and subordination in Antiquity* (pp. 323-31). Leiden: Brill.
- Andrewes, A. (1982). *The growth of the Athenian state*. En J. Boardman & N.G.L. Hammond (Eds.). *The Cambridge ancient history. Volume III. Part 3. The expansion of the Greek world, eight to sixth century B.C.* (pp. 360-91). Cambridge: CUP.
- Asheri, D. (1969). *Leggi greche sul problema dei debiti*. *Studi Classici e Orientali*, 18, 5-122.
- Burford, A. (1993). *Land and labor in the Greek world*. Baltimore: JHUP.
- Cassola, F. (1964). *Solone, la terra e gli ectemori*. *La Parola del Passato*, 19, 26-68.

- Cassola, F. (1973). La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato. *La Parola del Passato*, 28, 75-87.
- de Ste. Croix, G.E.M. (2004). *Athenian democratic origins and other essays*. Oxford: OUP.
- Descat, R. (1990). *De l'économie tributaire à l'économie civique: le rôle de Solon*. En: M.-M. Mactoux & E. Geny (Eds.). *Mélanges Pierre Lévêque*. V: Anthropologie et société (pp. 85-100). Paris: Les Belles Lettres.
- Domínguez Monedero, A. (2001). *Solón de Atenas*. Barcelona: Crítica.
- Finley, M.I. (2000). *La Grecia Antigua. Economía y sociedad*. Barcelona: Crítica.
- Forrest, W.G. (1988). *Los orígenes de la democracia griega*. Madrid: Akal.
- French, A. (1963). Land tenure and the Solon problem. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 12 (2), 242-7.
- Gallego, J. (2005a). *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Gallego, J. (2005b). *La imagen aldeana de la pólis: construcción de una identidad igualitaria de base agraria*. En D. Plácido; M. Valdéz; F. Echeverría & M.Y. Montes (Eds.). *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo* (pp. 67-86). Madrid: Editorial Complutense.
- Gallo, L. (1999). Solone, gli Hektemoroi e gli horoi. *Annali di Archeologia e Storia Antica*, 6, 59-71.
- Gernet, L. (1980). *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid: Taurus.
- Gschnitzer, F. (1987). *Historia social de Grecia*. Madrid: Akal.
- Hammond, N.G.L. (1961). Land tenure in Attica and Solon's Seisachtheia. *The Journal of Hellenic Studies*, 81, 76-98.
- Hansen, M. (1976). *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgou, atimoi and Pheugontes: a study in the Athenian administration of justice in the fourth century B.C.* Odense: Odense University Press.
- Hanson, V.D. (1995). *The other Greeks. The family farm and the agrarian roots of western civilization*. Nueva York: Free Press.
- Humphreys, S.C. (1991). *A historical approach to Drakon's law on homicide*. En M. Gagarin (Ed.). *Symposium 1990. Papers on Greek and Hellenistic legal history* (pp. 17-45), Colonia: Bohlau Verlag.
- Kirk, G. (1977). The Hektemoroi of pre-Solonian Athens reconsidered. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 26(3), 369-70.
- Lévêque, P. (1973). *Les dépendants du type hilote. Les hectémores*. En E.C. Welskopf (Ed.) *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques* (pp. 114-9). París: CNRS.
- Lewis, J. (2004). Slavery and Lawlessness in Solonian Athens. *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 7, 19-40.
- Lewis, N. (1941). Solon's agrarian legislation. *The American Journal of Philology*, 62, 144-56.
- Mactoux, M.-M. (1988). *Lois de Solon sur les esclaves et formation d'une société esclavagiste*. En T. Yuge & M. Doi (Eds.). *Forms of control and subordination in Antiquity* (pp. 331-54). Leiden: Brill.
- Manville, P.B. (1990). *The origins of citizenship in ancient Athens*. Princeton: PUP.
- Masaracchia, A. (1958). *Solone*, Florencia: La Nuova Italia.
- Mossé, C. (1987). *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid: Akal.
- Paiano, D. (2011). *Las "paradojas" de la democracia. Igualdades y asimetrías en la Atenas Clásica* (Tesis doctoral no publicada). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Plácido, D. (2008). *El territorio de la pólis. Explotación agrícola y organización política. La ocupación del espacio y la imagen del territorio*. En P. Miceli & J. Gallego (Eds.). *Habitar, producir, pensar el espacio rural. De la Antigüedad al Mundo Moderno* (pp. 47-58). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Rhodes, P.J. (1981). *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon.
- Rihll, T.H. (1991). Hektemoroi: partners in crime?. *The Journal of Hellenic Studies*, 111, 101-27.
- Ribeiro Ferreira, J. (1989). *Os hectémoros e sua situação social*. En AA.VV. *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica* (pp. 37-53). Madrid: Editorial Complutense.
- Schils, G. (1991). Solon and the hektemoroi. *Ancient Society*, 22, 75-90.
- Valdés Guía, M. (2002). *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en época de Solon*. Oxford: Archeopress.

- Valdés Guía, M. (2004). Sinecias, basileis y ley de Dracón: preeminencia eupátrida en los cultos políticos y control aristocrático de las fraternidades en el s.VII a.C. *Polifemo. Rivista Bibliografica di Storia delle Religioni e Storia Antica*, 4, 62-78.
- Valdés Guía, M. (2006). La tierra «esclava» del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros. *Gerión*, 24(1), 143-61.
- Valdés, Guía, M. (2008). *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Will, Ér. (1965). Hésiode: crise agraire? Ou recul de l'aristocratie?. *Revue des Études Grecques*, 78, 542-56.
- Wood, E.M. (2000). *Democracia contra capitalismo*. México: Siglo XXI.
- Woodhouse, W.J. (1938). *Solon the liberator: a study of the agrarian problem in Attika in the seventh century*. Oxford: OUP.

**MARIANO REQUENA (Universidad de Buenos Aires – CONICET):
La disputa por la democracia. Algunas reflexiones en torno a la
constitución ancestral**

Con esta comunicación buscamos desarrollar algunos puntos del debate que surgió en Atenas a finales del siglo V (1) en torno a la llamada “constitución ancestral” (*pátrios politeía*), haciendo foco en la discusión como forma de reorganizar la ciudad distinta a la forma democrática surgida a partir de las reformas de Efialtes y Pericles.

En los últimos decenios del siglo V la guerra del Peloponeso tensionó las condiciones de dominación democrática permitiendo la emergencia de facciones oligárquicas que pasaron en la práctica a la disputa por el control de la ciudad (2). El debate por la “constitución ancestral” parece remontarse, entonces, a la situación próxima al golpe del 411 fundamentalmente a partir de los testimonios del sofista Trasímaco de Calcedonia (3); la propuesta de Clitofonte, durante el golpe de los 400, para derrocar la democracia retornando a la organización clistéica (4); y la defensa de la democracia por los soldados establecidos en Samos liderados por Trasíbulo (5). Asimismo, tras la victoria de los espartanos en la guerra, el debate parece resurgir con la instalación de los Treinta Tiranos: tanto como una de las opciones políticas para suplantarse a la democracia, según enuncia Jenofonte como objetivo en la selección de los Treinta (6); como parte de las condiciones de paz impuestas por Lisandro a los atenienses (7); y finalmente la propuesta de Terámenes y sus seguidores como tercera opción entre los demócratas y los oligarcas (8).

La mayoría de los estudiosos han centrado sus análisis en los programas y los grupos que actuarían bajo la consigna de la *pátrios politeía* (9). Así, algunos concluían que dicho eslogan pertenecería principalmente a las acciones e ideas de los grupos “moderados”, es decir, aquellos que sin apreciar de manera favorable a la democracia radical no buscaban una forma de organización netamente oligárquica, sino más bien un retorno a las prácticas políticas y sociales anteriores a las reformas de Efialtes y Pericles. Estos se encontraban principalmente liderados por Terámenes, hijo de Hagnón, quien se convierte en la principal figura a discutir (10). Otros autores han argumentado positivamente que la apelación a la “constitución ancestral” no era propiedad de ninguna facción política específica. En términos generales, todos los especialistas concuerdan que, por un lado, la consigna desde la perspectiva de los demócratas significaba siempre la democracia tal como existía antes de las revoluciones del 411 y del 404, y por otro lado, en que la discusión por el pasado tomaba un fuerte cariz legitimador de la acción política. Esto último significaba que más allá de las propuestas de reformas específicas la apelación a las figuras de Clístenes, Solón, Dracón o Teseo constituirían los mecanismos ideológicos específicos bajo los cuales los distintos actores que estaban operando en la disputa política legitimaban sus posiciones. La virtud de los demócratas habría sido que, al vencer y reestablecer su dominio en dos ocasiones, habrían terminado por imponer de alguna

manera una visión histórica que funcionaba como soporte de su hegemonía política. Particularmente las figuras de Teseo y Solón se convertirán en los guardianes de la *demokratía* del siglo IV, el primero por ser quien había fundado la ciudad democrática, el segundo por ser quien la garantizaba a través de sus *nómoi* (11). Pese a todo, la *pátrios politeía* seguirá siendo un terreno de disputa y discusión de modo que la naturaleza de la verdadera democracia estará para siempre situada en el debate político contemporáneo (12).

En este sentido, y de cara al debate alrededor de las características que asumiría la *demokratía* del siglo IV, la figura de Terámenes y sus partidarios se vuelve esencial puesto que de aquí se sigue tanto el supuesto carácter “moderado” de la constitución ateniense como la permanencia de una fracción moderada que hace de la “constitución ancestral” su principal proyecto político. Dejemos de lado la cuestión de la naturaleza específica del régimen (13). Lo que nos interesa es señalar que la figura de Terámenes abre el camino acerca de la continuidad de la discusión sobre el pasado ateniense puesto que se hace de su política la base de las posiciones de Isócrates y de la aristotélica *Constitución de los atenienses* (14), en una situación donde la crítica oligárquica radical ha quedado totalmente desacreditada después del fracaso del gobierno de los Treinta. Es así entonces que Isócrates habría sido discípulo y partidario de Terámenes (15), quien a su vez habría tenido cierta influencia en Androtion (16); este último un importante atidógrafo del IV, hijo de Andrón (un partidario de Terámenes), quien sería una de las bases de la *Constitución de los ateniense*, una de las principales fuentes sobre la propaganda moderada y la “constitución ancestral” (17).

Teniendo en cuenta esta genealogía que instaura una continuidad entre las acciones de los oligarcas a finales del V y ciertos planteos realizados durante el IV, quisiéramos detenernos en algunos puntos de este debate. En efecto, la propuesta realizada por Clitofonte, en torno a la toma del poder de los 400, exigía un examen de las leyes y un regreso a aquellas establecidas por Clístenes, debido a que dicha constitución, al ser más similar a la de Solón, no era democrática (*At. Pol.* 29, 3) (18). Lo que nos interesa resaltar aquí es que la propuesta ubica en un pasado anterior a las reformas de Efiltes la verdadera naturaleza de la constitución ateniense, lo que significaba barrer con las transformaciones socio-políticas del siglo V. La invocación de Clístenes y su asociación con Solón (en el marco de una revisión que echaría por tierra los avances logrados por el *dêmos*) parecerían estar en disputa directa con otras apreciaciones del político alcmeónida que ponderaría en sus acciones los inicios propios de la democracia. Para el caso, la visión que emana de Heródoto (*Hist.* 5, 78) es totalmente diferente y bien puede interpretarse como una construcción del pasado que legitimaba a las fuerzas populares (19). Por otra parte, encontramos la misma reivindicación en el *Areopagítico*, lo que ya ha sido resaltado por la crítica. Isócrates exigiría, ante los acontecimientos que llevarán a Atenas a la pérdida de la Segunda Liga Marítima y finalmente al ocaso de toda pretensión de hegemonía sobre la Hélade, una vuelta a los “buenos viejos tiempos” de Solón y Clístenes (7.16). Un régimen cuyo nombre no era común ni gentil (20), pero donde no se confundían la democracia con el libertinaje, la libertad con la trasgresión de la ley, la igualdad con la posibilidad de decir cualquier cosa, o la felicidad con vivir como se quiera (7. 20). Un régimen que se regía por el mérito y no por la igualdad del número (7.21). Donde los cargos se repartían entre los mejores y no por sorteo (7.22) (21). Donde no se disputaba ni despilfarraba ni se apetecía el erario público (7.24), en fin, donde no había la necesidad del *misthós*. Y con ricos terratenientes que prestaban a los más pobres o les arrendaban tierras para que nadie sufriera penuria ni necesidades (7. 32-35). Finalmente, donde el Areópago recuperase sus funciones y sus poderes (7.50-59). Se puede reconocer en la posición isocrática un legado oligárquico pese a que el autor se cuida bien de semejante identificación al señalar su odio a la oligarquía y al régimen de los Treinta (7.60-72) e insiste en que él prefiere una mala democracia a un gobierno tiránico (7.70) (22). Pero

de todas maneras, su crítica apuntaba a un recorte del poder real del *dêmos*, donde el régimen de Solón sería el ejemplo de la buena “democracia”.

En este sentido es bueno retomar los dichos de la *Constitución de los atenienses* acerca del pasado soloniano, en el cual está jugando la interpretación sobre ese pasado ancestral. En efecto, Ps. Aristóteles señalaba la situación preexistente a las reformas de Solón como un momento de gobierno oligárquico donde los pobres eran esclavizados (2.2). Tal era la situación que Solón buscaba remediar aunque esto significaba romper el frente aristocrático (23). A partir de aquí se siguen diferentes etapas de crisis social y lucha política a través de las cuales el *dêmos* gana poder y participación. Llegado a la situación de los golpes oligárquicos de fines del V, la fuente reconoce en Terámenes a uno de los moderados que busca reestablecer la “constitución ancestral” (34,3), lo que en este contexto significaba volver a la situación de Solón, y distingue las medidas positivas del régimen de los Treinta: en tanto se recuperaban los poderes del Areópago, se limitaba el poder de los *dikastai*, se eliminaban las leyes que se consideraban ambiguas y se “desaparecían” (24) sicofantas y a los que hablaban para alagar al pueblo (35, 2-3). Finalmente los Treinta serán derrocados y la democracia es restaurada. En la parte 41, Ps. Aristóteles resume los cambios constitucionales (*metabolaí*) que llevan desde Teseo hasta la situación posterior a la caída de los Treinta donde el *dêmos* vuelve a ser *kýrios*. Pero lo que importa señalar es que la obra delinea un ideal antidemocrático en el sentido de que los regímenes que son halagados son aquellos en los que las masas carecen de un poder definido.

En síntesis quisiéramos señalar que en nuestra opinión la *pátrios politeía* no ejemplificaba un programa moderado, como una tercera vía frente a la democracia y la oligarquía. Expresaba las pretensiones antidemocráticas que veían en el *misthós*, la participación directa de las masas en asambleas y tribunales, el ejercicio de su poder en tanto *kýrios*, el problema real. La apelación al pasado en este sentido suponía entonces un punto de inflexión que ha de tomarse como ejemplo de la *eunomía* que la democracia radical, es decir posterior a Efiálfes, había roto y era preciso recuperar. La perspectiva oligárquica insistía allí donde la democracia había sido innovadora. Congelaba en un tiempo pasado un origen distinto, una lectura del pasado que los propios demócratas habían asumido como su propia historia: la historia de su ciudad. Finalmente, con el dominio macedonio, cuando la ciudad pierde su independencia y Antípato impone un régimen censitario que expulsa a 12.000 o 22.000 atenienses de sus derechos cívicos, dicha reforma oligárquica se verá como el triunfo de la “constitución ancestral” (25).

Referencias

- 1) Salvo que se indique lo contrario todas las fechas son a. C..
- 2) Para un análisis de conjunto de los golpes antidemocráticos y la respuesta de los demócratas, véase: Shear (2011).
- 3) Dionisio de Halicarnaso, *Demostenes*, 3 = 85 B1 DK.
- 4) Aristóteles, *La Constitución de los Atenienses*, 29, 3.
- 5) Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VIII, 76, 6.
- 6) Jenofonte. *Hellenicas*, II, 3, 2.
- 7) Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 34, 3; Diodoro Sículo, XIV.
- 8) Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 34, 3.
- 9) Cf. Hignett (1952); Fuks (1953); Ruschenbusch (1958); Bilbaw (1965); Cecchin (1969); Levy (1976: 173-208); Walters (1976); Mossé (1979); Raaflaub (1983); Finley, (1984: 45-90); Ostwald (1986: 337-395); Hansen (1989: 71-99; 1991: 297-304); Strauss (1993: 181-188); Witte (1995); Anderson (2003: 47-50); Shear (2011: 19-70).
- 10) Harding (1974; 1976).
- 11) Cf. Hansen (1991: 298).
- 12) Finley (1984; 73). Cf. Walters (1976) para quien la discusión es en realidad un debate del siglo IV.
- 13) Sobre el debate acerca del carácter radical o moderado de la democracia (que involucra entre sus temas principales el pasaje de la soberanía del *dêmos* a la soberanía de la ley)

véase: Ostwald (1986), Strauss (1986) y (1987), Sinclair (1988: 77-105), Ober (1989: 95-103, 299-304), Hansen (1991: 156-160 y 300-304), Todd (1993: 298-299), Mossé (1995: 173-178) y Cohen (1995: 34-56).

14) Cf. Sancho Rocher (2004: 81-82). Cabe aclarar que la autora desconfió de esta línea interpretativa.

15) Cf. Canfora (1988); Too (1995: 77)

16) Hignett (1952); Cloche (1978: 6); Sancho Rocher (2004: 82)

17) Cf. Rhodes (1993: 19-21)

18) Véase Fuks (1953: 1-25) y Rhodes (1993: 375-377).

19) Sobre este punto véase Gallego (2003: 266-271)

20) “πολιτείαν οὐκ ὀνόματι μὲν τῷ κοινοτάτῳ καὶ πρασιτάτῳ”, 7.20.

21) Es notable como Isócrates le da una vuelta al argumento antidemocrático contra el sorteo puesto que explica que por sorteo el cargo le puede caer a alguien que desea la oligarquía (7.23).

22) Cf. Ober (2002: 153).

23) Seguimos aquí (y en adelante) a Plácido (1997:287-291).

24) El verbo es *anairéo* y tiene aquí el sentido de matar. Para un lector argentino es más que sintomático que la idea de matar a un hombre esté asociada con su desaparición. Liddell & Scott: s. v. *anairéo* = make away with, destroy, of men, kill ; Pabón: s. v. *anairéo* = quitar de en medio, hacer desaparecer, destruir, matar)

25) 12.000 Plutarco, *Vida de Foción*, 28; 22.000 según Diodoro Sículo, XVIII, 18, 5. Cf. Hansen (1986). Sobre la “constitución ancestral” y el régimen de Antipatro: Plutarco, *Vida de Foción*, 27,5; Diodoro Sículo, XVIII, 18, 5. Cf. Fuks (1953: 24-25).

Bibliografía

ANDERSON, G. (2003), *The Athenian experiment: building and imagined political community in Ancient Attica, 508-490 BC*. Ann Arbor.

BILBAW, J. (1965), “L’amendement de Clitophon (Aristote. Ath. Pol. 29.3)”, *AC* 34, pp. 464-483.

CANFORA, L. (1988), “La democrazia restaurata: Isocrate”, en Canfora, L., *Storia Della letteratura greca*, Bari-Roma, pp. 355-373.

CECCHIN, S. A. (1969), Πάτριος πολιτεία: *un tentativo propagandistico durante la Guerra del Peloponeso*. Turín.

CLOCHE, P. (1973), *Isocrate et son temps*. París.

COHEN, D. (1995), Law, violence and community in classical Athens. Cambridge.

FINLEY, M. I. (1984), “La Constitución Ancestral”, en *Uso y abuso de la historia*. Barcelona

FUKS, A. (1953), *The Ancestral Constitution: Four studies in the Athenian Party Politics at the end of the fifth century BC*. London.

GALLEGO, J. (2003), *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.

HANSEN, M. H. (1989), “Solonian democracy in fourth Century Athens”. *Classica et mediaevalia*, 40, pp. 71-99.

HANSEN, M.H. (1991), *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles and ideology*, Oxford.

HARDING, P. (1974), “The Theramenes myth.”, *Phoenix*, Vol. 28, n° 1, pp. 101-111.

HARDING, P. (1976), “Androtion political career.”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd. 25, H. 2, pp. 186-200.

HIGNETT, C. (1952) *A history of the Athenian Constitution to the end of the fifth Century BC*. Oxford.

MOSSÉ, C. (1979) “Comment s’élabore un mythe politique: Solon, ‘père fondateur’ de la démocratie athénienne. *Annales* 34, pp. 425-437.

MOSSÉ, C. (1995), *Politique et société en Grèce ancienne. Le “modèle” athénien*, París.

LEVY, E. (1976), *Athènes devant la défaite de 404*. París.

LIDDELL, H.G. y SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*, Oxford, 1996,

OBBER, J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton.

OBBER, J. (2002), “Conflictos, controversias y pensamiento político.”, en Osborne, R. (ed.) *La Grecia Clásica, 500-323 a. C.*, Barcelona.

OSTWALD, M. (1986), *From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society and politics in fifth-century Athens*, Berkeley.

- PABON DE URBINA, J. M. (2000), *Diccionario Manual Griego Clásico- Español*. Vox. España.
- PLACIDO, D. (1997), *La sociedad ateniense*. Barcelona.
- RAAFLAUB, K. A. (1983), "Democracy, oligarchy and the concept of 'free citizen' in late fifth century Athens.", *Political Theory*, Vol. 11, n° 4, 517-544.
- RHODES, P. J. (1993), *A commentary on the aristotelian ATHENAION POLITEIA*. Oxford.
- RUSCHENBUSCH, E. (1958), "*Patrios politeia*. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. un 4. Jahrhunderts v. Chr.", *Historia*, 7, pp. 398-424.
- SANCHO ROCHER, L. (2004), "Los moderados atenienses y la implantación de la oligarquía. Corrientes políticas en Atenas entre 411 y 403 a. C.", *Veleia*, 21, pp. 73-98.
- SHEAR, J. L. (2011), *Polis and revolution. Responding to oligarchy in Classical Athens*. Cambridge.
- SINCLAIR, R. K. (1988), *Democracy and participations in Athens*. Cambridge.
- STRAUSS, B. S. (1986), *Athens after the Peloponnesian war. Class, faction and policy 403.386 bc*. Ithaca.
- STRAUSS, B. S. (1987), "Athenian Democracy: neither Radical, Extreme nor Moderate", *Ancient History Bulletin*, 1.6, 127-9.
- STRAUSS, B. S. (1993), *Fathers and sons in Athens*. London.
- TODD, S. C. (1993), *The shape of the Athenian Law*. Oxford.
- TOO, Yun Lee, 1995: *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*. Cambridge.
- WALTERS, K. R. (1976), "The 'ancestral constitution' and fourth-century historiography in Athens", *AJAH*, 3, pp. 129-144.
- WITTE, J. (1995), *Demosthenes und die Patrios Politeia: von der imaginären Verfassung zur politischen Idee*, Bonn.

CARLOS GARCÍA MAC GAW (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de La Plata):

Esclavismo y Modo de Producción Tributario antiguo

La institución de la esclavitud ha sido dependiente de otras formas socio-económicas dominantes en las sociedades en que se ha desarrollado en profundidad. No importa si adquirió o no la forma del sistema de trabajo de la plantación. Como institución ha reforzado las estructuras socioeconómicas dominantes en diferentes sociedades. De acuerdo a los casos analizados aquí, podemos poner como ejemplo a los sistemas esclavistas americanos periféricos al modo de producción capitalista central y al esclavismo romano desarrollado a partir de la dinámica económica permitida por la acumulación de recursos del modo de producción tributario antiguo (1). De esta forma el esclavismo contribuyó a cimentar el poder de las clases sociales dominantes. En el mundo moderno ese reforzamiento ha sido principalmente de orden económico, en la medida en que es a través del funcionamiento del sistema económico que se organiza la apropiación del excedente por parte de la clase dominante. La constitución de las clases capitalistas americanas necesitó del complemento de la fuerza de trabajo esclava para organizar un mercado de trabajo que no funcionaba de acuerdo a los requerimientos del sistema capitalista, en la medida en que la clase trabajadora podía acceder con facilidad a los medios de producción por la disponibilidad de tierras, lo que elevaba desmesuradamente el coste del salario.

En las sociedades precapitalistas los mecanismos sobre los cuales se organiza la apropiación de excedentes por parte de las clases dominantes son de orden extraeconómico. En la sociedad romana el esclavismo tan sólo refuerza el lugar de la clase de los grandes terratenientes en relación con el control del aparato del estado. El sistema de trabajo esclavista de la plantación no es un factor determinante, al margen de sus consecuencias económicas, sino que lo es el control sobre las tierras que a través del sistema de la *villa* refuerza el papel esencialmente político de la clase terrateniente romana en relación con las estructuras de la ciudad-estado. En las unidades productivas la apropiación de la renta varía de acuerdo a las distintas

regiones y períodos, por lo tanto coexisten formas heterogéneas de explotación de los esclavos, junto con trabajadores libres –propietarios y no propietarios– con diversos grados de dependencia.

La comparación entre la esclavitud antigua y la moderna suele resultar en la presentación del esclavismo como una categoría transhistórica, en donde las relaciones sociales imperantes en el sistema económico en su conjunto pasan a un segundo plano, dejando expuestas primeramente las relaciones esclavistas a los ojos de los observadores. Pero es necesario destacar que éstas no poseen una sustancia económica propia, sino que su papel se define en relación con el marco más amplio del contexto socioeconómico en el que se insertan. De la misma manera, no tendría sentido realizar el estudio del trabajo asalariado independientemente de las condiciones históricas en que se inscribe, ignorando que en el capitalismo ocupa un lugar central como mercancía porque antes se ha producido la alienación de los trabajadores en relación con los medios de producción, cosa que no ocurre en otros sistemas sociales. El esclavismo, equiparado a la categoría de factor de la producción, adquiere ese papel en relación al capital en la economía de mercado moderna. No deberíamos partir de los mismos parámetros para entender su funcionamiento en la sociedad romana. La dominancia del sistema tributario en la economía romana necesariamente debe llevarnos a considerar el papel de la esclavitud en ese marco mayor. Esto supone fijar una agenda de trabajo para avanzar en esa dirección. De todas formas, la caracterización de la sociedad romana como esclavista es pertinente en la medida en que se desarrollaron allí “respuestas institucionales a la presencia servil”, de acuerdo con el planteo que realiza Bradley (2). Pero entendemos que es incorrecto plantear que hubo un período de dominación de las relaciones sociales esclavistas, o un período en el cual el modo de producción esclavista determinó el conjunto de la economía romana. La caracterización de la sociedad romana como esclavista toma así un matiz distinto y no puede ser igualada con las sociedades esclavistas modernas.

Referencias

- 1) Sobre el papel de las instituciones como modo de reproducción véase MEILLASSOUX, C., *Anthropologie de l'esclavage, le ventre de fer et d'argent*, PUF, Paris, 1986. Sobre el esclavismo como una institución conservadora antes que innovadora véase BLACKBURN, R., “Slave exploitation and the elementary structures of enslavement”, in BUSH, M. L. (ed.), *Serfdom and Slavery. Studies in Legal Bondage*, Longman, London – N. York, 1996, 158-180, p. 162. Sobre el concepto de modo de producción tributario véase HALDON, J. Y OTROS, *El modo de producción tributario: una discusión interdisciplinaria*, en *Hispania* LVIII/3, n° 200, 1998; HALDON, J. Y GARCÍA MAC GAW, C. G. [Eds.], *El modo de producción tributario*, en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 35, 2003.
- 2) BRADLEY, K. R., *Slavery and Rebellion in the Roman World. 140 B.C.-70 B.C.*, Bloomington Indianapolis, 1998, p. 19.

RODRIGO LAHAM COHEN (Universidad de Buenos Aires – CONICET): Referencias al judaísmo en las *Homiliae in Hiezechihalem* de Gregorio Magno

A lo largo de esta breve presentación, analizaremos las referencias vinculadas al judaísmo en las *Homiliae in Hiezechihalem* de Gregorio Magno. El *corpus* homilético fue pronunciado por el obispo de Roma en una temporalidad ubicada entre fines del 593 y principios del 594, si bien la versión que llegó hasta nuestros días es producto de su reescritura por parte de Gregorio en 601 (1). Organizadas en dos cuerpos de doce y diez homilías, estas poseen características específicas que, como veremos a continuación, las distinguen claramente de las *Homiliae in Evangelia* del mismo autor. Acorde a la costumbre gregoriana, los principales tópicos desplegados por el obispo de Roma en esta obra, se relacionan con el correcto proceder del cristiano. No se encuentran de hecho, disquisiciones teológicas profundas ni pasajes donde se

desplieguen debates cristológicos. Sobresale, en oposición, la preocupación por establecer un punto de equilibrio entre las necesidades de la vida activa y la contemplativa (2). El judaísmo no es, como se verá, una problemática a la que se oriente esta obra.

El auditorio de las *Homiliae in Hiezechihalem* es una clave para comprender la especificidad de la obra. Si las *Homilias sobre el Evangelio* habían sido presentadas en diversas iglesias de Roma, con motivo de celebraciones puntuales, las *Homilias sobre Ezequiel* parecen haber sido expuestas a lo largo de un mes, en Letrán, ante un auditorio estable. Así, según Recchia, se trataría de un “discurso íntimo” para individuos habituados al estudio de las Sagradas Escrituras (3). Del mismo modo, la no utilización de *exempla*, característica saliente de las *Homiliae in Evangelia*, estaría confirmando que Gregorio se sentía ante un público con capacidad cognitiva suficiente como para ser instruido a partir de *argumenta* (4). Corrobora la tesis de la mayoría de los estudiosos, la misma extensión de cada homilía, sumada a la complejidad de estas.

Ahora bien, adentrándonos en nuestro objetivo, 56 pasajes de la obra, distribuidos en 17 de las 22 homilias, refieren inequívocamente a la temática judía. Si bien la magnitud parece importante, no debemos perder de vista que se trata de una escala pequeña que pasa desapercibida en el conjunto de la obra. Más aún, de todos los pasajes solo uno se relaciona con los judíos contemporáneos a Gregorio, siendo el resto referencias a los judíos testamentarios (5).

El tenor del discurso vinculado al judaísmo es, como habría de esperarse para un hombre de Iglesia del siglo VI, violento. Así aproximadamente dos tercios de los pasajes es hostil a los judíos, mientras que solo un 21% presenta caracterizaciones positivas, todas ellas, obviamente, referidas a tiempos previos al advenimiento de Cristo. El resto de las menciones, por su parte, es difícil de caracterizar.

Los tópicos más reiterados son:

- 1) El desplazamiento de los judíos en favor de la gentilidad (6).
- 2) El apego literal e irracional de los judíos, siempre en términos gregorianos, a una ley carnal que solo refrenaba las acciones y se concentraba en la observancia exterior (7).
- 3) El rechazo del pueblo judío a Cristo (8) y el abandono realizado por este frente a aquel (9).
- 4) La tensión, previa a Cristo, en el vínculo entre Dios e Israel, manifestado ya en el exilio babilónico y las críticas de los profetas (10).
- 5) La persecución de los apóstoles (11) y de Jesús (12) por parte de los judíos.

Tales referencias se encuentran jalonadas por características atribuidas a Israel: frialdad (13), maldad (14), infidelidad (15) y perfidia (16). Existen, por último, dos pasajes en los cuales los judíos, al menos los neotestamentarios, son relacionados con la acción del diablo (17).

Un aspecto que debe ser resaltado es el representado por las cuatro menciones gregorianas a la conversión de los hebreos en el fin de los tiempos (18). El tópico tampoco era novedoso para el siglo VI (19) ni ajeno a otras obras de Gregorio. Es de resaltar, a su vez, que el hombre de Roma percibía próximo el final de los tiempos (20), hecho que potencia la significación del mensaje. Si bien considerar que Israel se salvará en el fin de los tiempos no implica empatía, una de las interpretaciones de tal noción a lo largo de la Antigüedad Tardía y el Medioevo, fue utilizada con el fin de evitar masacres o conversiones forzadas.

Respecto de los escasos pasajes donde Israel es ponderado positivamente, Gregorio considera que el pueblo judío fue el primero en creer en Dios (21) y lo describe en algunas ocasiones como “pueblo fiel” (22). Fue la casa del Señor (23), donde existieron, también, varones santos (24). No olvidemos, sin embargo, que entre los pasajes hostiles, señalamos varios donde se recordaba el enojo de Dios frente a un Israel pecador, en tiempos previos a la llegada de Cristo. Un segundo grupo de

referencias positivas se vincula a la conversión de parte de los judíos en tiempos de Cristo y a la unión de estos con la gentilidad para conformar la Iglesia (25).

Como hemos sostenido y refrendado en varias presentaciones, los especialistas siempre han resaltado la moderación de Gregorio frente a los judíos, vislumbrada ante todo en el *Registrum epistularum*. Allí, en las 26 epístolas concernientes a judíos, el obispo de Roma rechaza la conversión forzada (26), la usurpación de sinagogas (27) y el entorpecimiento de las celebraciones mosaicas (28). Si bien se opone, en línea con la jurisprudencia romana, a la posesión judía de esclavos cristianos (29), se muestra conciliador respecto de los comerciantes judíos de esclavos (30). Protege, a su vez, a los terratenientes judíos de Luni (31) y defiende a un comerciante de la misma religión que había sido estafado por un funcionario cristiano (32). Por último, reacciona ante la expansión del judaísmo, exigiendo punición física frente a un hebreo que había erigido un altar donde confluían judíos y cristianos (33).

¿Cómo explicar, entonces, el tenor hostil de sus referencias al judaísmo en el resto de sus obras? Ante todo, para el caso de las *Homiliae in Hiezechihelam*, no debemos sobrevalorar la virulencia del mensaje. En primer término porque, como hemos observado, la problemática judía ocupa un espacio pequeño en el conjunto del cuerpo homilético. En segundo lugar porque prácticamente no hay referencias a los judíos contemporáneos al obispo. Por último, no menos importante, Gregorio no hace hincapié en el concepto de deicidio, temática sensible y de importantes consecuencias (34). Es evidente, al comparar con otros hombres de Iglesia, que en el obispo de Roma el judaísmo no ocupaba un lugar prioritario en su escala de preocupaciones. Operaba ante problemas específicos, como revela el *Registrum*, pero no se propuso escribir una homilía o un tratado para tratar específicamente la problemática mosaica.

Sin embargo, es lícito preguntarnos por qué, si bien en escaso número y con impacto reducido, la imagen de los judíos presente en las *Homiliae in Hiezechihelam* presenta contornos hostiles. La respuesta puede hallarse en los senderos del debate en torno a las razones de la tradición literaria *aduersus Iudaeos*. Por una cuestión de economía de espacio, no entraremos aquí en tal disputa. Bástenos observar que existen dos posiciones. En primer lugar, aquella asociada a Marcel Simon (35) y Bernhard Blumenkantz (36), calificada por Miriam Taylor como “teoría del conflicto”, que enfatiza la presencia de una disputa real entre monoteísmos, lo cual lleva al florecimiento y repetición constante de los tópicos antijudíos. La segunda oposición, revitalizada por Rosemary Ruether (37) y llevada al paroxismo por la citada Taylor (38), sostiene que el discurso cristiano antijudío responde a una necesidad teológica endógena del cristianismo. Así, para estas autoras, la razón de los ataques al judaísmo no debería ser buscada en el contexto social sino, principalmente, en el discurso cristiano (39). Para explicar el plan divino y el rechazo judío a Cristo, Israel debe ser fustigado.

Por nuestra parte, consideramos que cada texto debe ser analizado en particular. Los ataques de Juan Crisóstomo a los judíos representan a todas luces la existencia de conflicto y competición entre judíos y cristianos. Allí, más allá de la necesidad teológica de explicar la razón por la cual Israel no vio en Jesús al mesías, se vislumbra la puja entre ambas religiones. En el caso de las *Homiliae in Hiezechihelam*, en cambio, los tópicos a los cuales Gregorio apela no parecen ser fruto de la situación de la Roma de fines del siglo VI. No implica ello negar el conflicto. El *Registrum*, insistimos, muestra obispos tomando sinagogas o convirtiendo judíos a la fuerza. Implica aceptar, simplemente, que al momento de escribir las *Homiliae in Hiezechihelam* el obispo de Roma no tenía por objetivo operar contra los judíos ni contra cristianos judaizantes. Si deslizó tópicos contra estos fue porque eran necesarios para que su discurso fuera coherente.

Referencias

- 1) GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, ADRIAEN, M. (Ed.), CCSL 142, Brepols, Turnhout, 1971 (*In Hiez.* desde aquí), I, Praefatio, 5-8: Sed post annos octo, petentibus fratribus, notariorum schedas requirere studui, easque fauente Domino transcurrens, in quantum ab angustiis tribulationum licuit, emendavi. En el Liber testimoniarum, probablemente compilado por el notario Paterio, existen 19 fragmentos de *In. Hiez.* que habrían sido elididos por Gregorio en la composición final de la obra (se encuentran en el anexo de la edición de Adriaen recién citada).
- 2) Sobre las *Homiliae in Hiezechihalem* en general, véase SANTI, F., “*Homiliae in Hiezechihalem prophetam*”, en CASTALDI, L. (Comp.), *Scrittura e storia. Pero una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Sismel, Florencia, 2005. También, RECCHIA, V. (Introducción), *Omellie su Ezechiele*, Città Nuova, Roma, 1992.
- 3) RECCHIA, V. (Introducción), *Omellie su Ezechiele, op. cit.*, p. 20.
- 4) Recuérdese el famoso pasaje de la *Regula pastoralis*. GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale (=Regula pastoralis)*, JUDIC, B. - ROMMEL, F. – MOREL, C. (Eds.), Les Éditions du Cerf, Paris, 1992, III, 6, 18-22: Illos plerumque ratiocinationis argumenta, istos nonnumquam melius exempla conuertunt. Illis nimirum prodest, ut in suis allegationibus uicti iaceant; istis uero aliquando sufficit ut laudabilia aliorum facta cognoscant.
- 5) *In Hiez.*, II, 4, 19, 496-498: Considerare libet qui nos sumus qui ista tractamus. Certe ex gentibus uenimus, certe parentes nostri lignorum ac lapidum cultores fuerunt. Vnde ergo hoc nobis, ut ea quae nunc usque Hebraei nesciunt Hiezechihelis prophetae tam profunda mysteria rimemur? Nótese, además, que esta mención no es precisamente hostil. Por economía de espacio, solo citamos íntegramente este pasaje.
- 6) *Ibid.*, I, 2, 12, 261-266; I, 6, 3, 35-41; I, 6, 10-11, 210-123; I, 8, 26, 555-563; I, 10, 15, 228-230; I, 10, 39, 720-722; I, 12, 6, 59-63.
- 7) *Ibid.*, I, 7, 10, 191-196; I, 10, 8, 129-131; I, 12, 1, 8-17; II, 1, 10, 342-345; II, 4, 10, 323-326; II, 8, 2, 70-73; II, 9, 4, 123-130; II, 9, 6, 218-221; II, 10, 3, 58-59.
- 8) *Ibid.*, I, 2, 11, 219-221; II, 1, 15, 433-436.
- 9) *Ibid.*, I, 2, 6, 113-119; II, 10, 11, 258-260.
- 10) *Ibid.*, I, 1, 18, 335-343; I, 10, 21, 362-365; I, 11, 2, 42-45.
- 11) *Ibid.*, I, 2, 12, 239-242.
- 12) *Ibid.*, II, 9, 7, 241-247.
- 13) *Ibid.*, I, 2, 9, 176-182; I, 12, 1, 7-8; II, 9, 4, 130; II, 9, 7, 246; II, 10, 8, 208-210.
- 14) *Ibid.*, I, 2, 12, 248-250; I, 10, 23, 395-399.
- 15) *Ibid.*, I, 8, 31, 677-681; II, 1, 6, 222.
- 16) *Ibid.*, I, 2, 6, 113-119; I, 2, 9, 180-182; I, 2, 10, 211-214; I, 8, 31, 671-674; II, 1, 6, 223; II, 1, 15, 434; II, 9, 7, 244.
- 17) *Ibid.*, I, 2, 9, 176-182; II, 1, 6, 222.
- 18) *Ibid.*, I, 6, 6, 95-100; I, 12, 6, 63-79; I, 12, 8-9, 106-116; II, 4, 5, 154-160.
- 19) Denise Judant, más allá del sesgo religioso de la obra, realiza un seguimiento adecuado de las tradiciones que llevarán a la instalación de la idea de conversión judía en el fin de los tiempos. De gran importancia ha sido, sin dudas, la referencia en *Romanos XI*, 25-26. Otro pasaje de impacto, sobre todo por la inclusión del profeta Elías, es *Malaquías 4:5-6*. Hipólito de Roma para Occidente y Orígenes para Oriente serán los principales impulsores de tal concepción, mentada luego por una amplia diversidad de autores: Lactancio, Hilario de Poitiers, Ambrosiaster, Ambrosio, Juan Crisóstomo, Jerónimo, Cirilo de Alejandría, Agustín y Teodoro de Ciro solo para nombrar algunos. JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme. Dossier Patristique*, Du Cedre, Paris, 1969, pp. 177-260. Más actual, COHEN, J., “The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”, *Harvard Theological Review*, 2005, pp. 247-281.
- 20) Respecto de Gregorio y la noción del fin de los tiempos, entre otros, DAGENS, C., “La fin des temps et l’Église selon Saint Grégoire le Grand”, *Recherches de Science Religieuse*, t. 58, 1970, pp. 273-278; CREMASCOLI, G., “La fine dei tempi in Gregorio Magno”, *Parola, spirito e vita*, v. 36, n. 2, 1997, pp. 283-295; HESTER, K., *Eschatology and Pain in St. Gregory the Great. The Christological Synthesis of Gregory’s Morals on the Book of Job*, Paternoster, Milton Keynes, 2007.
- 21) *In Hiez.*, I, 11, 1, 23-25.
- 22) *Ibid.*, II, 10, 16, 426-429.
- 23) *Ibid.*, II, 1, 4, 121-123.
- 24) *Ibid.*, II, 7, 3, 90-93.

- 25) *Ibid.*, I, 3, 7, 109-111; II, 5, 1, 24-27; II, 6, 20, 485-488; II, 6, 24, 605-607; II, 7, 10, 287-291.
- 26) GREGORIUS MAGNUS, *Registrum Epistularum*, NORBERG, D. (Ed.), CCSL 140 y 140A, Brepols, Turnhout, 1982, I, 45 [junio, 591]
- 27) Terracina: *Ibid.*, I, 34 [marzo, 591]; II, 45 [agosto, 592]; Cagliari: IX, 196 [julio, 599]; Palermo: VIII, 25 [junio, 598]; IX, 38 [octubre, 598].
- 28) *Ibid.*, XIII, 13 [noviembre, 602]
- 29) *Ibid.*, IV, 9 [septiembre, 593]; VI, 29 [abril, 596]; VII, 21 [Mayo, 597]; IX, 214 [julio, 599]; IX, 216 [julio, 599]; IX, 214 [julio, 599].
- 30) *Ibid.*, IX, 105 [599, febrero]
- 31) *Ibid.*, IV, 21 [mayo, 594]
- 32) *Ibid.*, IX, 40 [octubre, 598].
- 33) *Ibid.*, III, 37 [mayo, 593]
- 34) Ya observado, para el conjunto de la obra gregoriana, por BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co, Paris, 1960, p. 271; CRACCO RUGGINI, L., "Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico", AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980, p. 23.
- 35) SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Editions E. De Boccard, Paris, 1964.
- 36) BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co, Paris, 1960.
- 37) RUETHER, R.R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974.
- 38) TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.
- 39) Varios libros y artículos analizan los distintos aspectos del debate. Entre otros, FREDRIKSEN, P. – IRSHAI, O., "Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies", en KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 977-1034; SCHÄFER, P., *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Londres, 1998; STROUMSA, G., "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", en LIMOR, O. – STROUMSA, G., *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Paul Siebeck, Tübingen, 1996, 1-26; GAGER, J., *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New-York-Oxford, 1985.

ESTEBAN NOCE (Universidad de Buenos Aires):

La construcción de la identidad cristiana en los *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia. Conclusiones generales de nuestra investigación doctoral

La figura de Cromacio de Aquileia, obispo de la metrópolis altoadriática entre los años 388 y 407/8 de acuerdo a la datación tradicional, constituye un objeto de estudio relativamente reciente. En el curso de los 42 años que han transcurrido desde la aparición de la primera edición moderna de los *Sermones* a finales de la década del '60 del siglo pasado, un número significativo de investigadores dedicó sus esfuerzos al análisis de diversos aspectos de su vida y de su obra.

Entre ellos, el discurso elaborado y difundido por el obispo aquileiense en referencia a los principales colectivos socio-religiosos alternativos al cristianismo oficializado en los años 380-381, es decir, *gentiles*, *haeretici* e *Iudaei*, mereció, a nuestro entender, escasa atención si se tiene en cuenta la importancia cuantitativa que a tales expresiones religiosas corresponde en los *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum*. Es cierto que, en diversos trabajos, han abundado las apreciaciones generales al respecto. No obstante, también lo es que la inmensa mayoría de ellas, lejos de realizar nuevos aportes a partir de la relectura crítica de la obra del aquileiense, constituyeron hasta años recientes simples reiteraciones de las conclusiones a las que habían arribado Joseph Lemarié, Yves-Marie Duval y Lellia Cracco Ruggini en sus presentaciones de los años 1969, 1973 y 1977

respectivamente. De acuerdo a Lemarié, el discurso antiherético cromaciano debería entenderse en tanto que mero tópico de la literatura cristiana tardoantigua, mientras que, a decir de Duval, constituiría un instrumento deliberadamente orientado al combate de unas expresiones heterodoxas del cristianismo que constituían para la comunidad aquileiense una amenaza empírica. Su prédica antijudaica, en tanto, respondería, de acuerdo a Cracco Ruggini y sus seguidores, a la voluntad episcopal de combatir la influencia que sobre la congregación cristiana local podía ejercer, a través de los contactos cotidianos, el colectivo judío presente en la ciudad. El tratamiento propinado por Cromacio a los gentiles, por otra parte, no constituyó objeto de interés para los investigadores ante la presunción de que la religiosidad tradicional, en franco retroceso, no habría supuesto un elemento de cuidado para el obispo de Aquileia.

Únicamente a partir del 2005 fue posible apreciar, en los trabajos de Pier Franco Beatrice y, con avances y retrocesos, en los de Claire Sotinel, una auténtica preocupación por reexaminar las propuestas hegemónicas a partir del retorno a la documentación primaria, premisa que ha sustentado también nuestras propias investigaciones.

Así pues, en el marco de nuestra labor hemos atribuido principal importancia a dos operaciones. La primera de ellas ha sido la revisión de aquellas apreciaciones dominantes sometiendo sus conclusiones a un examen crítico derivado de la reconsideración de los recursos heurísticos -literarios y materiales, cromacianos y no cromacianos- en tales casos analizados. Tal acción derivó, en la mayor parte de los casos, en alguna de las siguientes posibilidades: la corroboración de la completa ausencia de elementos heurísticos a partir de los cuales sostener tales hipótesis, la desatención de documentación que abiertamente atentaba contra ellas, o la advertencia de que aquellas habían sido elaboradas a partir de cuestionables lecturas de los testimonios existentes. Siendo así, la aprehensión de la razón de ser del discurso de Cromacio de Aquileia de cara a los *gentiles*, los *haeretici* y los *Iudaei* exigía un nuevo comienzo, cimentado en el examen renovado de su propia obra. Pese a ello, concientes de la necesidad de relativizar y contextualizar el discurso del obispo aquileiense puesto que la palabra de los referentes eclesiásticos tardoantiguos frecuentemente tendió a construir la realidad más que a reflejarla, la segunda operación fundamental que hemos emprendido consistió en el análisis sistemático de los *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* en abierto diálogo con la coyuntura socio-religiosa de Aquileia y sus adyacencias durante las últimas décadas del siglo IV y las primeras del V tal como esta podía inferirse a partir de los recursos arqueológicos y epigráficos hoy en día a disposición de los investigadores.

Este examen reveló que, ciertamente, desde al menos las primeras décadas del siglo IV, el cristianismo se había hecho presente en la metrópolis: dan cuenta de la existencia de una comunidad cristiana la construcción del complejo debido al obispo Teodoro, la presencia en la ciudad de un *seminarium* del que formaron parte importantes personalidades eclesiásticas del momento -los obispos locales Valeriano y Cromacio, Rufino de Concordia, Jerónimo de Estridón, entre otros- y el hecho de que algunos individuos hayan expresado su aceptación de la nueva fe, al momento de su muerte, en sus epitafios. Pese a ello, la penetración del cristianismo en la metrópolis altoadriática parece haber sido, de acuerdo a los mismos documentos y como en la Italia septentrional en su conjunto, superficial hasta las décadas finales de la centuria: los testimonios arqueológicos y epigráficos muestran que la nueva fe se hallaba escasamente representada en la topografía urbana, que el compromiso de la aristocracia local con el cristianismo fue menor, que no se habían desarrollado espacios cementeriales específicamente cristianos, recibiendo sepultura los adeptos a la fe de Cristo en los áreas tradicionalmente utilizadas a tal fin. Complemento de esta circunstancia, la religiosidad clásica mantenía su vitalidad en la ciudad durante el siglo IV: Diana, Júpiter y Mitra fueron objeto de dedicatorias votivas en el curso de la centuria en la propia metrópolis y en sus inmediaciones.

Respecto de la presencia en Aquileia de alguna comunidad herética organizada, en condiciones de disputar al cristianismo ortodoxo a nivel local -es decir, aquel que hallaba sus premisas dogmáticas en el símbolo de fe aquileiense- es poco lo que puede decirse a partir del registro material. Existen, en efecto, escasos indicios a partir de los cuales pueda discernirse la condición heterodoxa u ortodoxa de un testimonio de tal naturaleza. Como fuese, cabe destacar que los documentos arqueológicos y epigráficos aquileienses datables en el curso del siglo IV no presentan rasgo alguno a partir del cual resulte adecuado desconfiar respecto de su carácter ortodoxo.

Por lo que al judaísmo atañe, como hemos indicado, resulta verosímil suponer la presencia de una comunidad mosaica en la ciudad durante los siglos III o IV a partir del epígrafe de Ursacia hallado en Roma. Del mismo modo, en atención a la inscripción de *Petrus* encontrada en Grado, puede aceptarse que tal colectivo existía aún en el siglo V. No obstante, es esto todo lo que puede conocerse respecto del judaísmo en la metrópolis altoadriática durante la Antigüedad a partir de los recursos heurísticos materiales hoy en día disponibles. La hipotética relación conflictiva entre las comunidades judía y cristiana aquileienses se muestra, como hemos dicho, carente de fundamentos históricos.

El escenario socio-religioso aquileiense así reconstruido a partir de la documentación material para el siglo IV bien se condice con el que se infiere del examen del *corpus* cromaciano. Se aprecia, en efecto, que el obispo de Aquileia exhibía una viva preocupación por la cuestión *gentil*: Cromacio denunciaba, tal como consta en su *Sermo* II, a algunos miembros de la propia comunidad que se comportaban *adhuc* como *corui*, es decir, a individuos que, exhibiendo en sus conductas reminiscencias profanas, merecerían la expulsión de la Iglesia en caso de no ajustar sus hábitos a las exigencias de la ortodoxia local. Ejemplo concreto de ello constituía, como testimonia el *Sermo* XVII, el hecho de celebrar el año nuevo el primero de enero, al modo de los *gentiles*, y no en coincidencia con la Pascua, como correspondía hacerlo, señalaba, a quien había recibido la nueva fe.

Respecto de la heterodoxia, no es posible hallar ni en los *Sermones* ni en el *Tractatus in Mathaeum* expresión alguna a partir de la cual sea lícito concluir la presencia en Aquileia de una congregación herética organizada en condiciones de disputar a la facción cristiana liderada por Cromacio el control de la ciudad. Por lo que al judaísmo atañe, en tanto, nada hay en el discurso del aquileiense que exceda los lugares comunes de la literatura *aduersus Iudaeos* y, al hacerlo, nos permita caracterizar al colectivo judío presente en la metrópolis. Tampoco se encuentran en el *corpus* cromaciano indicios de conflicto abierto entre tales expresiones religiosas y la comunidad cristiana local. Las interpretaciones que en tal sentido se han efectuado, ya sea a partir de la obra del obispo o de recursos literarios alternativos, han sido cuidadosamente desestimadas en el curso de nuestra tesis. Consecuentemente, resulta necesario explicar la destacada presencia que estos dos colectivos socio-religiosos adquieren en su prédica homilética y exegética sin acudir a la noción de conflicto.

Así pues, tanto a partir de la documentación literaria como de la material se infiere que, a diferencia de lo que sucedía con la herejía y acaso con el judaísmo, cuyo impacto en el contexto local es difícil determinar, para finales del siglo IV y comienzos del V el paganismo conservaba en Aquileia algo de su antigua vitalidad. Cromacio asumió la cátedra aquileiense en el preciso momento en el cual el tránsito hacia el cristianismo se aceleraba en la ciudad, tal vez favorecido, además de por su propia acción episcopal, por la empresa de expansión de la nueva fe que Ambrosio de Milán impulsaba en la región y por la elevación de su vertiente nicena a la condición de religión oficial del Imperio romano. El obispo de la metrópolis altoadriática debió hacer frente, entonces, a las dificultades que la difusión del cristianismo hallaba en la precisa coyuntura socio-religiosa local: por un lado, la todavía vivaz religión tradicional continuaba constituyendo una alternativa real al cristianismo; por otro, como cabría

esperar de sujetos cuya experiencia religiosa había hasta entonces sido ajena a las pretensiones exclusivistas del cristianismo, la asunción de la nueva religión por parte de los neófitos cristianos consistía, apelando a los conceptos de Arthur Nock, más en un acto de adhesión que de conversión.

Las particularidades del discurso que Cromacio de Aquileia elaboró y difundió ante su audiencia en referencia a los *gentiles*, a los *haeretici* y a los *Iudaei* se comprenden, entendemos, a la luz de la coyuntura descrita y de la preocupación que, en virtud de ella, manifestaba el obispo tanto por atraer hacia la nueva fe a quienes se mantenían en el marco de la religiosidad clásica como por transmitir a los recién llegados las implicancias de la condición cristiana apenas asumida.

Respecto de los *gentiles*, el discurso del aquileiense se mostraba, en lo esencial, tolerante y abierto: pese a los abundantes errores cometidos antes de la venida de Cristo y hallándose particularmente dotados para la asunción de la nueva fe, los *gentiles* se habían hecho merecedores de las promesas salvíficas efectuadas a los judíos, llegando incluso a constituir la piedra fundamental de la Iglesia. La iteración del ejemplo histórico brindaba el mejor testimonio de que, como reiteraba Cromacio insistentemente, el mismo derrotero aguardaba a quienes, provenientes de la gentilidad, abrasasen la *vera fides* en sus propios tiempos.

Es indudable, sin embargo, que el obispo de Aquileia volvía una y otra vez sobre los extravíos que los *gentiles* irredentos, del pasado y del presente, habían cometido y aún cometían en sus días. La intención de tal proceder, creemos, respondía a la segunda de sus preocupaciones, es decir, a la voluntad de definir la especificidad de la identidad cristiana de cara a los neófitos: Cromacio pretendía con ello recordar a los recién llegados, así como también a quienes habiendo arribado tiempo atrás a la fe cristiana no mostraban aún una conducta aceptable desde la perspectiva de la autoridad eclesiástica, los múltiples errores, propios de la gentilidad, en que podían incurrir -entre ellos la celebración del año nuevo a comienzos de enero- y las consecuencias que esto acarrearaba, es decir, la consecuente expulsión de la congregación y la muerte eterna.

En el mismo sentido, pensamos, debe aprehenderse la prédica episcopal de cara a los *haeretici* y a los *Iudaei*. Aún conciente de las dificultades que la circulación de diversas expresiones heterodoxas del cristianismo podía potencialmente ocasionar a su propia comunidad, el modo en que Cromacio de Aquileia aborda la herejía asume, a nuestro entender, una funcionalidad esencialmente interna. Indicio de ello es el hecho de que el aquileiense presente las distintas herejías únicamente a partir de la denuncia de postulados heterodoxos y no por medio del recurso a conceptos como arrianismo, antidicomarianismo, sabelianismo, entre otros, cuyo fundamento herético podía escapar a la comprensión de su auditorio. Lanzando invectivas contra quienes negaban uno u otro de los dogmas fundamentales del símbolo de fe aquileiense o, por el contrario, sostenían nociones ajenas a este, conseguía Cromacio, por un lado, recordar a los neófitos los postulados esenciales de la ortodoxia local; por otro, asociar la figura del hereje, convenientemente estigmatizada, con quienes se apartaban de ella en cualquiera de sus artículos. Así pues, la catequesis y la coerción se articulaban con la intención de conducir al cristiano imperfecto, esto es, aquel que por voluntad o, más factiblemente, por ignorancia, asumiese nociones consideradas heterodoxas por la autoridad local, al examen continuo y exhaustivo de su propia fe en procura de evitar, en vida, la sanción social que recaía sobre el hereje y, tras la muerte, la condena eterna que a este aguardaba.

Similar intención asumió el discurso cromaciano por lo que a los *Iudaei* refiere. Ciertamente, la autonomía exegética de Cromacio respecto de los judíos resultaba menor: la imagen que de ellos transmitió se hallaba condicionada, en efecto, tanto por el contenido del propio relato vetero y novotestamentario como por los lugares comunes de la literatura *aduersus Iudaeus*, tendiente a estigmatizar la figura del pueblo mosaico así como a justificar la apropiación que el cristianismo había realizado de las promesas salvíficas destinadas por Dios a Israel. Sin embargo, es posible

observar que, en algunas circunstancias, la prédica del aquileiense se independizaba del texto escriturario derivando, podemos asumir, en la plasmación del propio pensamiento respecto de los *Iudaei*. Cuando esto sucede, vemos que Cromacio se preocupa no solamente por reiterar los errores judíos transmitidos por la tradición sino también por señalar que tales extravíos, así como su consecuencia, la muerte eterna, gozaban aún de actualidad en sus propios tiempos. De tal modo, el obispo encontró en el *Iudaeus* un elemento en torno al cual reunir desvíos de diversa naturaleza, no solo dogmática, como en el caso de los *haeretici*, sino también prácticos y morales. El judío devenía así, desde su perspectiva, el reverso del cristiano. En tanto que tal, constituía, como el *gentil* no redimido, como el *haereticus*, un instrumento catequético y coercitivo de principal importancia: permitía, efectivamente, presentar ante los miembros de la comunidad un amplio espectro de creencias, acciones y actitudes censurables desde la óptica de la autoridad. Este arquetipo de la disidencia, al igual que el hereje, debía incitar al cristiano, temeroso de merecer, en vida, la denigrada imagen que del judío se predicaba y, después de la muerte, la condena eterna, a reconsiderar sus presupuestos de fe y sus conductas.

De tal modo, el discurso elaborado y difundido por Cromacio de Aquileia respecto de los *gentiles*, de los *haeretici* y de los *Iudaei* pretendió, por un lado, promover el tránsito hacia la nueva fe de los sujetos aún ajenos a ella; por otro, desplegar mediante la catequesis las especificidades dogmáticas, prácticas, morales y actitudinales de la identidad cristiana ante un auditorio compuesto, al menos en parte, por individuos cuyo reciente arribo al cristianismo conllevaba el desconocimiento exhaustivo de las implicancias de su elección. Importante complemento de la catequesis fue la coerción: las vilipendiadas figuras del *gentil* no redimido, del *haereticus* y del *Iudaeus* permitían al obispo desplegar ante sus fieles un completo catálogo de extravíos en que el cristiano podía incurrir haciéndose merecedor, con ello, de la condena social y divina que a tales sujetos se deparaba. Se procuraba pues, apartar de tales errores a los fieles con el objetivo de hacer de cristianos que acaso solo nominalmente lo fuesen, verdaderos *catholici*, facilitando así la construcción de los complejos *christiana tempora* en la metrópolis altoadriática.

ESTEFANÍA SOTTOCORNO (Universidad de Buenos Aires):

La vida en el desierto y la vida en el monasterio: la capacidad de los hombres para elegir el bien

La posición de Agustín en torno a la gracia se ha definido a través de la confrontación con las posturas pelagianas, así como de los debates que la repercusión de la misma generó en ciertos contextos monásticos del S de Francia y el N de África. Próspero, defensor acérrimo de la soteriología agustiniana, considerando a los sujetos que protagonizan estos debates como seguidores de Pelagio, apela al mismo Agustín y, tras su muerte, al papa Celestino, en busca de una sanción categórica a su favor.

Durante el siglo V, las fuentes de carácter monástico procedentes del S de Francia no son ajenas a las preocupaciones derivadas del monasticismo oriental, del cual se ha nutrido la tradición occidental. En efecto, el ascetismo occidental recoge el optimismo en relación con la propia naturaleza humana, susceptible de elegir y actualizar el bien a través de prácticas reguladas, garantizadas en principio mediante la *traditio* y el recurso a la *imitatio*.

Como lo hará luego Casiano, preocupado especialmente por adaptar la tradición oriental a las condiciones de Occidente, ya Evagrio Póntico había dedicado un escrito al tratamiento de los vicios que acechan al hombre y al modo adecuado de combatir cada uno de ellos, traducido luego del griego al latín por Genadio de Marsella (1).

La premisa de este tipo de tratados, tal como el mismo Evagrio la explicita, es la siguiente: "...que todos estos pensamientos agiten o no el alma no está en nuestro

poder; por el contrario, que los mismos se mantengan o no en nuestro ánimo, que exciten o no nuestras pasiones, depende de nosotros”(2).

En consecuencia, la obtención de la gracia demanda una vida de esfuerzos extremos por parte de los que a ella aspiran, pero no plantea ulteriores conflictos ni, sobre todo, incertidumbres, ya que el esfuerzo de la voluntad espera ser recompensado con las bondades de la gracia (3).

Por lo demás, la actividad introspectiva, *i.e.*, la indagación detenida de los motivos por los cuales pecamos y la búsqueda de los remedios pertinentes, tiene un rol fundamental para la actividad del monje. La gracia, en cambio, no es mencionada puntualmente en relación a los mecanismos convenientes para la salvación.

Euquerio de Lyon, por su parte, sostiene que el desierto es el lugar privilegiado para el ejercicio de la ortopraxis y el consiguiente encuentro con Dios: *“Veamos ahora cuál podría ser la definición de la soledad: el templo sin límites de nuestro Dios”* (4).

Así, el carácter exuberante del paraíso, como condición poco propicia para el cultivo de las virtudes, es sustituido por la aridez del desierto, un paisaje geográfico y espiritual favorable para la manifestación de divina. Más aún, la adopción de esta situación existencial que reemplaza la adánica, es presentada como elección personal de los monjes (5), cuyo modelo es Hilario de Arles, destinatario del tratado *De laude eremi*.

En fin, la elección y la perseverancia en la vida solitaria son recompensadas, en tanto meritorias, con el estado de beatitud propio de la vida eterna.

Por lo demás, Euquerio sostiene que la opción por la vida en aislamiento, tras el abandono de todos los bienes mundanos, elimina en el hombre no sólo el deseo de pecar, sino incluso la capacidad de hacerlo. Esta formulación contrasta intensamente con la postura de Agustín acerca de la dependencia absoluta de los herederos de Adán respecto de la gracia divina.

Valeriano de Cimiez, probablemente el destinatario de otro texto de Euquerio, el *De contemptu mundi*, encuentra en la disciplina no sólo la clave del orden cósmico, sino también del camino que conduce al hombre que la practica conscientemente a Dios: *“Ciertamente, no hay nada que la disciplina no enmiende o ponga a salvo...”* (6); *“Éste es, en cambio, el sentido de las grandes virtudes: que cuanto más se afana el hombre, tanto más gana en dones”* (7).

Este actor histórico, perteneciente a la aristocracia gala y consagrado a la vida monástica, quizás en Lérins, subraya la libertad de la voluntad humana a la hora de optar por los rigores de la disciplina, sólo de este modo el hombre se constituye en hijo de Dios, no en su esclavo. La verdadera virtud no puede ser ejercida por una voluntad servil, sino por una elección del libre albedrío, puesto que *“Dios no convoca libremente a cada hombre, sino que lo ha colocado en la cima de la dignidad entre las criaturas”* (8).

Fausto de Riez, abad de Lérins entre los años 433 y 460, proclamó asimismo la necesidad de la colaboración de la voluntad humana con la gracia divina, en vistas de la salvación: de hecho, ésta nunca podría operarse sin el consentimiento del sujeto. En este sentido, los hijos del primer hombre conservan un resto de su capacidad original para inclinarse hacia el bien.

Es posible encontrar en Evagrio la misma idea acerca de las posibilidades humanas para hacer frente a las tentaciones: *“...la mente, en sus operaciones, reconoce su energía innata y sus propias fuerzas...”* (9); *“Tales circunstancias propicias [para poner en práctica las normas prescritas] no las desconocen los mismos demonios, de manera que, dispuestos en nuestra contra, nos impiden cumplir lo que es posible hacer y nos inducen a hacer lo que no se debería cumplir.”* (10).

La naturaleza humana, entonces, lejos de ser impotente a causa de la corrupción del pecado original, aparece como dotada de unos recursos particulares y eficientes para poner en práctica las exigencias de la disciplina monástica: *“El alma racional obra según su naturaleza cuando su parte concupiscente tiende hacia la*

virtud, lo mismo que cuando su parte irascible combate en defensa de la virtud misma y su parte racional atiende a la contemplación de los seres creados” (11).

Desde la perspectiva de Fausto, los énfasis unilaterales, ya respecto de la gracia, ya del libre albedrío, constituyen extremos condenables, que es necesario conciliar.

Al carácter extremo de las tesis soteriológicas de Agustín se opuso, a su vez, una impostación más enfática respecto de la necesaria colaboración del libre albedrío con la gracia, cuyos detractores interpretaron incluso como afirmación de la primacía temporal de aquél sobre ésta.

Referencias

¹⁾ Cf. *De viris illustribus* XI.

²⁾ Evagrio Póntico, *Trattato pratico sulla vita monastica*, Roma, Città Nuova, 1992. Cf. cap. 6. La traducción del italiano es nuestra.

³⁾ En este sentido, Evagrio atribuye a Macario el Egipcio las siguientes palabras: “*Conviene que el monje esté siempre preparado, como si debiera morir al día siguiente...*”. Cf. *op. cit.*, 29.

⁴⁾ Euquerio de Lyon, *Elogio della solitudine*, Roma, Città Nuova, 1997. Cf. cap. 3. La traducción del italiano es nuestra.

⁵⁾ “*De este modo, quien elige el desierto, desea la vida...*”, *op. cit.*, 6.

⁶⁾ Valeriano de Cimiez, *Le venti omelie*, Roma, Città Nuova, 1995. Cf. I, 1. La traducción del italiano es nuestra.

⁷⁾ Valeriano de Cimiez, *op. cit.*, II, 5.

⁸⁾ Valeriano de Cimiez, *op. cit.*, III, 2.

⁹⁾ Evagrio Póntico, *op. cit.*, 82.

¹⁰⁾ Evagrio Póntico, *op. cit.*, 40.

¹¹⁾ Evagrio Póntico, *op. cit.*, 86.

HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario):

Historiografía franciscana y sentido del acontecer: Angelo Clareno y la *Historia septem tribulationum*

La acción de otorgar significación al acontecer pasado y presente constituye una de las condiciones fundamentales de la emergencia de un discurso propiamente histórico. Este fenómeno se presenta como una de las rasgos fundamentales de la cultura letrada en el Medioevo occidental y uno de sus cruciales legados a la Modernidad, en la medida que se desprende del otros géneros como los *annales* y las *chronicae*, acotamientos voluntarios de quienes escriben a los efectos de destacar unos hechos respecto de otros que se producen en la sincronía o en la inmediata diacronía, sin contigüidad de sentido, para desembocar en temas o asuntos cuya relevancia irá convocando la necesidad de explicar sus causalidades. Esta tendencia se condensaba en géneros diferentes a aquellos que se ordenaban en función de los ordenamientos cronológicos y, ciertamente, no se llevó a cabo de manera uniforme ni unívoca. En el transcurso del Medioevo, los discursos sobre el acontecer no se caracterizan por ser, en rigor, de naturaleza retrospectiva, sino, más bien, prospectiva. Las crónicas, v. g., va adicionando registros de los sucesos del presente al conjunto de registros heredados del pasado e, inclusive, puede plantearse el destino de los mismos por medio de la perspectiva profética. A otros discursos del período les compete el interés por el pasado.

Durante los siglos XIII y XIV, en el seno de la Orden de los Frailes Menores, se generó una profusa producción de textos sobre el acontecer que no encuentra parangón en el Occidente cristiano. Desde los numerosos textos biográfico-hagiográficos hasta los referidos a las vicisitudes de la propia Orden, sea su arribo a otras latitudes fuera de la península itálica como a las tensiones internas que plasma la obra del franciscano Angelo Clareno, *Historia septem tribulationum* o *Liber*

chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum (1). La recurrencia de la conflictividad y la percepción e interpretación que hacen de ella algunos referentes de la Orden se encuentran en la base de un notorio conjunto de producción textual, en el que se destaca la obra clareniana. La emergencia de sectores que discuten la identidad de la orden desde sus propias premisas, se agudiza poco después de la muerte del ministro general y destacada figura intelectual, fray Buenaventura de Bagnoreggio, en 1274, en la inflexión que supone el II Concilio de Lyon, que clausura nuevas fundaciones. Sobre un trasfondo de revitalización de la creencia profética, desencadenado por la referencia a Joaquín de Fiore, que nutre diversos tópicos, como el del surgimiento de los viri espirituales, el amplio y no siempre preciso horizonte de los *zelanti* a los *spirituali* que aglutina a individuos que expresan tendencias pauperísticas, ascéticas, penitenciales, apocalípticas -con focos en el sur de Francia y en Italia central-, inclusive con manifestaciones opositoras al pontificado. Los llamados *spirituali* encontraron referentes como Pietro di Giovanni Olivi, Raimundo Gaufredi, Ubertino da Casale que se volcaron a una profusa actividad literaria con propuestas polémicas que suscitaron fuertes resistencias internas y, finalmente, de las más altas jerarquías eclesiales, que una serie de documentos pontificios dados entre 1317 y 1318 - *Quorundam exigiti, Sancta Romana y Gloriosam Ecclesiam*, con la *Cum inter nonnullos*, de 1323, como afirmación final-, terminan por condenarlos. En este contexto, resulta primordial indagar las condiciones de emergencia de estas modalidades de discursos sobre el acontecer que se dan en el seno de la orden franciscana en el marco general de la producción textual del *Duecento*.

Casi cuatro generaciones después de la fundación de la Orden, Angelo Clareno ha trazado la interpretación del primer siglo de la comunidad de los Menores. Nacido en Chiarino en torno a 1255, Pietro de Cingoli de Fossombrone, más conocido como Angelo Clareno, ingresó a la orden de los Menores en 1274 y es conocido el impacto que recibió de las ideas atribuidas a Joaquín de Fiore en un prolongado contexto en que otros miembros de la Orden habían sido sensibles a ellas. Debió responder a la acusación de herejía de la que, finalmente, resultó absuelto. Prisionero entre 1280 y 1289, se dirigió a Grecia en 1299 cuando el papa Bonifacio VIII reinició la presión sobre los *spirituali* para regresar en 1307. Juan XXII le impuso la excomunión en 1317, en un contexto en que se agravaban las reacciones de los *spirituali*. Se vinculó, como sucedería con Michele da Cesena y Guillermo de Ockham, al emperador Ludovico II el Bávvaro, y se retiró, finalmente, al convento de Santa Maria dell'Aspro, en Basilicata, lugar en que moriría el 15 de junio de 1337.

En el proceso de constitución de la discursividad sobre el acontecer, es fundamental reconocer la significación de producción de textos en la Orden y la configuración paulatina de una trama diacrónica de escritos. En su obra, Clareno parte de premisas textuales explícitas. En primer lugar, desde el inicios del desenvolvimiento de la primera *tribulatio*, la *Regula non bullata* y el *Testamento* son presentados como foco de tensión, alcanzando la envergadura de materia de revelación. Ambos textos - recordemos que ya había compuesto una *Expositio Regulae Fratrum Minorum* - aparecen como elementos que ordenan las condiciones de evolución de la Orden y da lugar al alineamiento dicotómico, antagónico, que Angelo juzga como motivo de su obra. En segundo orden, el conocimiento que el autor posee de la vida de Francisco ya está denunciado desde el principio de su obra como fruto de la convergencia de cuatro textos, que remite a Giovanni y Tommaso da Celano -con toda probabilidad, la misma persona-, fray Buenaventura y fray León -uno de los llamados "Tres compañeros" y a quien, tal vez, conoció- (*Prol.*, 1-2) y en las que sienta los fundamentos del perfil de la recuperación del modelo de vida propuesta por Francisco de Asís, que pretendía para la Orden, marco al que se incorpora como un problema especial, la presencia de versiones orales. "*Quattuor descriptiones seu historias*" (*Prol.*, 4).

Este fenómeno de la producción escrita franciscana puede leerse como muestra del paulatino proceso de gestación temática que hará posibles discursos

propriadamente históricos en que, precisamente por la determinación de ese acotamiento significacional, permite inquietudes explicativas, establecimiento de instancias causales o proyecciones teleológicas, signadas éstas, principalmente, por las pulsiones proféticas que no se circunscriben exclusivamente a la obra y la figura de Joaquín de Fiore pero lo reconocen como su principal referente explícito (2). Así como encontráramos otros autores franciscanos, como fray Salimbene de Parma, con una marcada atención hacia la enunciación profética en su escritura cronística, también Clareno evidencia la interacción entre historia y profecía no solamente dando cuenta del influjo joaquinista sino también asentando la visión profética de individuos de predicamento, como el ministro general fray Juan de Parma o fray Hugo de Digne.

La *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum* pone en evidencia la relevancia de las matrices de significación para articular el género de las *historiae*. Las matrices de significación se articulan por medio de tópicos o elementos morfológicos que permiten seleccionar, contener y ordenar información. El reconocimiento de tales tópicos en la *Historia septem...* permite discernir su distanciamiento del de las tradiciones analítica y cronística. Entre ellos hay que comenzar por destacar la idea de sucesión más que la de ordenamiento cronológico. En Clareno, las siete tribulaciones constituyen la matriz de significación y, por ende, las que se encuentran en condiciones de establecer un proceso histórico. Esa sucesión expresa una temporalidad ya ordenada en función de la significación de los episodios narrados. Estas tribulaciones que Angelo Clareno, inicia en época de la propia vida de san Francisco. No nos encontramos ya frente a un registro anual de acontecimientos, incluso frente a uno en que se privilegian unas determinadas temáticas, sino frente a una narración que surge de la percepción de que un conjunto de hechos se ha dado de acuerdo a un ordenamiento progresivo, a una secuencia de mutaciones que se han suscitado como consecuencia de otras precedentes. Por añadidura, la matriz de las tribulaciones se corresponde con la de las persecuciones. Clareno se refiere frecuentemente a la *tribulatio* como *persecutio*. Es necesario reparar en el hecho del valor estructurante de la idea de persecución en la obra del Clareno y recordar que una obra cerna en sus simpatías por el pensamiento profético de Joaquín de Fiore, a saber la *Chronica* de fray Salimbene de Parma recurre, en uno de los pocos casos en que utiliza una representación significativa del acontecer, a la secuencia de las persecuciones a la Iglesia por los emperadores romanos (3). También hay que subrayar la matriz numérica que proporciona significación y completitud recurriendo a la proyección profética. Así, la consonancia entre diez bendiciones y cinco males del prólogo, o el modelo de las siete tribulaciones con numerosas implicaciones como el tópico de siete sellos del *Apocalipsis* joánico. Señalemos que en su *Chronica*, fray Salimbene de Parma recurre a lo que denominaba las *turbina mundi*, y establece focos de sentido de los acontecimientos en representaciones como las de las *XII accelera Friderici* o las seis invasiones de Italia.

Referencias

1) *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum, Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*¹ Preocupado por la imagen negativa que podía suscitar la figura de Joaquín de Fiore, Clareno circunscribe notoriamente la condena recibida por el abad calabrés en el IV Concilio de Letrán, de 1215, preservando la ortodoxia del conjunto de su pensamiento.

2) Preocupado por la imagen negativa que podía suscitar la figura de Joaquín de Fiore, Clareno circunscribe notoriamente la condena recibida por el abad calabrés en el IV Concilio de Letrán, de 1215, preservando la ortodoxia del conjunto de su pensamiento.

3) Ya en su *Historia eclesiástica*, Eusebio de Cesarea señala a Nerón como primer perseguidor de los cristianos -III, XXV, 3. “es el primer emperador en proclamarse enemigo del culto a Dios.” La matriz numérica de las persecuciones a los cristianos se establece en seis y no pasa al modelo más conocido de diez sino hasta fines del IV-principios del V, y así lo encontramos, v.g. en el *De civitate Dei* de san Agustín. Véase GRUMEL, v., “Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques”, en, *Rev. Ét. Agust.* 2, 1956, pp. 59-66.

MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ (Universidad de Buenos Aires):

La conquista cristiana de Toledo (1085). Problemáticas de identidad, estrategias de resistencia e integración de la población mozárabe

El siglo XI en la Península Ibérica se presenta como uno de los momentos clave en el avance de los reinos cristianos del norte sobre el territorio sureño gobernado por distintas *taifas*. La forma en que aquel avance se proyecta y los profundos cambios que genera en la vida de los habitantes dan cuenta de las transformaciones estructurales que el progreso de las monarquías feudales impusieron allí. Uno de los momentos clave fue la conquista cristiana de Toledo en 1085 por parte de Alfonso VI que permitió proseguir la conquista hacia el sur de forma exitosa. Toledo se convirtió, además, en un caso modelo para analizar el comportamiento que los recién llegados sostuvieron respecto a los vencidos; las nuevas formas de organización que impusieron; y hasta donde estuvieron dispuestos a tolerar a poblaciones que portaban distintas culturas y profesaban diferentes credos. Sobresale en esta cuestión el trato aplicado sobre la población cristiana arabizada, la mozarábia, que experimentará un singular proceso de asimilación y cambio y que, como propone Cyrille Aillet (2010), sirven como un prisma a través del cual analizar las consecuencias que conllevó el avance de los reinos cristianos del norte sobre el sur ocupado por el Islam.

Esta problemática sirve como arena también para re- jerarquizar la importancia del elemento religioso en el proceso de feudalización de la región; investigar el rol que asume la diferencia religiosa en formaciones sociales que responden a distintos patrones organizativos; y verificar la validez de una serie de nociones con las que tradicionalmente se aborda esta cuestión tales como *convivencia*, *tolerancia*, *aculturación*, *occidentalización*, y *desestructuración*, así como probar los alcances de una serie de nuevos conceptos como transculturación, *mimetismo* y *multiculturalismo*.

La conquista de la taifa de Toledo supone asimismo adentrarse en un momento transicional y en una región de frontera. Estas características requieren de una mirada a mediano y largo plazo, y de la consulta de un corpus documental variado como crónicas, fueros, documentación de archivo, etc.

Esta documentación permitió, en primer lugar, reevaluar del uso que se hace del concepto de *desestructuración*, tomado de Reyna Pastor (1975), matizando la carga de cambio radical con el cual fue tradicionalmente usado. A partir de la lectura de literatura dedicada a estudios americanistas, se considera más acertado pensar la *desestructuración* como una dinámica que no necesariamente implicó una ruptura total con lo anterior y que, en sus primeros estadios habilitó la continuidad de determinados patrones socio- económicos y hábitos culturales.

En el caso de la *taifa* de Toledo antes de 1085, su organización reproducía la existencia de un Estado tributario que imponía sus demandas a una masa de población a la que catalogaba de acuerdo a su pertenencia religiosa, al tiempo que impedía el florecimiento de clases intermedias como podían ser los señores feudales. Ello colaboró para que los mozárabes adoptaran el factor confesional como forma de diferenciación dentro de la masa de tributarios. Su cristianismo se configuró como un componente que los apartaba tanto de la población musulmana como de los otros *dimmíes* judíos.

Dado este contexto, la llegada de los contingentes venidos del norte supuso un cambio de envergadura. La población mozárabe pasó a encontrarse bajo poderes feudales, acotados a nivel local, que sostenían justicias privadas y ejercían una explotación más inmediata, además de aplicar recortes en su libertad jurídica. La imposición de nuevas pautas feudales significó que ocupen el primer plano nuevas formas de diferenciación como la pertenencia a una de las clases estamentales. Pero el factor confesional no perdió importancia, por el contrario transformó su rol ya que la organización feudal establecía que la pertenencia a una de las clases en juego requería a su vez de la inserción en un determinado universo cultural.

En este punto es evidente que tanto en el Islam como en la Cristiandad la religión fue un factor constructor de identidad. Esto se acompañaba de conjuntos de normas, que trabajaban para la segregación y ordenaban a los individuos según su fe. A su vez, los individuos implicados, ya sea de forma individual o en grupo, también modelaban esta realidad optando por la vía de la integración o la resistencia.

Es por ello que, antes de recurrir a las nociones clásicas de *convivencia* o *tolerancia*, es más provechoso examinar la validez de la *transculturación*, en particular para dar cuenta de la experiencia mozárabe bajo el Islam. Uno de los primeros en probarla para el caso mozárabe fue Diego Olstein (2006) que afirma que es un proceso que tuvo lugar en los primeros años luego de la conquista cristiana, cuando los mozárabes fueron capaces de imponer una serie de pautas propias a los recién llegados. Sin embargo, la información empírica sobre los rasgos lingüísticos, religiosos y culturales de los mozárabes en los siglos previos y bajo el Islam, sumado a la existencia de una legislación particular como la *dimma*, coinciden mucho mejor con este último concepto, lo que habilitaba para ver la realidad de un colectivo que fue objeto tanto de cuidados como también de acciones discriminatorias por parte del poder.

A su vez, los mismos mozárabes, lejos de comportarse como una comunidad pasiva, llevaron adelante un ejercicio de selección de aquellos elementos culturales que podían adoptar en pos de establecer una relación más armónica con los dominadores musulmanes, sin por ello abandonar otros rasgos que consideraban elementales para proteger la identidad grupal. De esta forma, y exceptuando a los que se convirtieron al islam se dio una notable adaptación a formas culturales árabes tales como la adopción de la lengua, los nombres y toda una serie de costumbres cotidianas relativas a la alimentación, vestimenta y mobiliario que llegaron a indiferenciarlos de sus vecinos musulmanes. Sin embargo, esta imitación tuvo sus límites: la religión se defendió y mantuvo como un componente esencial de la identidad del grupo, lo cual es razón suficiente para descartar la categoría clásica de *aculturación* en esta fase.

Lo contrario ocurre bajo la dominación cristiana. Paradójicamente, serían sus correligionarios cristianos del norte los que empujarían a la mozarabía a abandonar sus tradiciones rituales, además de todas aquellas pautas tomadas en préstamo de la cultura árabe, y los forzarán a adecuarse a los nuevos parámetros impuestos por la jerarquía católica. Este segundo período sí cabe analizarlo en tanto *aculturación* ya que bajo las autoridades cristianas, sucedió la desaparición de sus costumbres, idioma, tradiciones y rito. Una dinámica que no fue un mero efecto secundario del avance material, sino un componente fundamental y parte integrante de la empresa militar cristiana en su totalidad. Precisamente, la necesidad de ganar a estos territorios y a sus habitantes para la fe se constituyó en uno de los motores de avance, en un contexto ideológico que estimulaba a la Cristiandad a enfrentar al Islam, al mismo tiempo que reclamaba la imposición del rito romano y la unificación de tradiciones conforme a la línea de la Santa Sede.

Por otra parte, también entraba en juego un ideal de sociedad y súbdito que las monarquías ibéricas estaban interesadas en conseguir. Esto supuso que, a mediano plazo, los mozárabes fueran objeto de una política de *aculturación* que se llevó a cabo mediante una combinación de dispositivos de cooptación voluntaria, promesas de recompensas, y medidas apremiantes. En síntesis, no puede ocultarse la presencia de una estrategia uniformizadora que fue ganando fuerza en Toledo a lo largo de los siglos XII y XIII.

En la documentación esto fue especialmente notorio en el caso de los fueros, que no solo ofrecen información sobre las medidas impuestas a los habitantes de la región, medidas que tienden a uniformizar criterios fiscales, sino también a silenciar con el paso del tiempo las menciones a esta comunidad insertándola en el grupo de "cristianos". La puesta en juego de estos *fueros* con la documentación mozárabe del archivo catedralicio también permitió un cruce de datos que permitió reconstruir un cuadro algo más completo de la realidad de la mozarabía.

Así fue posible observar cuáles fueron los elementos identitarios considerados pilares para los poderes y poblaciones en contacto; como así también analizar las distintas reacciones de individuos mozárabes que ocupaban distintos espacios al interior de la comunidad, lo que podía empujarlos a asimilar las nuevas pautas latinas y feudales de forma acabada (como en el caso de algunos referentes políticos y culturales de la comunidad), o los convertía en una población víctima de las imposiciones del poder.

**PAOLA MICELI (Universidad Nacional de General Sarmiento):
La obstinada tarea de los juristas medievales sobre el tiempo**

La costumbre ha estado vinculada en la tradición jurídica clásica y en la medieval al problema del tiempo. Sin embargo la concepción de la temporalidad que operaba en cada una de estas tradiciones era claramente diferente. Este trabajo muestra la transformación que se produjo en el derecho medieval respecto del tiempo de la costumbre, cambio directamente relacionado con una nueva matriz cristiana que hizo del tiempo una variable clave para la salvación.

Yan Thomas ha señalado que el tiempo siempre es una variable construida institucionalmente. Es un error, sostiene, preguntarnos acerca de los efectos del tiempo; debemos por el contrario preguntarnos cuáles efectos decidimos nosotros atribuir al tiempo. Cualquier respuesta que demos a este interrogante, para Thomas, es siempre resultado de una operación político-jurídica sobre el tiempo (1). En este caso puntual que trabajamos, los juristas medievales elaboraron una idea determinada de costumbre creando una ficción temporal específica, diseñando una arquitectura temporal que operó con frecuencia en la práctica jurídica (2) y que se encontraba atravesada por la matriz de pensamiento cristiana sobre el tiempo. Siguiendo a Thomas, uno de los objetivos centrales de este trabajo es analizar cuáles fueron los efectos que los juristas medievales tomados por la temporalidad cristiana decidieron atribuirle al tiempo de la costumbre.

A pesar de la asociación entre tiempo y costumbre que aparecía en el Digesto, en el mundo romano el tiempo no era considerado el verdadero fundamento de la misma. Siguiendo la tradición helénica, que no se apoyaba en el transcurso del tiempo, el elemento que le otorgaba validez a la costumbre era el consentimiento de todos (3). Por ende, el tiempo no originaba sino que tan solo calificaba a la *consuetudo*. Los romanos, por tanto, no concebían una temporalidad lineal como creadora de derecho –hecho fundamental para el desarrollo del derecho consuetudinario- ya que este había nacido con el pueblo romano mismo (4). De allí que no investigaran las raíces de la validez de los institutos jurídicos, no se buscaran fuentes de los orígenes de los mismos (5).

La relación del tiempo con las categorías de origen y de fin se modificará radicalmente con el advenimiento del cristianismo. Nada estará más claro para la concepción cristiana que estos dos momentos en la historia de la humanidad: la creación divina y el fin de los tiempos. A partir de la recuperación del *Corpus Justiniano* los juristas medievales abocados a la tarea de decodificarlo en clave cristiana pondrán a operar esta nueva forma de concebir el tiempo produciendo así una clara transformación en la forma en que la tradición clásica consideraba al tiempo de la costumbre.

El nacimiento de la idea de un tiempo lineal, finalista marcado por edades y plazos que emerge ligado al tiempo escatológico va a impactar vivamente en los juristas y en su pensamiento sobre el derecho consuetudinario. A partir del siglo XII, el transcurrir del tiempo y de unos plazos preestablecidos comienzan a generar derecho, un derecho radicado en la costumbre. A diferencia del mundo romano en donde el tiempo era un mero agente calificador del derecho, en el mundo medieval se instituye por sobre todas las cosas como creador del mismo.

Referencias

- 1) THOMAS, Yan. *Los artificios de las instituciones. Estudios de derecho romano*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, p. 256
- 2) Respecto de las operaciones de los juristas medievales sobre el tiempo ver CORTESE, Ennio. *La norma jurídica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Varese: Giuffrè, tomo II, 1962; MAYALI, Laurent. "La coutume dans la doctrine romaniste au Moyen Âge", *Recueils de la Société Jean Bodin*, Bruselas: Do Boeck Université, 1990, 52, pp. 11-31
- 3) Incluso en la retórica se daba este mismo fenómeno. En Cicerón la *vetustas* era exigida para la validez de la costumbre, pero el verdadero fundamento, siguiendo la tradición helénica era el consentimiento de todos. La *vetustas* se presentaba simplemente como la continuidad en el tiempo de la voluntas. GAUDEMET, Jean. "Coutume et raison en droit roman", *Revue Historique de Droit Française et Étrangère*, París, 1938, 17, pp. 141-171, 147.
- 4) Ver KASER, Max. *op. cit.*; GARRÉ, Roy. *Consuetudo. Das Gewohnheitsrecht in der Rechtsquellen- und Metho-denlehre des späten ius commune in Italien (16.-18. Jahrhundert)*, Fráncfort: Klostermann, 2005, p37.
- 5) Toda esta discusión gira en torno del problema de la ausencia de la consuetudo como fuente del derecho en la enumeración que de ellas hace Gayo en sus *Institutas* (l. 2). "*Constant autem iura populi Romani ex legibus, plesbiscitis, senatus consultis, constitutionibus principum, edictis eorum qui ius edicendi habent, responsis prudentium*". Los especialistas han discutido mucho acerca de esta ausencia. Biondo Biondi señalaba en 1972 que los juristas romanos consideraban que el *ius civile* tenía un carácter consuetudinario, en oposición a la ley caracterizada por ser *ius scriptum*. La identificación entre *ius civile* y costumbre explicaría el hecho de que Gayo no la mencione en su lista. Cf. BIONDI, Biondo. *Istituzioni di diritto romano*, Milán: Giuffrè, 1972. Otros autores plantearon que esta ausencia confirmaría la concepción particular romana que obligaba a distinguir entre derecho consuetudinario originario, no escrito, y las diferentes fuentes de derecho escrito que crearían normas jurídicas nuevas. Ver SCHMIDLIN Bruno & CANNATA, Carlo. *Droit privé romain. 1. Sources, Famille, Biens*, Lausanne : Payot Lausanne, 1984. A pesar de los años que han pasado no deberíamos desestimar tampoco la perspectiva de Kaser que acabamos de reseñar en el cuerpo del texto.

CARLOS ASTARITA (Universidad de Buenos Aires – CONICET): Situaciones concretas del antisemitismo medieval

El antisemitismo en la Edad Media se ha considerado en bloque, como cuestión unitaria. Este criterio puede resumirse en el siguiente esquema. Hasta el año mil hubo una relativa, y recién después de esa fecha predominó el antisemitismo. Uno de los más conocidos autores sobre esta situación, Robert Moore, encuadró esa persecución en el contexto de otras intolerancias desarrolladas por la Iglesia y el poder, contra herejes, leprosos y musulmanes (1). Se inauguró por consiguiente un antisemitismo de larga duración, y este análisis se conecta con concepciones estructuralistas.

Ante esto, David Nirenberg pretende superar las limitaciones estructuralistas. Se opone a historiadores como Robert Moore y Carlo Ginzburg, que, estudiando la intolerancia contra las minorías, habrían tratado de comprender un supuesto inconsciente colectivo de los europeos (2). Clasifica y califica: ese razonamiento, dice, constituye un sistema estructuralista, teleológico, en el cual "el <ser humano> es un concepto que encaja mal", "a menudo irracional", en el mejor de los casos mero recipiente de ideologías externas heredadas, asimiladas de manera pasiva y poco crítica; se nos presentaría así una población medieval dominada por el discurso y sin participación activa en él". Se consagra entonces al "intento de desbaratar la opinión, hoy en día prácticamente ortodoxa, según la cual la intolerancia europea sería una corriente no interrumpida a través de los siglos". Estudia los brotes de violencia medieval en "sus propias singularidades", y con ello, "homogeneidad y teleología se ven reemplazados por diferencia y contingencia". Podría decirse que emprende un análisis en situación, eludiendo lo que pueda venir por el lado del colectivo que se

impone de manera inexorable, y sobre el cual no habría posibilidades de reacción del sujeto.

La cuestión preliminar y última es, desde el punto de vista metodológico, desafiar las ideas con una realidad histórica concreta que Nirenberg exalta contra la teoría, y para ello escoge la cruzada de los pastorcillos que en 1320 atacaron a los judíos. No se trata, dice, de un movimiento inscrito en la tradición de actos "emocionales e irracionales" de las masas "inarticuladas", ni de una "válvula de escape" para desahogar las tensiones creadas por una economía monetaria. Fue, en realidad, un ataque a la monarquía, porque "los pastorcillos y los ciudadanos que los apoyaron veían a los judíos como agentes fiscales del Estado" (3).

El argumento, lejos de convencer por una consistencia granítica, ofrece grietas que lo derrumban. Sin salir de las informaciones que Nirenberg proporciona, y prescindiendo de agregados de su propia cosecha que no figuran en los historiadores que critica (como el de emoción irracional, un concepto que más bien pertenece al evolucionismo weberiano), su argumento adolece de debilidades notorias:

1) Los pastorcillos no atacaron solamente bienes y funcionarios de la Corona; también atacaron a clérigos y señores. Su ira alcanzaba a objetivos sociales diversos y no a un único sujeto sociopolítico.

2) Es evidente que la relación entre monarquía, judíos y aparato fiscal debía preocupar a quienes tributaban, pero esa condición no era la de los pastorcillos, adolescentes y hombres pobres que vivían de trabajos eventuales o de la limosna (4). Para el indigente, el fisco nunca representó un dolor de cabeza, ya porque estaba legalmente exceptuado, ya porque de la penuria no se exprime dinero. Los pastorcillos no eran palmarios reproductores de las relaciones dominantes; similares a otros marginales precapitalistas, esos "jóvenes" se ubicaban en la ambivalente inestabilidad del borde. Si se empleaban en una faena contribuían indirectamente a esas relaciones dominantes en la medida en que su empleador fuera un sostén del sistema (trabajando por salario); en los intervalos en que permanecían ociosos y se agrupaban, constituían un remolino de violencia y agresión. Esto se traduce en que mientras un contribuyente era un adaptado a las normas, los marginales, como usufructuarios de una libertad colmada de miseria, sólo respetaban leyes de manera obligada y contingente. Esta peculiaridad los acercaba a ex artesanos devenidos en bandoleros de los alrededores de Sahagún, y en unos y otros bien pudo haber arraigado una rudimentaria conciencia tan antisistema como antisemita.

3) Esos cruzados pobres le dieron a su vida un sentido misional, y con ese ideal alumbraron movimientos que no sólo no reproducían las relaciones de poder de la Iglesia sino que también generaban contrapoder, aunque lo hacían en nombre de los supremos valores de la cristiandad, y esto determinaba una ambivalencia que imitaba su dualismo existencial, oscilante entre el trabajo y el delito. Por un lado se ponían al servicio del dios del sistema; por otro eran verdaderos inadaptados con un comportamiento asocial que no se encuadraba en ningún parámetro de la institución eclesiástica; esta dualidad produjo una marcada oscilación conceptual entre los observadores medievales (5).

4) En este encuadre sociológico, las formas de la piedad popular deberían considerarse en sí mismas, como aspectos de una profunda mentalidad específica del pueblo. Creer que los hombres estaban vacíos de ideas, y que como saltimbanquis sólo reaccionaban ante la contingencia sin reparar en lo que ellos veían como cuestiones de fondo, es negarles la reflexión que guiaba sus conductas.

5) Las situaciones históricas aludidas exponen algo muy complejo en la configuración de esa mentalidad, porque se adoptaba la idea de antisemitismo que llegaba desde el púlpito eclesiástico para emplearla en la lucha social contra todo poder y contra una parte del pueblo.

En el estudio de otros eventos, la falencia de la demostración situacional brota por el lado de la reconstrucción de las concatenaciones que establecían los actores. Así por ejemplo, el rechazo y la persecución social a los leprosos entra parcialmente

dentro del mismo registro de comprensión concreta. Algunas leproserías eran fundaciones, otras recibían donaciones del rey o gozaban de su amparo. Por consiguiente, deduce Nirenberg, “en la medida en que los ataques a las leproserías transgredían los derechos de la Corona o el amparo dispensado por ésta, se los podía calificar hasta cierto punto de <antimonárquicos>” (6). Estamos aquí ante la correlación de factores que estableció el historiador, pero en verdad no es nada evidente que haya sido la conexión que establecieron los atacantes. Estos pudieron haber dirigido su cólera contra los leprosos en tanto tales, afectando los intereses del rey sin habérselo propuesto y sin siquiera tener conciencia de ello una vez consumada la agresión (la intención y el resultado de un acto son dos puntos que no tienen una relación necesaria) (7).

Retomar lo concreto en el plano estructural

Estas observaciones críticas de ninguna manera significan que deba renunciarse a detectar conexiones por las cuales el ataque a un blanco era un tiro por elevación a un objetivo superior. Pero para decir esto se debe tener un cuadro de situación organizado por elementos significativos. Así por ejemplo, una consecuencia del movimiento de las Germanías de Valencia que se inició en el verano de 1519, fue el embate a los mudéjares, obligados a convertirse al cristianismo. Al respecto se alegó que esto significó una agresión a la nobleza y habría sido conscientemente dirigida. Contemplado en superficie, este argumento se asemeja al de Nirenberg, pero apenas se ven las cosas con cierta profundidad, se perciben las diferencias, porque existen razones sólidas para esta explicación: el movimiento tuvo un palmario despliegue antiseñorial, los mudéjares estaban gravados con tributos específicos, y su conversión, en la medida en que significaba la igualación tributaria, perjudicaría las rentas señoriales (8).

Pero más allá de esto, el examen realizado muestra las limitaciones del enfoque concreto cuando es operado en forma positivista y atado al acontecimiento. Sin embargo, hay otra manera de análisis concreto, y es el que tiene en cuenta la dinámica estructural. Presupone diferencias sectoriales, y sobre esto puede hacerse un resumen indicativo alrededor del antisemitismo medieval.

Ante todo está la Iglesia con una posición doctrinal, en la que se denota un cambio desde el antijudaísmo que surge con los primeros cristianos al antisemitismo del siglo XII. A continuación tenemos a la inmensa mayoría de la población, los campesinos, que transcurren una vida sin conflictos con sus vecinos hebreos hasta el año mil. Recién entonces comienza una mentalidad larga, que no estuvo desligada del papel que altos personajes de las aljamas cumplieron en la recaudación de tributos y en la usura. A ese sentimiento de los que vivían en el campo se agregaría paulatinamente el antisemitismo burgués, cuya lógica estuvo en la competencia económica. Las monarquías por su parte tuvieron su propia evolución, protegiendo en un principio a sus vasallos judíos, de los que conseguían réditos, y posteriormente actuando en su desplazamiento. A esta última contribución al antisemitismo no fue ajena la intención de unificación prenatal. Por último los señores feudales tuvieron su propia conducta en ese devenir, que fue independiente de lo que hacía la Iglesia.

En suma, el análisis concreto debe realizarse eludiendo las generalizaciones, pero ello no presupone recaer en la vieja historia del acontecimiento.

Referencias

- 1) R. I. Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, traducción castellana, Barcelona, 1989.
- 2) D. Nirenberg, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, 2001, se cita a continuación de las pp. 15 y 17.
- 3) Nirenberg, *Comunidades de violencia*, p.74
- 4) Nirenberg, *Comunidades de violencia*, p.69
- 5) W.F. MacLehose, *A Tender Age. Cultural Anxieties over the Child in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Nueva York, 2006, capítulo 4, análisis de los discursos sobre la cruzada de los niños de 1212.

6) Nirenberg, *Comunidades de violencia*, p.85.

7) Curiosamente, una correlación similar establece Carlo Ginzburg, historiador que es objeto de las críticas de Nirenberg, al explicar el asalto a la judería romana del 16 de setiembre de 1590. Ver C. Ginzburg, "Saques rituales. Premisas para una investigación en curso", en, C. Ginzburg, *Tentativas*, Rosario, 2004, pp. 192-214, cuando se conocía la elección de Urbano VII a la Santa Sede, "niños pequeños" atacaron el ghetto, y cree que esa violencia estuvo avivada por el vínculo de protección y opresión que el Papa, al igual que el rey de Francia, establecía con los hebreos, los cuales eran considerados como "gente del Papa", y en cierta manera eran su propiedad, con lo cual el acto se daba en correspondencia con el asalto a las propiedades vacantes del Pontífice. Volveremos sobre estos actos más adelante en el contexto de la historia comparada, pero ahora interesa decir que el historiador establece una conexión que de ningún modo es evidente. Es muy posible que ese asalto a la judería se debiera simplemente a la oportunidad que le ofrecía a un pueblo imbuido por un sentir antisemita el transitorio vacío de poder que era el momento de renovación de la autoridad.

8) M. T. Martínez Sierra, "La situación religiosa en la antigua morería de Valencia en 1522 según las denuncias de Juan Medina", *Estudis. Revista de Historia Moderna*, N° 26, 2000, pp. 113-135, p. 114. Esta relación entre persecución a los moros y lucha antiseñorial también fue planteada por J. Fuster, *Rebeldes y heterodoxos*, Barcelona, 1972, pp. 34 y s.

CORINA LUCHÍA (Universidad de Buenos Aires – CONICET):

La construcción del privilegio: ejercicio del poder político y propiedad de las elites urbanas castellanas

Las oligarquías concejiles han sido exhaustivamente estudiadas por la historiografía medieval. En especial, las llamadas tesis oligarquistas han concentrado su atención en los procesos de segregación interna de las elites, tanto desde perspectivas que enfatizan el aspecto formal del cierre de los concejos con la instauración del Regimiento, como desde aquéllas que indagan sobre la dinámica de conflicto precedente que implica la promoción y ascenso de estos grupos (1).

En esta contribución en la que damos cuenta de la investigación en curso especificamos junto a las conclusiones provisorias de la misma, los ejes centrales que orientan nuestro trabajo.

Respecto de estos últimos, la propiedad y las políticas de acumulación patrimonial de las familias que controlan los concejos urbanos, por un lado; y las estrategias de alianza, negociación y competencia con los distintos niveles del poder político, por otro, constituyen el marco desde el que se ha emprendido la exploración del problema.

La configuración de posiciones de preeminencia social, patrimonial y de supremacía política es considerada desde la elaboración de una política global por parte de los principales linajes (2). La estructuración del parentesco aparece como el dispositivo clave desde el que se emprenden las múltiples acciones en busca de alcanzar las ubicaciones preferenciales en cada ciudad.

Sin embargo, la constatación de conductas individuales, tendientes a mejorar la fortaleza económica y la presencia política en los concejos, permite advertir la dinámica de competencia que se da hacia el interior de las oligarquías y aún más dentro de cada una de las familias destacadas.

La estructuración de cada concejo y sus respectivos procesos de disputa aún luego de la instauración del Regimiento, ameritan un estudio de casos en pos de observar similitudes y diferencias (3). La aplicación del método comparativo posibilita reconocer las lógicas de comportamiento que conforman las estrategias de las diferentes elites estudiadas. En principio recortaremos la indagación a los concejos de Ávila, Ciudad Rodrigo y Salamanca; para luego extenderla, en la siguiente etapa a otros casos significativos. Las semejanzas sociológicas de los grupos abulenses y mirobrigenses, desde la primitiva instalación en un área de frontera, dan lugar a una dinámica de construcción de poder en la que la ampliación del patrimonio se articula

con el acceso a las instancias de decisión política local. Desde el ejercicio de la función inicial defensiva se opera una transformación del poder que conduce a la consolidación de los grupos dominantes locales.

Por su parte, la mayor diversificación productiva de Salamanca, determina la presencia junto a los principales propietarios de suelos y de ganado, de mercaderes y manufactureros que se incorporan a los segmentos dominantes del municipio. Ocupación de tierras, múltiples y diversificadas compras de suelos, obtención de mercedes regias que redundan en la detentación de más territorios, alianzas matrimoniales favorables; así como estrechos vínculos políticos de los linajes prominentes con los aparatos centrales de gobierno a través de la prestación de diferentes servicios al realengo, son algunas de las prácticas que derivan en la configuración del estatus privilegiado de estos sectores.

El estudio de la acumulación de patrimonio y de riqueza, trasciende el simple seguimiento de una estrategia “económica” de las grandes familias concejiles, para dar cuenta de la dinámica política que les permite en ocasiones recibir beneficios de la Corona y los propios concejos que controlan institucionalmente y participar de una lógica del privilegio que supera la estricta reproducción material de cada grupo. En este sentido, se trata de detentadores del realengo transferido que aplicarán una política compleja en su proceso de fortalecimiento como sector: obtienen suelos para dedicarlos a la explotación ganadera dentro de un sistema mercantil simple; a la vez, que disponen de ellos para la extracción de excedente basado en el ejercicio directo o indirecto de la jurisdicción.

En este escenario, la propiedad y el acceso al poder político formal serán ejes de múltiples niveles de conflicto que señalan la naturaleza competitiva de la estructuración de estos grupos. Algunos de los cuales intentan asimilarse a las filas de la baja nobleza local, constituyendo señoríos “de hecho” o de derecho, en caso de contar con el apoyo de los soberanos.

La instrumentalización de los oficios fundamentales de los municipios como plataforma desde la cual emprenden la usurpación y acaparamiento de tierras productivas es habitual en los tres concejos estudiados (4). Así vemos los numerosos pleitos contra regidores que se valen de su capacidad coactiva y su potencia como grandes locales para acrecentar sus bienes particulares (5). Jara Fuente sostiene que el proceso de patrimonialización de los oficios de regidores es un mecanismo que inicialmente retarda la cohesión del grupo dominante, ya que desata su inherente estructuración competitiva (6).

El estudio de estos procesos de ascenso social, con centro en el papel de lo político, ha derivado en la indagación sobre algunos las siguientes cuestiones:

- El papel del poder político en la conformación del poderío de estos grupos, desde el largo desarrollo histórico: desde un inicial poder de función hasta una apropiación de parcelas del poder político que ejercen patrimonialmente de manera colectiva como linajes.
- El proceso conflictivo que lleva a las luchas entre bandos urbanos por el reparto del control de los oficios principales de los concejos y su imbricación en la dinámica política general del reino.
- Las diferentes disputas por la detentación de patrimonios “seguros”, como es el caso de la conformación de mayorazgos, con el aval de la monarquía o sin él. Fenómeno patrimonial éste que ha sido interpretado como exclusivo de la nobleza, pero que también forma parte de las estrategias de las elites concejiles para ampliar y consolidar sus recursos. De igual modo, la instauración de mayorazgos orientada a reforzar la cohesión de las oligarquías, desata una contratendencia: la fuerte competencia no sólo hacia el interior de la familia sino en el seno de la propia “elite dentro de la elite” que controla los regimientos.

En el actual estado de la investigación señalamos la centralidad que tiene en la conformación de las estrategias de las elites concejiles el conflicto y el enfrentamiento, tanto con los demás grupos (nobleza, monarquía, pecheros) como dentro de su propio

sector. Esta dinámica de la lucha es constitutiva de su existencia y hace a los procesos de segregación entre las distintas familias y de exclusión/inclusión de los diferentes miembros. Detectamos en este punto una tensión entre la lógica colectiva del “estamento privilegiado” y las actuaciones individuales, que en muchos casos enfrentan los intereses del estado con los de los demás miembros del propio linaje.

El acceso al poder y a la propiedad está signado por una permanente pugna por consolidar posiciones privilegiadas. Por ello decimos que la lógica del privilegio ilumina la conducta de estos grupos, aún no perteneciendo a la clase detentadora del privilegio positivo, como la nobleza en sentido estricto.

La contradicción entre la condición estamental derivada de la organización política general del reino en el área de realengo, la pertenencia a los órganos de gobierno municipal y los intereses privados de sus miembros se despliega en las diversas manifestaciones de la lucha por el poder, dentro de las cuales la propiedad adquiere un papel sustantivo (7).

Por último, nos queda por abordar un problema que se desprende de la actual exploración: el vínculo entre la función política concejil, el poder de los principales linajes derivado de su control exclusivista y monopólico del aparato de gobierno local y las iniciativas individuales que tienden a favorecer sus posiciones por sobre los intereses del colectivo al que pertenecen (8). La tensión que surge entre el estamento y su órgano político y las lógicas particulares, dan lugar no sólo a diversas rivalidades y enfrentamientos, sino a una transformación del carácter de las elites mismas en el contexto de consolidación del poder monárquico. El asentamiento del estado moderno junto con el paralelo fortalecimiento de los órganos de poder local, es el marco en el cual las clases dirigentes urbanas toman conciencia de su pertenencia a una elite influyente (9).

Las cualidades de estos grupos en las distintas ciudades a lo largo del siglo XV es un aspecto central que será objeto de exploración en el próximo período de investigación.

A modo de hipótesis provisoria señalamos que el ejercicio del poder político de las oligarquías urbanas, condicionado en principio por su carácter colectivo, las diferencia de las lógicas nobiliarias, en tanto la posición personal se deriva y se halla en tensión con la pertenencia al aparato de gobierno y al propio linaje. Pese a los procesos de apropiación privada de parcelas de jurisdicción así como de privatización de los recursos concejiles, en los que se involucran muchos de los integrantes de las elites, los atributos del estamento son prioritarios en la sanción de sus posiciones de preeminencia (10). Queda por revisar las diferencias sustantivas entre los sectores que ocupan los principales oficios públicos de las ciudades y la lógica política de la clase señorial, así como entre aquellos y las nuevas formas de la dominación burocrática emergentes.

Referencias

- 1) Véase entre otros DIAGO HERNANDO, M., “El papel de los linajes en la estructura de gobierno urbano en Castilla y en el Imperio Alemán durante los siglos bajomedievales”, *En la España Medieval*, nº 20, 1997, pp. 143-177; JARA FUENTE, J. A., “Estructuras formales de poder y de organización de las clases dominantes urbanas en Castilla. El Regimiento: una crisis del siglo XIV en el siglo XV”, *Edad Media. Revista de Historia*, Nº 8, 2007, pp. 225-241; DEL VAL VALDIVIESO, I., “Oligarquías versus Común. (Consecuencias sociopolíticas del triunfo del Regimiento en las ciudades castellanas)”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad española de estudios medievales*, nº 4, 1994, pp. 41-54.
- 2) La concepción integral del poder de estos grupos en MONSALVO ANTÓN, J. M., “La sociedad política en los concejos castellanos de la meseta durante la época del regimiento medieval. La distribución social del poder”, en *Concejos y ciudades en la Edad Media Hispánica, II Congreso de Estudios Medievales*, Fundación Sánchez Albornoz, Móstoles, 1990.
- 3) El citado trabajo de Jara Fuente da cuenta de ello, véase JARA FUENTE, J. A., op. cit., 2007.

4) Las clases dirigentes tuvieron dificultades para conjugar sus intereses de clase y privados con la compleja dinámica institucional de los concejos castellanos; estaban sujetas a fracturas internas pues sus bases socioeconómicas no tenían la misma naturaleza y cambiaron en el tiempo”, PASCUA ECHEGARAY, E., “Las otras comunidades: pastores y ganaderos en la Castilla medieval”, en RODRIGUEZ, A. (ED.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor*, PUV, 2007, pp. 209-237, esp. 227.

5) Para el caso de Salamanca véase a modo de ejemplo la provisión monárquica en la que se prohíbe la construcción de una torre ante la temeridad de uno de los regidores, *Archivo Municipal de Salamanca*, (AMS), Carta de 13-6-1450, R/2328. Pleitos por usurpaciones y apropiaciones de diferente tipo abundan también en la documentación abulense y de Ciudad Rodrigo, véase AAVV, *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello*, Ed. Gran Duque de Alba, 1996-2002 (Varios vol.); BARRIOS GARCÍA, A.; MONSALVO ANTÓN, J. M.; DEL SER QUIJANO, G., *Documentación medieval del Archivo municipal de Ciudad Rodrigo*, Salamanca, 1988.

6) JARA FUENTE, J. A., op. cit, p. 239.

7) El Memorial de Agravios de los pecheros de Ciudad Rodrigo de 1455 tiene pasajes muy ilustrativos, en la respuesta que dan los regidores ante las quejas de los representantes campesinos por la “privatización de los oficios”: “A esto respondemos que los oficios mayores e menores de la dicha cibdat pertenecen a los linajes Della, así por privilegios como por antigua e inmemorial costumbre”, MONSALVO ANTÓN, J. M., “Aspectos de las culturas políticas de los caballeros y los pecheros en Salamanca y Ciudad Rodrigo a mediados del siglo XV. Violencias rurales y debates sobre el poder en los concejos. Anexo Documental” en ALFONSO, I.; ESCALONA, J.; MARTÍN, G., (Eds), *Lucha política. Condena y legitimación en la España medieval. Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, nº 16, 2004, pp. 237-296, esp. 275.

8) “Participar activamente en las decisiones de gobierno de determinados municipios castellanos era a finales de la Edad Media una puerta abierta al poder, reservada entonces a unos pocos; en otras ocasiones era el premio final a una carrera al servicio del rey”, DE PAULA CAÑAS GÁLVEZ, F., “Los burócratas como grupo de poder: su influencia y participación en la vida urbana y en las luchas de bandos (Castilla, primera mitad del siglo XV”, en Foronda, F.; Carrasco Manchado, A. I. (Dirs.), *El contrato político en la Corona de Castilla. Cultura y sociedad políticas entre los siglos X al XVI*, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 391-412, esp. 396.

9) Idem, pp. 406-407.

10) El estudio de la noción de bien común y su manipulación por los miembros de las elites urbanas que ocupan los principales cargos, permite considerar otro aspecto del ejercicio del poder político concejil, véase JARA FUENTE, M. J. A., “*Como cunple a servicio de su rey e señor natural e al procomún de la su tierra e de los vesinos e moradores de ella*. La noción de ‘servicio público’ como seña de identidad política comunitaria en la Castilla urbana del siglo XV”, *E-Spania. Revue électronique d’études hispaniques médiévales*, nº 4, 2007: <http://e-spania.revues.org/1223?lang=es#text>.

MARIEL PÉREZ (Universidad de Buenos Aires):

Fideles regis: la formación de la aristocracia feudal leonesa. Conclusiones de la investigación

La presente comunicación se propone realizar una breve presentación de las conclusiones de la investigación desarrollada en el marco de la tesis doctoral “*Fideles regis: la formación de la aristocracia feudal leonesa en la alta edad media*”. El objetivo de la investigación ha consistido en dilucidar los procesos que determinaron la formación del feudalismo en el noroeste peninsular a través del estudio de un grupo social específico, la aristocracia magnática –en particular, las parentelas que se hallaban implantadas desde un punto de vista político y patrimonial en los territorios comprendidos entre la cordillera cantábrica y el Duero-, y explicar su constitución como clase feudal a lo largo del siglo X. Con este fin, se han analizado los fundamentos que definían la condición aristocrática en su fase formativa, su papel en la implantación del control político en el territorio leonés, la construcción de los distintos mecanismos de dominación feudal, la constitución, características y dinámica

de los patrimonios aristocráticos, la estructuración del parentesco y la evolución de las relaciones de los grandes magnates con la monarquía.

El análisis léxico-semántico y el estudio de las funciones asociadas a la aristocracia han revelado que este grupo se definía inicialmente a través de criterios vinculados a la relación con la monarquía y al desempeño de funciones políticas y militares. Se ponía así de manifiesto la existencia de un reducido sector social que aparecía –en general de forma simultánea- formando parte del *palatium regis*, desempeñando los altos mandos militares y ejerciendo atribuciones políticas al mando de villas y distritos. Por otra parte, la utilización del método prosopográfico ha puesto de manifiesto que la pertenencia al grupo social superior estaba también determinada por el parentesco, ya que la ostentación de títulos, el ejercicio de funciones políticas, el prestigio y el patrimonio material del individuo se encontraban estrechamente vinculados al nacimiento. Esto nos advierte de la escasa operatividad que parece presentar la distinción conceptual clásica entre aristocracia y nobleza, dado que si bien la condición aristocrática no ha cristalizado en un estatuto particular jurídicamente transmisible a los descendientes, resulta evidente el significativo papel que jugaba el parentesco en la determinación del prestigio social del individuo y de su capacidad de acceder a los privilegios y prerrogativas políticas propias del grupo magnático.

Ahora bien, si esta perspectiva de análisis no define al grupo aristocrático más que en su dimensión estamental, poniendo de relieve las connotaciones relativas al prestigio social, la función y el nacimiento, el análisis de los mecanismos que dieron lugar a la incorporación del territorio leonés a las estructuras políticas del reino astur nos ha permitido introducirnos en los procesos que dieron lugar a la transformación del grupo magnático en una clase definida por la existencia de una relación de producción sustentada en la propiedad feudal.

El punto de partida debe situarse en el establecimiento de un control militar por parte de los *comites* sobre los territorios situados al sur de la cordillera cantábrica, proceso que sería efectivizado a través de la restauración de antiguos centros urbanos y la creación o reutilización de un conjunto de fortalezas estratégicamente situadas en los pasos de montaña, los cursos fluviales del páramo leonés y la línea del Duero. Pero una vez estabilizado el control militar de la región, estos centros trascenderían su inicial función defensiva para convertirse en los núcleos desde los que se llevaría a cabo la implantación política sobre el territorio leonés, deslizándose paralelamente las atribuciones condales del plano militar hacia el plano político y emergiendo los magnates como autoridades jurisdiccionales de los distritos bajo su mando.

A través de la jerarquización espacial que imponía el castro como centro de poder político y militar, comenzaría a emerger, junto a la *villa*, una incipiente ordenación política del territorio. Esto se expresa en la aparición de términos como *territorium*, *suburbium*, *comissum* o *mandationes*, que daban cuenta de la progresiva subordinación de las poblaciones a un determinado centro militar-urbano. De esta forma, a través de la sujeción de territorios y villas al control jurisdiccional de los diversos núcleos de poder emergentes comenzaba a configurarse un espacio político que no se definía a partir de estrictos límites geográficos sino de las determinaciones que imponían la imposición efectiva del poder señorial sobre la sociedad campesina y el conflicto entre los distintos núcleos de poder por la ampliación de sus respectivos ámbitos de implantación política y de extracción de excedentes.

Por otra parte, la atribución de prerrogativas jurisdiccionales sobre distritos y villas por parte de los condes se inscribía dentro de un sistema político dominado por las relaciones personales, en el que la delegación regia de derechos políticos aparecía no sólo como un mecanismo para integrar estos espacios a las estructuras políticas del reino sino también como retribución de los servicios de los *fideles regis* en una sociedad infiltrada por la lógica del don. Sin embargo, estas prácticas habilitarían una transformación de las estructuras políticas y sociales, ya que el ejercicio de las funciones de mando –vinculadas, en principio, a la *iussio regis*- se traduciría en la construcción por parte de los condes de una base de sustentación material autónoma

de la monarquía a partir de la apropiación privada de los beneficios materiales derivados del ejercicio de la jurisdicción: rentas, servicios y propiedades.

Estas determinaciones de orden político se hallaban en el origen de los patrimonios territoriales de la aristocracia, constituidos en gran medida a partir de la obtención de mercedes regias en retribución de servicios y la absorción de propiedades campesinas mediante el ejercicio de funciones jurisdiccionales. La configuración de los dominios aristocráticos quedaba por otra parte sobredeterminada por su dinámica, en la que operaban dos factores principales: por un lado, el parentesco, que actuaba sobre los patrimonios familiares a través del matrimonio y la herencia; por otro, las donaciones a las instituciones eclesiásticas, prácticas que sin embargo no parecen haber tenido, al menos durante la alta edad media, efectos profundos sobre la propiedad aristocrática. Así, desde una perspectiva de conjunto, se ha observado que los patrimonios aristocráticos se presentaban como una realidad sumamente dinámica, sujeta a un proceso de reconstitución constante y adaptable a las necesidades de reproducción del grupo.

Entre los bienes que conformaban los patrimonios de la aristocracia laica se hallaban los llamados “monasterios particulares”, centros religiosos fundados y controlados por las parentelas aristocráticas. Estos establecimientos, que funcionaban como centros de culto y sepultura de los miembros de la familia, operaban asimismo como instrumentos de acumulación material para sus propietarios, dado que aparecían como núcleos de atracción de donaciones piadosas, centros de implantación señorial sobre las poblaciones rurales y polos de concentración de excedentes procedentes de la renta señorial y de las diversas punctiones vinculadas a la función parroquial que ejercían. Se ha constatado además una tendencia a la multiplicación de los monasterios controlados por la familia a lo largo de las generaciones, lo que aparece como una de las manifestaciones que adquirió el proceso de expansión feudal.

El problema de la reproducción social de la aristocracia como clase de poder nos sumerge en el plano de las estructuras de parentesco, que jugaron un papel de primer orden en la determinación del prestigio social, la dinámica patrimonial, la transmisión de la autoridad y la creación de vínculos políticos. Si bien en el siglo X no se había establecido un principio hereditario del poder político de acuerdo con las pautas de agnación y primogenitura –lo que en el norte hispánico recién emergería a fines del siglo XIV con la constitución del mayorazgo-, se ha observado que, en la práctica, a lo largo de la alta edad media los distintos centros de poder aparecían vinculados a un mismo grupo de descendientes a lo largo de las generaciones, poniendo de manifiesto que las parentelas pudieron sostener en el largo plazo el poder que ejercían en determinados ámbitos territoriales. De esta forma, se revela que la constitución del linaje agnaticio y la consecuente aparición de un principio hereditario en la transmisión del poder no necesariamente coinciden con la emergencia de las estructuras feudales –como planteaba el modelo propuesto por Duby- sino que se presentan como una fase posterior de su evolución. El parentesco jugó también un papel de enorme importancia en el desarrollo del poder aristocrático a través la función que desempeñó el matrimonio como instrumento no sólo de expansión y reacomodación patrimonial sino también –y simultáneamente- de creación de vínculos sociales y políticos que sustentaron el desarrollo del poder de las parentelas aristocráticas y que contribuyeron a moldear el entramado de relaciones políticas que articuló a la clase de poder.

El desarrollo experimentado por la aristocracia leonesa a lo largo de la décima centuria se traduciría en una progresiva transformación de las relaciones entre los *fideles regis* y la monarquía. Si en su etapa formativa el poder de los magnates se sustentaba en gran medida en el lazo de fidelidad personal que los unía a los monarcas, la consolidación del poder señorial que supuso el desarrollo de los procesos de acumulación y la construcción de mecanismos de reproducción social autónomos daría lugar a una transfiguración de las formas de articulación política entre el rey y los magnates. Esto se expresó a través de las nuevas formas que adquirió la

conflictividad aristocrática, pasando de una participación militar encuadrada en la competencia facciosa por la imposición de distintos candidatos al trono a constituirse en protagonistas de sublevaciones propiamente nobiliarias que hundían sus raíces en la lucha por la expansión de las fuentes de extracción de excedentes. Por otra parte, los cambios en las formas de castigo, cada vez más orientado hacia la confiscación de los bienes y feudos de los rebeldes, ponen de manifiesto las transformaciones que se estaban produciendo en las estructuras políticas, revelando que la relación entre reyes y magnates iba dejando de sustentarse en la relación de fidelidad personal y pasaba a anclarse más fuertemente sobre su fundamento material, el feudo. A su vez, las dificultades que evidenciaron los monarcas para concretar el castigo y el escaso efecto que éste parecía ejercer sobre el poder de los magnates rebeldes revelan que la aristocracia, ya convertida en clase feudal, había dejado de depender del favor regio para sustentar su poder sobre las relaciones de explotación desarrolladas en el marco del señorío.

Como se pone de manifiesto a lo largo de este recorrido, el desarrollo de la investigación nos ha llevado a visitar algunos de los problemas clásicos del medievalismo, como la formación del sistema feudal, los fundamentos de la condición aristocrática, la formación y dinámica de la gran propiedad, los sistemas de parentesco de la nobleza o las relaciones que vinculaban a los monarcas con sus *fideles*. Reconociendo no obstante el riesgo que implicaba el abordaje de temas que han sido objeto de tantos y tan variados estudios, se ha procurado ofrecer, al menos en su concepción global, una contribución original al estudio de la alta edad media hispánica, ensayando un enfoque de conjunto que aborda simultáneamente los distintos aspectos constitutivos del poder aristocrático, que combina metodologías tradicionales con vías de análisis menos exploradas y que replantea problemas tradicionales desde una perspectiva interpretativa fuertemente anclada en la antropología. Esperamos que las conclusiones de trabajo que se plasman en estas líneas logren reflejar al menos en alguna medida la consecución de nuestro objetivo.