

La conquista cristiana de *al- Andalus*: un estudio de caso a la luz de la polémica entre modo de producción feudal y tributario

María de la Paz Estevez

(UBA-CONICET)

pazestvez@gmail.com

El objetivo del presente trabajo será analizar la naturaleza que asumió la interacción entre los reinos cristianos y las *taifas* musulmanas en regiones de frontera en la Península Ibérica, espacios que permiten estudiar el tipo de contactos acaecidos entre formaciones sociales caracterizadas por distintos modos de producción y diferentes dinámicas.

Para ello nuestra investigación se centrará en el siglo XI, momento transicional durante el cual los cristianos lograron hacerse de una serie de plazas clave para su avanzada militar. Una de estas, y quizá la más significativa, fue la conquista de Toledo en 1085, una victoria que despejó el camino para los futuros avances sobre el sur de *al- Andalus*, situación de la que fueron concientes tanto cristianos como musulmanes.

Pero antes que analizar el momento puntual en que la ciudad capitula, nuestra intención será observar los momentos previos a la caída de esta *taifa*. Los investigadores especialistas en estudios sobre la frontera coinciden en que la conquista de una ciudad era un proceso relativamente largo, que se desarrollaba desde los años anteriores a la toma efectiva del territorio, y que también abarcaba los momentos inmediatamente posteriores en aquellos casos en que la victoria no era segura (Buresi y Josserand, 2001; Buresi 2004). En este sentido, las prácticas y dispositivos puestos en marcha por los cristianos en la fase previa a la toma de la región serán considerados parte de una estrategia de conquista a más largo plazo, y como tácticas que trabajaban para el debilitamiento de las *taifas* en sus aspectos materiales y también ideológicos.

Por todo ello, la premisa que guiará nuestro trabajo será que los reinos cristianos y las *taifas* eran entidades que representaban dos modos de producción diferentes, feudal los primeros y tributario las segundas. Estas diferencias se manifestaron en las distintas estrategias implementadas en sus enfrentamientos, en las particulares concepciones acerca de los contactos y acuerdos que establecían, y en especial en la incapacidad de las *taifas* de hacer frente exitosamente a las formas que adoptó la expansión cristiana.

Reacciones y políticas de cristianos y musulmanes

La expansión de los reinos cristianos del norte sobre el sur peninsular, que comienza tímidamente hacia el siglo IX y gana fuerza hacia el XI, ocurrió en un contexto conflictivo, en parte responsable del alto grado de militarización que se observa en las comunidades fronterizas y de las frecuentes guerras, cabalgadas y razias.

No obstante, en paralelo a los enfrentamientos, también fue relativamente habitual la firma de pactos entre cristianos y musulmanes. Pactos que, lejos de dar por finalizados los sucesos de violencia, eran en sí mismos testimonios de la situación eminentemente conflictiva y que, en algunos casos, podían incluso transformarse en causa de futuras provocaciones.

Precisamente, aquellos pactos y acuerdos fueron los protagonistas del primer momento de avance cristiano, cuando su progreso militar aún no se traducían en conquistas de hecho sobre *al-*



Encuentro Internacional de
Historiadores Jóvenes sobre
Sociedades Precapitalistas

La Plata, 29 y 30 de Agosto de 2011

Centro de Estudios de Historia Social Europea
Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación. UNLP

Andalus sino más bien en una serie de punciones aplicadas de forma sistemática sobre las *taifas*.

Los reyes cristianos eran concientes de su debilidad material a la hora de armar un ejército que pudiera asegurar el éxito en el combate frente a las fuerzas musulmanas, más numerosas y mejor pertrechadas, y de lo delicado de su propia situación, siempre frágil y en competencia por el trono. Por ello optaron por estimular algaradas, destrucciones de poblados e incursiones anuales que no implicaban la movilización de grandes contingentes ni recursos, complementando a su vez estas tácticas con una serie de políticas que trabajaban para destruir las bases materiales del adversario y erosionar sus sostenes ideológicos.

Esto último fue plasmado en lo que se conoce como el período de las *parias*. Un momento en el que se observa de manera más frecuente la firma de acuerdos y treguas entre unos y otros.

Por su parte, los reyes musulmanes, inmersos también ellos en mutuas competencias por sus reinos y siempre en una posición más defensiva que ofensiva, aceptaron establecer alianzas con los cristianos. Los acuerdos con individuos de distinta fe no eran una práctica desconocida, y tanto cristianos como musulmanes habían recurrido a este expediente años antes, especialmente cuando necesitaron engrosar las filas de sus ejércitos. Sin embargo, con el cambio en la relación de fuerzas en el XI, estos pactos significaron para muchas *taifas* la caída en una relación de subordinación que se materializaba de una manera nueva: a través del pago de tributos o *parias*.

Las *parias* pudieron adoptar diferentes formas según el caso. En ocasiones consistieron en la contratación de servicios militares para una operación determinada, mientras que en otras el servicio era permanente. Pero, como adelantamos, la forma más general que asumieron fue la de tributaciones, preferentemente en moneda.

Se conocen solo dos textos originales de acuerdos de *parias* que han sobrevivido hasta nuestros días: los firmados entre Sancho el de Peñalén, rey de Pamplona, y al- Muqtadir bi- illah, *malik* (soberano) de la taifa de Zaragoza, redactados en 1069 y 1073 respectivamente, en latín y con una última frase en árabe que establece la aceptación de los mismos por parte de al- Muqtadir bi- illah.

El primer pacto, de 1069, establecía que ninguno de los dos reyes se aliaría con enemigos del otro¹; ambos vigilarían sus territorios para que nadie pretenda hacerse de ellos, ya sean enemigos externos o miembros de la *taifa* de Zaragoza y del reino de Sancho²; se obligaban a resguardar la seguridad de los caminos³; y al- Muqtadir bi- illah se comprometía a pagar a Sancho mil monedas de oro todos los meses⁴. Se aclaraba, además, que esto último respondía a lo acordado en un pacto anterior, por lo que se supone que el documento que ha llegado hasta nosotros pudo ser

1 Tratado de paz y alianza entre el rey de Pamplona, Sancho el de Peñalén, y al- Muqtadir bi- illah, de Zaragoza (1069): “... *supradicto rege domno Sancio, saluet eum Deus, aut per alias terras, ut non se faciet alligare (ab) eis neque adunare ab eis super aliquo malo aut aliqua contraria in dicto neque in facto de supra (dic)to suo amico Almuktadir bille, exaltet eum Deus, neque se faciet adprehendere cum aliqua potes(t)ate tam de muzlemis quam christianis super suum contrarium nec in secreto nec in manifesto nec in dicto nec in facto. Iterum similiter adprehendit super se Almuktadir bille ad supradictum suum amicum regem domnum Sancium, saluet eos Deus, ut non se faciet adprehendere neque conligare cum aliqua potestate tam de christianis quam de muzlemiz super ullum suum impedimentum aut ulla sua contraria...*”, en A.H.N, Clero, San Juan de la Peña, carp. 700, nº 12.

2 Tratado de paz y alianza entre el rey de Pamplona, Sancho el de Peñalén, y al- Muqtadir bi- illah, de Zaragoza (1069): “*Et ut siant totas illorum extrematuras conseruatas et totas illorum terras custodiatas, uigilent pariter ut ullus malefactor ex hominibus eorum non siat ausus extendere manu sua in parte sociorum nec in secreto nec in manifesto,*”

3 Tratado de paz y alianza entre el rey de Pamplona, Sancho el de Peñalén, y al- Muqtadir bi- illah, de Zaragoza (1069): “*Iterum siant ipsas uias quas inter eos sunt securas et bene saluas non eueniet ullum impedimentum neque ullum nocimentum ad cunctos quos per eas ambulauerint, et si quis ullus malefactor in eas nocuerit, de una parte aut de alia, ut talem confusiones pateat super hoc, ut alius non audeat postea nocere in eas*”.

una reconfirmación de un acuerdo previo⁵. El segundo pacto, de 1073, se firmó luego de un período de desavenencias entre ambos reyes. Se reconfirmaron las ayudas mutuas, pero se insertaron un par de variables de peso. En primer lugar, se ajustó la cifra que debía entregar al- Muqtadir bi- illah y, en segundo lugar, Sancho se reservó el derecho de establecer la cantidad de barones que enviará al *malik* de Zaragoza, en caso de que éste requiriese su auxilio⁶.

Si bien no se conservan fuentes árabes de estos pactos, sí es posible rastrear en las crónicas árabes noticias de estos acuerdos, aunque descritos con el vocabulario particular de los cronistas musulmanes y nunca mencionados de forma explícita.

Por ejemplo, cuando se pasa revista de los supuestos “regalos” que los reyes musulmanes hacían a los cristianos, no es arriesgado especular que estos fueran en realidad los pagos exigidos por los acuerdos de *parias*, es decir entregas obligatorias que las fuentes enmascararan como presentes.

Por caso, la *Crónica anónima de los reyes de taifas*, del siglo XII, menciona que “(*al-Qadir*) era amigo de Alfonso (VI), le enviaba presentes y le expendía misivas” (Maíllo Salgado, 1991, p. 23), y también que “cuando Alfonso (VI) tomó las Marcas (*tahúr*) y obró como dueño y señor de ellas, cada uno de los reyes de taifas (*muluk at-tawa'if*) le hizo regalos magníficos...” (Maíllo Salgado, 1991, p. 61).

Las crónicas testimonian también lo que pudieron haber sido situaciones de capitulación frente a los poderes cristianos. También en este caso describen la nueva realidad política asimilando a su propio léxico los términos y condiciones impuestas por los recién llegados del norte.

Así sucede cuando se narra cómo los habitantes de Valencia se entregaron al Cid y “... le pidieron el *amān* para sus personas, sus bienes y sus familias (...) y se concluyó entre ambos la paz (*sulh*)” (Maíllo Salgado, 1991, p. 52).

Amān y *sulh* son los términos usados para describir los pactos que los musulmanes establecían con las poblaciones conquistadas a las que se les aseguraban ciertos derechos a cambio de determinadas obligaciones.

El *amān* era el perdón concedido por los musulmanes a enemigos vencidos en la guerra, y conllevaba la promesa de protección por un determinado período luego del cual si el individuo decidía permanecer en tierras del Islam pasaba a convertirse en población *dimmi* o protegida.

Por su parte, el *sulh* era una avenencia o arreglo amistoso para terminar con un conflicto. En ambos casos eran negociados por los dos bandos involucrados. Las autoridades musulmanas debían respetarlos una vez firmados ya que formaban parte de una legislación de base religiosa.

4 Tratado de paz y alianza entre el rey de Pamplona, Sancho el de Peñalén, y al- Muqtadir bi- illah, de Zaragoza (1069): “*Ideo adprehendit super se Almuktadir bille as suum amicum/regem/domnum Sancium, saluet eos Deus, det illi suum auere complitamentem, id est mille numos de auro bono per singulos menses sicut in ligamento transacto confirmatum est, et det illi exinde denantatos quinque milia numos de auro bono per quinque menses futuros...*”.

5 Tratado de paz y alianza entre el rey de Pamplona, Sancho el de Peñalén, y al- Muqtadir bi- illah, de Zaragoza (1069): “*Et cum tales ueridicos iuramentos fecerunt roborare omnia suprascribta quod non essent liberi de eos nisi cum cumplitudine omnia quod superius resonat, et ut stent firmiter super cuncta quod hic roboratum est secundum quem affirmaberunt in ligamento quod ante istum fuit inter eos exeratam*”.

6 Tratado de paz y alianza entre el rey de Pamplona, Sancho el de Peñalén, y al- Muqtadir bi- illah, de Zaragoza (1073): “*Conuenit Almuctadir uille per singulos annos dare regi domino Sancio duodecim milia mancosos auri optimi, ita ut si regi placuerit accipere aurum accipiat, si enim plus sibi placuerit accipere argentum pro unoquoque mancoso auri accipiat rex VII solidos argenti de moneta de Cesaraugusta (...) Iterum si Almuctadir uille necesse hauerit adiutorium in aliquas partes, et requisierit suum amicum regem dominum Sancium ut per suum corpus metipsum cum suos barones ei adiubet, accipiat ille rex tales ostaticos de eo quales elegerit et uadat in suo adiutorio.*”, en A.H.N., Clero, *San Juan de la Peña*, carp. 701, nº 11.

Más allá de la traducción y de los intentos de los cronistas por homologar pagos y pactos a su propio vocabulario en su intento por hacer coincidir la realidad con su propio universo simbólico de lo aceptable, debemos analizar los profundos cambios que la imposición de las *parias* introdujo en las relaciones entre cristianos y musulmanes.

Podemos acordar que las *parias* tenían un triple significado. En primer lugar, para las *taifas* y sus habitantes constituyeron una carga que, con el correr del tiempo, se hizo cada vez más gravosa. En segundo lugar, para los cristianos fueron una entrada de cuantiosas sumas que podían usarse para sustentar el poder de sus monarquías y alimentar la red de relaciones con el resto de autoridades feudales por medio de entregas y repartos. Pero, además, también fueron parte de una estrategia cuyo objetivo último era hacerse con la dominación plena del territorio.

Quizá, pocos documentos describan esta situación de forma tan objetiva como *Las memorias de Abd Allah*, del siglo XI, donde el ex rey de Granada advierte que: “su línea de conducta (la de Alfonso VI) no era, pues, sitiar ningún castillo ni perder tropas en ir contra una ciudad (...) sino sacarle tributos año tras año y tratarla duramente por todos los procedimientos violentos, hasta que, una vez reducida a la impotencia, cayese en sus manos, como había ocurrido con Toledo” (Lévi- Provençal y García Gómez, 2005, p. 230).

El carácter provisional de las *parias*, siempre condicionadas por los juegos de alianzas y las condiciones políticas de uno y otro firmante, no les impidió ser al mismo tiempo un dispositivo desestabilizante de las *taifas* en el largo plazo.

Precisamente, su misma esencia transitoria implicaba un peligro constante en caso de que el acuerdo concluyese de un momento a otro, dejando a los reyes musulmanes desprotegidos. Los dos documentos firmados entre Sancho y al- Muqtadir bi- illah son muestra de ello. Mientras en el primero se buscaba la neutralidad de Sancho, en el segundo el líder musulmán busca su alianza, para lo cual debe acceder a revalidar nuevamente el pacto y regularizar los pagos de las *parias*⁷. Estamos lejos de los acuerdos de *amān* y *sulh* que dependían de la *šarī'a* o ley religiosa, y que respondían a una serie de normas fijas que dejaban escaso margen de movimiento.

Esta diferencia entre las concepciones sostenidas por cristianos y musulmanes se hace patente cuando sumamos los testimonios de los cronistas cristianos que asimilaban la situación de las *parias* al vasallaje. En su lectura la recurrencia en el pago, y la sumisión que esto implicaba, tendía a equiparar la situación de los príncipes musulmanes con la de tributarios feudales según se desprende, por ejemplo, del escrito del XII conocido como *Historia Roderici Campidocti* que los describe como *tributarius* (Lacarra, 1962/63, p. 122).

Las *parias*, entonces, estarían sirviendo como mecanismos a través de los cuales los cristianos en avance se introducían desde el exterior en la realidad de las *taifas* imponiendo nuevas formas de vinculación que respondían a patrones propios de las sociedades feudales.

Todo esto derivó en una situación conflictiva al interior de las *taifas*. Las pautas políticas que informaban a los reinos musulmanes, profundamente imbricadas en lo religioso y que construían a un Estado tributario como cabeza política principal, hacían imposible la inclusión plena de acuerdos como las *parias* que, por su misma naturaleza cambiante y provisoria, era imposibles de articular con sus esquemas tradicionales.

En esta situación, los reyes musulmanes no solo sufrieron la merma de riquezas, sino también la publicidad negativa que generaban sus relaciones con los cristianos tanto de cara a sus

7 Tratado de paz y alianza entre el rey de Pamplona, Sancho el de Peñalén, y Almuqtadir uille, de Zaragoza (25 de mayo de 1073): “Conuenit Almuqtadir uille per singulos annos dare regi domino Sancio duodecim milia mancosos auri obtimi, ita ut si regi placuerit accipere aurum accipiat, si enim plus sibi placuerit accipere argentum pro unoquoque mancoso auri accipit rex VII solidos argenti de moneta de Cesaraugusta.”, en A.H.N. Clero, *San Juan de la Peña*, carp. 701, n° 11.

súbditos como frente a los reinos almorávides y almohades (Marín, 2005).

Para el caso de Toledo, Ibn Idari y la *Crónica anónima de los reyes de Taifas* coinciden en narrar la relación cercana entre al- Qadir, el último rey de la *taifa* toledana, y Alfonso VI. Se describe que su gobierno no fue virtuoso y generó descontento entre la población a raíz de los aumentos en los impuestos que introdujo.

El primer autor menciona en *La Caída del Califato de Córdoba y los reyes de taifas (al-Bayān al Mugrib)* que “*Se perturbó la situación de la gente en Toledo entretanto y subieron los precios*” (Maíllo Salgado, 1993, p. 233). Mientras que la *Crónica Anónima* coincide en que “... *Cuando al- Qadir tomó posesión de Valencia introdujo en ella innovaciones reprochables (ahdātan), alteró sentencias y realizó muchas acciones vituperables.*” (Maíllo Salgado, 1991, p. 50).

La rebelión de los toledanos contra su rey puede leerse como la negativa a aceptar una carga impositiva vista como extra- canónica e ilegítima, impuesta para cumplir con los pagos a los cristianos. Es importante recordar que la tributación de origen musulmán que recibía el Estado no constituía un excedente que podía ser utilizado con la misma libertad que los reyes cristianos gozaban para decidir como gastar o repartir sus rentas feudales, botín o *parias*. Aquello que los musulmanes pagaban al Estado, *zakāt* y *uṣr*, constituían el *mal al sadaqa*, una riqueza de la que el Estado era administrador pero no propietario, por lo que los aumentos en estas exacciones, y la transferencia de esta riqueza de la *umma* a manos cristianas, bastaban para desacreditar a los reyes.

Una vez más, las características de las *parias* que ya hemos mencionado (el tipo de obligación que representaban y su naturaleza cambiante) eran imposibles de traducir al tipo de impuesto que la población de las *taifas* pagaba a su Estado y que, en líneas generales, se caracterizaba por depender de la ley religiosa y por contar con legitimación coránica.

La incapacidad que mostraron las *taifas* para concertar de manera armónica sus propias características organizativas con las demandas que les imponía la formación social feudal en avance prueban el dinamismo que ganó por esos siglos la sociedad feudal, y su mejor adaptación a los contextos de guerra y frontera.

Los cristianos lograron imponer un tipo de guerra particular, y a las *parias* les correspondió un rol importante en ello. Lograron hacerse del territorio no porque tuvieran ejércitos más numerosos o mejor preparados, sino porque la relación de fuerzas y los conflictos constantes en *al-Andalus* les permitieron imponer un determinado tipo de enfrentamientos acorde a sus posibilidades militares y a su nivel de desarrollo material. Lejos de lanzarse a campañas de largo alcance, prefirieron llevar adelante una estrategia que implicaba ataques y enfrentamientos fugaces, combinados con la destrucción de las bases materiales e ideológicas de las *taifas* a través de las *parias*.

Eran enemigos y aliados al mismo tiempo lo que, a su vez, hacía difícil llevar adelante una acción conjunta de los reyes musulmanes en su contra.

Conclusiones

Para concluir, consideramos que un estudio de mayor profundidad sobre los encuentros en zonas fronterizas entre ambas civilizaciones será de utilidad para reevaluar algunas de las interpretaciones y propuestas más extendidas en la historiografía dedicada a esta problemática.

En primer lugar, ayudará a rebatir las explicaciones clásicas sobre la caída de las *taifas*, que buscaban las causas de ello en rasgos que se pretendían eran exclusivamente peninsulares (ya sea el supuesto poderío de los ejércitos cristianos que luchaban por la fe, o la incapacidad técnica de los reinos musulmanes en el área militar) aislando la historia de la península, y especialmente el actuar

de los reinos cristianos del norte, de la marcha general de las sociedades europeas.

Por nuestra parte, sostenemos que las sucesivas conquistas de las *taifas* andalusíes se corresponden con un período de progreso general de la Cristiandad europea que se hace visible asimismo en otras geografías (Reilly, 1992).

Y, en segundo y último término, nos facultará para investigar la estrategia puesta en marcha por una sociedad que responde a patrones feudales de organización para inmiscuirse en la realidad de estas entidades desde el exterior, y previamente a su caída. En este sentido, las *parias* son un ejemplo de hasta qué punto la dinámica feudal se mostró lo suficientemente flexible para adoptar distintas estrategias de avance sobre *al- Andalus* de acuerdo al contexto, y transformar en su provecho el carácter de su relación con las *taifas*.

Bibliografía

Astarita, C. (1994) La discutida universalidad del sistema tributario. *Studia Historica. Historia Medieval*, Vol. 12, 191- 201.

Buresi, P. (2004) *La Frontière entre chrétienté et Islam dans la péninsule Ibérique. Du Tage à la Sierra Morena (fin XIe- milieu XIIIe siècle)*, París: Ed. Publibook.

Buressi, P. y Josserand, M. (2001) *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI- XIV)*, Madrid: Casa de Velázquez.

Haldon, J. (1998) El modo de producción tributario: concepto, alcance y explicación. *Hispania*, Vol. 58(3), 795- 822.

Lacarra, J.M. (1962/63) Dos tratados de paz y alianza entre Sancho el de Peñalén y Moctádir de Zaragoza (1069 y 1073). En AA.VV., *Homenaje a Johannes Vincke* (Vol. I, pp. 122- 134), Madrid: CSIC.

Marín, M. (2005) El califa almohade: una presencia activa y benéfica. En P. Cressier, M. Fierro, y L. Molina (Eds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas* (Vol. II, pp. 451- 476). Madrid: CSIC.

Pastor, R. (1975) *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico- sociales*, Barcelona: Península.

Reilly, B. (1989) *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065- 1109)*, Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos.

Reilly, B. (1992) *Cristianos y musulmanes 1031- 1157*, Barcelona: Crítica.

Sénac, P. (1992) *Frontières et espaces pyrénéés au Moyen Âge*, Perpignan: Université de Perpignan.

Wassertein, D. (1985) *The Rise and Fall of Party Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002- 1086*, Princeton: Princeton University Press.

Documentos

Archivo Histórico Nacional, Clero, San Juan de la Peña, carp. 700, nº 12 y 701, nº 11.

Lévi- Provençal, E. y García Gómez, E. (1980) *El siglo XI en primera persona. Las "Memorias" de `Abd Allāh, último rey zīrī de Granada destronado por los almorávides (1090)*, Madrid: Alianza.

Maíllo Salgado F. (1991) *Crónica Anónima de los reyes de Taifas*, Madrid: Akal.

----- (1993) *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas (al- Bayān al- Mugrib)*, Salamanca: Universidad de Salamanca.

Comentarios

Carlos Astarita: Paz [Estévez] está trabajando, como ella dijo, sobre el problema de los mozárabes, que es una cuestión que acá no se ve en los cursos regulares. Los mozárabes son los cristianos que habían quedado en el área dominada por Al-Ándalus y que se arabizan culturalmente, pero continúan en la religión cristiana y en el rito visigodo, es decir, el rito no aprobado por Roma. Ellos mantienen esa identidad y cuando emigran al norte siguen con ese rito. No voy a hablar de esto, simplemente voy a decir que hoy se ha cambiado la visión que existía en otra época, por ejemplo en los estudios de Reyna Pastor (1975), de que ese era un sector débil y de campesinos pobres, ya que en verdad constituye un sector de elite, influyente en la sociedad musulmana. Menciono esto porque de nuevo vamos a lo mismo que ayer: las sociedades tributarias son muy complejas con muchas estratificaciones internas, aun cuando éstas no sean de clase. Es un problema que voy a retomar cuando hable en términos más generales y conclusivos, a pesar de que siempre estamos concluyendo y siempre estamos re-abriendo problemas.

Considero interesante volver al estudio de las parias, un análisis que cuenta con algún estudio desafortunado como el de Grassotti (1964). Volver a este tema me parece extraordinariamente importante. También es un tema que se relaciona con lo que vimos ayer, cuando escuchamos una ponencia sobre el problema de las alianzas en el Imperio egipcio faraónico con las elites de las provincias. Acá estamos en otro registro, pero hay que pensarlo un poco en ese sentido. Es llamativo el planteo de que las parias son una plataforma para avanzar, una etapa transitoria, porque la lógica feudal implica obtener tierras, en tanto medio de producción fundamental del sistema. Entonces, me parece muy acertada la idea de que es una forma de debilitamiento del enemigo. Ahora, creo que también debemos pensar esta articulación no sólo como un puente para otra formación social, sino en su entidad propia. Podemos concebir el fenómeno como una articulación entre dos modos de producción, a través de las transferencias de tributo, en las cuales uno de ellos establece una dominación externa. En este sentido, hay algún trabajo sobre los modos de producción nómades tributarios donde se plantea la externalización de la relación de explotación en las evoluciones que tienen estos modos de producción sobre poblaciones periféricas sedentarias. Pienso que puede ser una pauta para pensar este problema de la transferencia del botín. La segunda cuestión que me resulta significativa, es pensar el problema de Al-Ándalus en relación a las transformaciones mediterráneas. Las parias se establecen cuando está en retroceso la formación económica y social árabe islámica, pero esto es necesario plantearlo en referencia a los antecedentes, por un lado, y a una perspectiva más amplia por otro. Sobre esto hay una idea que he leído ya hace tiempo, que plantea que la dirección de Almanzor, es decir, el último momento de esplendor del poder califal centralizado, cuando se hacen expediciones devastadoras hacia el norte, de las cuales va a resultar lo que antes hemos comentado, el Fuero de León de Alfonso V como forma de reorganización del reino luego de esa campaña, esas acciones de Almanzor, repito, están vinculadas con la implantación de los fatimitas en el norte de África, que cortan la circulación mercantil mediterránea y hacen que las campañas de al-Andalus se orienten hacia el norte hasta 1002, hasta la muerte de Almanzor, que fue sucedido por su hijo Abd al-Malik. A partir de ese momento, surgen los reinos de taifas, su debilitamiento y la posibilidad de las parias. Entonces esto es crucial, porque haríamos jugar la problemática de las parias con la tesis de Samir Amir, en definitiva, la interdependencia que tiene Al-Ándalus con otras partes del mundo árabe, y las diferentes formas de vínculo con los circuitos externos de circulación comercial de la riqueza,

además, cómo los cambios de los mismos revierten en los ejes de la expansión y repercuten también en los lugares de donde van a extraer riquezas y bienes.

Paz Estevez: Con esta última parte acuerdo, creo que sí se puede pensar Al-Ándalus en el circuito oriental, antes que en el circuito peninsular y ver cómo sufre las consecuencias de aquello que sucede en el ámbito oriental, lo que hace que se posicione a Al-Ándalus dentro de las sociedades tributarias.

Carlos Astarita: Específicamente para las parias, porque éstas son transferencias de riquezas que concuerdan con ciclos altos y bajos de esa transferencia en distintas formas hasta el siglo XIV. Por ejemplo, la batalla del Salado de 1340, permite que se transfiera tanto oro a la parte cristiana que hace bajar el precio del oro europeo, es enorme la transferencia de riqueza que va de la formación árabe hacia el Norte.

Paz Estevez: Más allá de que las taifas tienen una duración extensa, de que Al-Ándalus se achica y de que cada vez son más jirones de reinos, yo no sé si estamos ante un modo de articulación entre los dos sistemas, porque creo que para la fecha es imposible articular las parias. Su advenimiento, sus propias leyes, controles organizativos, ordenanzas internas, lo que espera la población de su líder político que es el califa... No sé hasta qué punto se puede ver como un eje articulador entre los dos. Creo que es un dispositivo que va constantemente ligándolas, no sé si las dos se ponen en relación y funcionan...

Carlos Astarita: No, en efecto, lo que vos decís es cierto. Acá lo que se aplica para ver la cuestión desde la perspectiva de los cristianos es una noción que Sartre aplicó para la conquista americana: la destrucción del beneficio por la lógica del beneficio. Esto se debe a que las parias efectivamente generaron un cierto debilitamiento, la introducción de almohades y almorávides como reacción y, en definitiva, un retroceso de las fuerzas cristianas. Pero, justamente, debemos pensar que ese sistema de tributación llevó a la transferencia de riquezas hacia Europa (en definitiva el tributo que los reyes castellanos pagan a Cluny deriva en gran parte de esto), es algo que está funcionando en el periodo, por lo cual hay un cierto nivel de articulación entre estas sociedades y el mediador es el tributo, lo que a la larga agota al sistema y lleva a los árabes a buscar apoyo externo, y esto va a producir retroceso cristiano.

Paz Estevez: Yo creo que es importante señalar además del agotamiento material que es real, debido al flujo de riquezas a los reinos cristianos, que la riqueza que se está transfiriendo es de la comunidad. No es de los bienes de los políticos o de particulares, sino de la comunidad. Uno de los problemas que van a tener los reyes de las taifas es que, justamente, meten la mano en una riqueza que es de la comunidad, la cual tienen que manejar de acuerdo a ciertas leyes religiosas...

Carlos Astarita: Claro, eso es lo que quería decir, que también me parece muy interesante. Porque vos dijiste que carcome la autoridad del gobernante, de quien dirige la umma. El imán tiene

una dimensión más total que la de un rey cristiano, él es el dirigente político, religioso, espiritual de toda la vida de la comunidad, entonces lo que se debilita es esa dirección...

Paz Estevez: Perdón, una interrupción. En el caso de las taifas, los reinos musulmanes posteriores al Califato de Córdoba, aumento de impuesto hubo siempre, se supone también en el Califato de Córdoba e, incluso, en lugares donde no eran tan altos, pero el califa tiene una legitimidad que viene de una supuesta relación familiar con Mahoma. Esto no sucede con otros reyes de taifas, entonces la merma de la autoridad era peor todavía, porque además eran reyes que no eran legítimos en ese aspecto. No podían demostrar ningún tipo de relación con la familia de Mahoma.

Carlos Astarita: Igual el tema de quiénes son descendientes de la familia de Mahoma es un problema muy grande...

Paz Estevez: Es lo que la comunidad acepta...

Carlos Astarita: Es cierto, la rama que retoma primero el califato es omeya, conectada con los bereberes, etc.

Si quiere intervenir alguien con alguna pregunta o dudas con respecto a esto. ¿No? Entonces pasamos a la tercera ponencia.

Clérigos y laicos: conceptos teóricos y problemas empíricos en los episcopados de la Extremadura histórica

Carla Cimino

(UNLP - CONICET)

carlacimino@hotmail.com

Hace más de veinte años Jacques Le Goff reconocía las dificultades presentes en la historiografía para dar cuenta del lugar de la Iglesia en la sociedad medieval. Los estudios existentes -admitía- contemplaban los más diversos fenómenos, desde el análisis de los señoríos eclesiásticos hasta el estudio de la religiosidad o las herejías medievales. Sin embargo, estas contribuciones no lograban explicar sino aspectos parciales del problema global del rol de la institución eclesiástica en la estructura y evolución de las sociedades medievales (Le Goff, 1986: 13). Las propuestas oscilaron entre aquellas que maximizaban el lugar de la iglesia en la sociedad medieval (como la de Alain Guerreau, que Le Goff saludaba (Guerreau, 1986: 229 y ss.)) y las que lo eludían por completo (cf. Gerbet, 1997). El hecho de enfrentar una clase dominante dividida en sectores laicos y eclesiásticos parecía especialmente difícil de solucionar. También lo habían observado ciertos historiadores marxistas, que habían encontrado dificultades para conceptualizar a la nobleza medieval acudiendo sólo al concepto de clase (Kuchenbuch & Michael, 1986).

El escaso desarrollo conceptual sobre este tema motiva la presente colaboración que intenta tanto subrayar la importancia del mismo, como plantear una propuesta para su estudio. Buscaremos avanzar en la definición conceptual del clero medieval en torno a las nociones de clase y estamento, precisando esta última categoría a la luz de algunos conceptos de Pierre Bourdieu.

Clase, estamento y *habitus*

Frente a la erudición tradicional de los teólogos cristianos, debemos a la obra precursora de Georges Duby (1955. 1999 [1962]) la definitiva afirmación del carácter feudal de la Iglesia medieval. Su trabajo sobre la documentación monástica dejó sentado que dicha institución controlaba en la Edad Media enormes extensiones de tierra y rentas exorbitantes provenientes de la explotación de miles de campesinos dependientes. Sin embargo, hace ya varios años que la historiografía marxista ha apuntado que las relaciones de propiedad son un criterio necesario, pero no suficiente, para dar cuenta de la estructura de la sociedad medieval. L. Kuchenbuch y B. Michael, por ejemplo, sin negar la importancia de la noción de clase social, propusieron que el concepto weberiano de estamento permitiría dar cuenta de las diferencias jurídico-políticas que también vertebran dicha sociedad, por lo cual la noción más pertinente para caracterizarla sería la de “clase estamental” (Kuchenbuch & Michael, 1986: 39 y ss.). Según los autores, la división vertical entre un estamento laico y otro eclesiástico de la clase noble se reproducía debido a sus necesidades de legitimación sobrenatural (religiosa) y terrenal (política). Sin embargo, constatar el hecho de la integración de los dos estamentos de la clase feudal no agota el tema de la relación entre ambas fracciones de la nobleza.

Recientemente Joseph Morsel ha presentado una nueva propuesta que otorga relevancia al problema de la articulación entre laicos y eclesiásticos. Según el autor, la misma "...debe reproducir las relaciones de dominio en el seno de la aristocracia y, al mismo tiempo, garantizar el control global del grupo en la sociedad." (Morsel, 2008: 155). Y aunque dedique demasiado tiempo a dilucidar cuál de las fracciones de la nobleza predomina sobre la otra (dilema falso, desde nuestro punto de vista, que además lo conduce a una conclusión no menos engañosa⁸), existe en este autor una propuesta concreta para explicar el fenómeno, ya que, desde su punto de vista, es necesario explicar por qué las familias laicas "sacrifican" a sus miembros a una institución que compite con ellas por el dominio sobre hombres y tierras (cf. Goody, 1986: 166 y ss.). El autor propone que el acceso a la dignidad episcopal supone, para los laicos, un medio de ascenso social y una posición ventajosa respecto a otros aristócratas del ámbito local. Ahora bien, esto no basta, como él mismo lo expresa, para explicar por qué los agentes que ingresan a la institución eclesiástica "...actúan como tales y no en tanto que representantes de su ámbito de procedencia." (Morsel, 2008: 163). En efecto, señala que, lejos de perseverar en la lógica parental, los nobles que ingresan a monasterios o catedrales tienden a reproducir la dinámica institucional de estos espacios. Morsel propone que cierto "efecto de campo"⁹ permitiría explicar la reproducción de la lógica de la institución eclesiástica por sobre las lealtades de la parentela.

Se encuentran en Morsel algunas ideas derivadas del trabajo de Bourdieu. Si bien las nociones de "campo" y "*habitus*" no están explicitadas, sí aparece la idea de "efecto de campo" o "*illusio*" como aquello que mantiene a los agentes comprometidos en la reproducción institucional -y no en la del campo. Esta escisión conceptual es ajena al pensamiento de Bourdieu (para quien la idea de *illusio* es inseparable de la definición del tipo de capital que se disputa en cada campo¹⁰) y pernicioso al argumento del autor, pues aunque Morsel intenta proponer una explicación que involucre la dimensión subjetiva, priman en su análisis los imperativos institucionales. Siguiendo su argumento, parece que la Iglesia ha cobrado vida propia, más allá de los actores que la constituyen, y que absorbe miembros de la nobleza "sacrificados" a una lógica institucional en todo punto ajena

8 El autor arrastra algunas ideas de Guerreau, actualmente dominantes, acerca de la omnipotencia de la Iglesia como institución total del feudalismo (cf. Baschet, 2009). Estos autores priorizan las disputas a nivel del discurso y las representaciones mentales desplazando los conflictos de clases. Este tipo de planteos conducen al autor a afirmar que los enfrentamientos entre ambas fracciones de la nobleza no representan sino una "ilusión" (Morsel, 2008: 198), dado que ambos sectores se necesitan mutuamente, pues la aristocracia laica requiere de este gran discurso legitimador y la iglesia depende de la absorción regular de hombres y tierras para reproducirse. Cabe objetar, por un lado, que el carácter clasista de la sociedad feudal no se niega al verificarse conflictos entre ambas fracciones de la clase dominante. Por el contrario, es más interesante cuestionar qué medios posibilitaban la extracción del excedente en el marco de esa conflictividad. Por otro lado, las disputas son lo suficientemente violentas y recurrentes como para ser consideradas meramente "ilusiones". Más allá de su escisión vertical, la clase noble, en tanto su poder se sustenta en el señorío, inevitablemente entra en luchas para extender sus límites. La competencia por el poder sobre hombres y tierras recrudece especialmente en tiempos de crisis (Véase: Moreta Velayos, 1978).

9 Explica: "...desde el momento en que existe un reto importante con una dura competencia (en este caso la silla episcopal para un conjunto de canónigos), el esfuerzo desplegado es tal que el recién llegado se empeña en mantener e incluso reforzar su propio poder y, en consecuencia, la distancia hacia su medio de origen institucional (el cabildo) y social (la aristocracia laica)." (Morsel, 2008: 162-163).

10 En este caso concreto el capital que estaría en juego sería tanto de índole religiosa como política pues, si bien es cierto que los distintos agentes disputan por la capacidad de ejercer el monopolio sobre los bienes de salvación, no lo es menos que, en la Edad Media, esto significa muy concretamente la posibilidad de imponer rentas y tributos a los campesinos. Sobre las luchas en torno al capital religioso, véase: Bourdieu, 2006b.

a ellos (a causa de las necesidades de legitimación mencionadas).

Lo importante no es tanto negar la dimensión institucional, como esclarecer qué lógicas y en qué manera informan la práctica de los sujetos en cuanto a la reproducción económica y estamental de los sectores eclesiásticos. Los hombres que integraron durante cientos de años las distintas instituciones eclesiásticas no pueden ser concebidos ni como autómatas al servicio de lógicas institucionales ni como sujetos a los imperativos de las leyes del parentesco. Tampoco basta con especificar las coyunturas políticas que motivaron a los agentes individuales a disputar la silla episcopal o el acceso al cabildo catedralicio, como si el problema se dilucidase en la suma del análisis de múltiples casos concretos. Los intentos serán infructuosos en tanto no se comprenda que los agentes concretos contribuyeron a delinear a través de sus prácticas los *habitus* correspondientes a la reproducción de las instituciones de dominación, en este caso la Iglesia. Si bien la institución generaba modelos de conducta diferenciados para sus miembros, su aceptación y aun su profundización debe ser objeto de reflexión histórica. Es aquí donde la noción de *habitus* puede ser una herramienta conceptual interesante para explicar los cambios en las representaciones mentales y en el accionar de los agentes, pues permite reponer prácticas estructuradas estructurantes. La noción de estamento recibe así un aporte sustancial pues ya no remite sólo a un privilegio jurídico o a nociones cercanas al prestigio, sino que incorpora la referencia a prácticas diferenciadoras.

Prácticas diferenciadoras y reproducción

La separación entre clérigos y laicos fue definiéndose de forma progresiva durante la Edad Media. Tal como ha apuntado J.-C. Schmitt, los esquemas clasificatorios que distinguían a ambos estamentos poseyeron diverso grado de flexibilidad y evolucionaron en el tiempo (Schmitt, 2003). No es suficiente, sin embargo, con remitir a la evolución del pensamiento doctrinal cristiano para explicar la transformación de los modelos mentales. Los mismos se integran al universo de lo posible a partir de las modificaciones de las prácticas. Los estatutos y otros documentos de las catedrales castellano leonesas pueden permitir vislumbrar la definición de la lógica institucional, concretada a través de la sanción de las conductas “desviadas” de los clérigos. Esta sanción no proviene de una estructura omnipotente antepuesta a los agentes, sino que es resultado de la acumulación de prácticas diferenciadoras instrumentadas por los propios agentes. El ingreso a un grupo privilegiado que garantiza la distinción social respecto de la masa de los laicos (ya fuesen éstos privilegiados o no), condicionado por comportamientos y esquemas mentales determinados, refuerza la creciente definición de los mismos y su proyección sobre otros sectores sociales. El caso de la Extremadura histórica ofrece la posibilidad de ilustrar el proceso en un contexto feudal pero inusualmente laxo, donde la violencia simbólica aún posee una relevancia considerable en la cristalización de las relaciones de clase. La documentación catedralicia permite contemplar dos aspectos complementarios: por un lado, la sanción de las prácticas que reproducen en el aspecto simbólico a un sector privilegiado por su función religiosa; por otro lado, el arraigo de dichas diferencias estamentales en las representaciones mentales de los grupos subordinados y su contribución a la naturalización de la explotación. Analizaremos ambos aspectos a través de la documentación medieval de la catedral de Ávila.

Como responsables de la salvación del grupo no basta con que los clérigos sean depositarios de una “gracia institucional” (Weber, 1996: 441), sino que se requiere que conserven cierto carisma

mágico que los autorice a dispensar la gracia y la salvación a la comunidad laica¹¹. El desconocimiento de la calificación del sacerdote, por ejemplo a causa de su caída en el pecado, abre la posibilidad de la competencia por el monopolio religioso a otros agentes externos a la institución dominante (nuevos profetas/heresiarcas o sectas (Bourdieu, 2006b: 63 y ss.)). Por lo tanto, si bien el mensaje clerical contribuye a la “...manipulación simbólica de las aspiraciones que tiende a asegurar el ajuste de las esperanzas vitales a las posibilidades objetivas...” (*Ibid*: 50), no es menos cierto que la visión de los laicos puede ser más o menos favorable si la práctica de los clérigos se ajusta a las expectativas previas de aquellos. Este rasgo parece emerger de los documentos, en los que los obispos demuestran preocupación por la visión del laicado¹².

En correspondencia con dicha preocupación es que intentan reforzar las sanciones a los comportamientos desviados de los clérigos. Especialmente se preocupan por el respeto al voto de celibato¹³, sancionado una y mil veces, de manera infructuosa hasta la reforma tridentina (Sánchez Herrero, 2008). El celibato clerical es central a la preservación de la institución eclesiástica tanto en su aspecto material como simbólico. Por un lado, la incapacidad de los clérigos de legar patrimonio a herederos legítimos constituye uno de los pilares fundamentales para la brillante acumulación de la Iglesia durante todo el período, especialmente tras la reforma gregoriana (Goody, 1986). Por otro lado, la renuncia a la sexualidad se interpretaba desde la antigüedad tardía como signo de sabiduría asociada a los filósofos y adquirió, en los primeros años de la cristiandad, la función de distinguir a los cristianos tanto de los paganos como de los judíos (Brown, 2005: 254-258). La preocupación por este y otros excesos conduce a la insistencia en la necesidad de constituir residencia común, al menos durante la mitad del año¹⁴, aunque sin dudas también intenta aproximar a los canónigos de la catedral al estilo de vida monacal, menos apegado a los asuntos mundanos, y donde la vigilancia colectiva puede ejercerse con mayor facilidad.

La piedad y solemnidad que se esperaban en las actividades cotidianas del clérigo debían observarse en mayor medida en todas las celebraciones religiosas, esto era objeto de atención constante de obispos y deanes. Durante todo el período se insiste en el castigo de inasistencias¹⁵, en la conducta a observar en misa o procesiones¹⁶ y en la apariencia que debían tener los miembros del cabildo en estos casos. Además del lujo obligatorio en los actos solemnes, ciertas marcas corporales

11 Weber ha señalado que, aunque la religiosidad posea un desarrollo doctrinal e institucional considerable, “A medida que la vasta masa se va convirtiendo en objeto de la influencia y sirve de sostén al poder de los sacerdotes, en esa misma medida el trabajo sistematizador de éstos debe adoptar las formas más tradicionales, es decir, las mágicas, de las representaciones y prácticas religiosas.” (Weber, 1996: 375). De lo que se sigue que el desarrollo de un culto institucionalizado y sistemático no niega la vigencia de las prácticas mágicas ni exime al “funcionario” de la posesión de la calificación carismática.

12 Es una constante en la Edad Media evidente, por ejemplo, a través del testamento del obispo zamorano Suero, donde se menciona que ante el mal comportamiento de los clérigos *...layci scandalizati ex hoc contra socios graviter murmurabant...* (Linehan & Lera Maíllo, 2003: 120-123). De igual manera, sostiene en Ávila el obispo don Diego (en el siglo XIV): *Como non solamente del mal, mas de la semejança del mal se deven todos los omnes guardar, mayormente los clérigos en quien deve aver grand onestidat en su traer e en su vestir, ca son puestos así como señuelo donde todos los otros deven tomar enxemplo...* (Luis López, 2004: 49)

13 Advierte en 1250 el cardenal Gil Torres: *In corrigendis excessibus clericorum presertim eorum qui publice detinent concubinas, quorum exemplum extenditur in contagium laycorum, vilescit clerus, divina officia contempnuntur, clericalis ordo confunditur et turpiter infamatur...* (Luis López, 2004: 38).

14 *Decernimus quod (...) ad minus residenciam faciant in ipsa ecclesia per VI menses, nisi vel in scolis vel in peregrinatione...* (Luis López, 2004: 35)

eran necesarias¹⁷. Los clérigos no pueden llevar la barba crecida y deben cuidar el aspecto de la tonsura. La violencia física y verbal tampoco es admisible para ellos: dentro del espacio sagrado de la Iglesia les está prohibido portar armas¹⁸ y tampoco pueden proferir insultos a otros miembros del cabildo¹⁹.

Todas estas disposiciones nos indican dos series de cuestiones: por un lado, que el comportamiento de los clérigos no difería en esencia del de los laicos de los concejos; las mismas censuras que, desde el ideal de la iglesia, cabía adjudicar a los laicos podían aplicarse a los miembros del cabildo catedralicio. Asimismo, vemos que todos los rasgos que se pretende imponer (celibato -abstinencia sexual pero también negación de la reproducción biológica-, solemnidad, piedad, prohibición de la violencia) son profundamente diferentes de los que comparte el común.

La dificultad de modificar comportamientos tan generalizados debió inclinar a las autoridades eclesiásticas a los medios más diversos para sancionar positiva o negativamente las conductas de los clérigos. Sabemos, por ejemplo, que el obispo abulense disponía de recursos para gratificar a los más meritorios²⁰ y que los canónigos recibían beneficios monetarios en cada acto de culto al que asistían (Luis López, 2004b): misas diarias, funerales, aniversarios, fiestas y procesiones eran ocasiones en las que se distribuían entre los asistentes (que debían llegar a horario y permanecer durante toda la celebración) recursos de las rentas catedralicias que pretendían incentivar la piedad de los miembros del cabildo. Por otro lado, existían extensos documentos

15 (Luis López, 2004: 32-33) En 1256 se añade: *Todo aquel que se escusare por cavalgar o por sangría o por enfermedad e fuere provado que non cavalgó o que non es sangrado o enfermo, torne lo que levare doblado, e non lieve ración nin festa nin aniversario por I mes...* (Ibid.: 46). En Zamora, (Sánchez Rodríguez, 1987: 56-57)

16 *El conpanero o clérigo de choro que soviere o entrare en el choro sin capa de choro o sin sobrepelliz mientras dixieren las horas (...), peche I ochava de morabutino. El que fuere fecho persona de nuevo faga buena capa de seda, después que oviere recibidos los frutos del anno primero, e dent adelante, si non la oviere, nol dent sinon la peor capa e cada festa procesional peche I morabutino.* (Luis López, 2004: 44). Más adelante, en 1396, el obispo don Alfonso añade precisiones sobre las posiciones a observar en el coro y la forma de realizar las oraciones para que: *sic obsequium Deo plenius exsolvatur et ex inde devocio populi augeatur...* (Ibid.: 62).

17 *Qui statutis octo sollempnitatibus videlicet (...) coronam et barbam non raserit perdat portionem panis et vini et sit extra chorum donec radat quod radere omisit* (Sánchez Rodríguez, 1987: 57). Para Ávila, ver: Luis López, 2004: 29-30.

18 *...ordenamos que los beneficiados en la nuestra eglesia (...) que non trayan las vestiduras someras, cortas nin [roto] nin con armas en el coro nin en el cabildo, mas que trayan las dichas [roto] luengas comunalmente et onestas, en manera que desçiendan de la rodilla...* (Luis López, 2004: 49)

19 *Si canonicus canonicum de mediocribus contumeliis dehonestaverit, amittat totam portionem novem diebus. Si portionarius canonicum, decem et viii diebus. Si canonicus non canonicum, quinque diebus. Si canonicus vel portionarius aliquem de personis ecclesie supradicto modo dehonestaverit, decem et octo diebus portione privetur.* Este documento nos permite ver que, al tiempo que se castigaba la violencia verbal se imponía un orden que agravaba las penas según la jerarquía del ofendido. Luego: *Si vero contra laycis dehonestaciones dicte fuerint, duplicetur pena, servata contumeliarum distincione...* Con lo cual se evidencia nuevamente la preocupación por el orden y la jerarquía, pero también por la relación con el laicado (Sánchez Rodríguez, 1987: 57-58). En la documentación abulense: *Item el conpanero que dixiere o fiziere a su conpanero honta o palabra de honta que non deve dezir nin fazer, feche I morabutino por cada vegada al cabildo, e non lieve ración nin festa nin aniversario por I mes.* (Luis López, 2004: 44)

20 *...quicquid residuum fuerit in prestimoniis reservetur episcopo ad gratificandum personis ydoneis et benemeritis intra vel extra ecclesiam prout viderit oportunitum.* (Luis López, 2004: 27)

destinados a regular la cantidad que debía descontarse a quienes cometieran diversas faltas y las medidas a tomar en caso de reincidencias. El modo más efectivo para distinguir las conductas desviadas e identificar a los agentes para reprenderlos era la promoción de la vigilancia colectiva a través de la imposición de graves sanciones a quienes no denunciaran lo que supieran²¹.

Parece que estos mecanismos funcionaron en cierta medida ya que, si bien no se logra extirpar algunas malas costumbres especialmente difundidas (como la práctica del concubinato), y el grado de “perfección” clerical ciertamente decrece al avanzar de las áreas urbanas a las comunidades rurales, hacia el siglo XIV no es tan frecuente hallar documentos que demuestren rupturas graves de las reglas estamentales por parte de los miembros del cabildo. De cualquier manera, Bourdieu señala que el trabajo de eufemización de la violencia, es decir, de sanción de lo arbitrario a través de su reconocimiento colectivo, produce una verdad oficial cuya eficacia es real aunque no se verifique por completo en la práctica (Bourdieu, 2006: 70). Más allá de todas las transgresiones de los clérigos, la conducta particular que justifica la situación estamental diferenciada ya se encuentra reafirmada.

La posición estamental consolidada facilita la percepción de algunas rentas. Podemos apreciarlo, por ejemplo, en la documentación referente al pleito de las procuraciones, acaecido en Ávila, a fines del siglo XIII. La existencia de un extenso cuaderno de pesquisa nos permite conocer las circunstancias del pleito, pero -más importante- nos ofrece la posibilidad de observar en las declaraciones de los testigos en qué medida es reconocido el culto y, por extensión, el privilegio de un estamento cuya función es reconocida por la comunidad.

Las procuraciones figuran en el texto del concilio IV de Letrán (1215) como una colaboración a exigir cuando las autoridades diocesanas visiten personalmente los lugares del episcopado. Se entiende que la visita pastoral debe ser retribuida con algunos alimentos que faciliten el sustento de los encargados de consagrar iglesias o administrar sacramentos. El obispo abulense Benito (1241-1259), sobre todo, aparece generalmente en la memoria de los testigos como aquel que recibía alimentos²² esporádicamente con motivo de la ordenación de sacerdotes o la administración de sacramentos²³. Sin embargo, las procuraciones pasaron rápidamente a transformarse en un tributo cada vez menos asociado a la visitación y a la retribución de un servicio religioso²⁴, casi nunca consumido en la aldea que lo otorgaba²⁵ y muchas veces conmutado en

21 *E el conpannero que lo viere e non le acusare al deán o en cabildo otro día, sea suspenso de officio e beneficio por ese fecho fasta que lo diga.* (Luis López, 2004: 44 y 59)

22 *Don Salvador, de Forcajo, yurado e preguntado, dixo que él, seyendo moço pequenno, que fuera el obispo don Benito a Çisla e que se fuera allá a crismar e que se yva ya el obispo e que comiera ý una procuración e que lo cogiera su padre Yuan Ferrández de los legos de Forcajuelo...* (Barrios García, 1981: 139)

23 Por ejemplo, Pascual Domínguez testimonia que el obispo don Benito recibió una procuración en su aldea, Arenas, cuando fue a ordenar sacerdotes. (*Ibid.*: 135)

24 La procuración no acompaña ninguna “contraprestación” señorial en El Oso, Miguelheles, Bernuy de Zapardiel, entre otras. (*Ibid.*: 132)

25 Por ser pequeñas, algunas aldeas debían reunir su colaboración y acercarla a aldeas más grandes. Son los casos de Echaferro y Salvadiós (*Ibid.*: 143). En otros casos, la cercanía con Ávila, Arévalo u Olmedo favorecía la percepción en las ciudades, añadiendo a la renta propiamente dicha el acarreo hasta el destino definitivo. Es el caso de Fuentesalce, Fuentesdaños, Bañuelos, Raliegos, entre otras. (*Ibid.*: 136).

dinero²⁶. Todas estas tendencias se esbozan entre los episcopados de Benito y Domingo Suárez (1263-1271). Tras su muerte la sede queda vacante durante casi veinte años y Fernando Rodríguez (1290-1292), al acceder a la silla episcopal, buscará recuperar una renta que en algunos lugares no se percibía con regularidad y en otros se hallaba contestada por los campesinos abulenses.

Sucede que, durante el período de sede vacante, algunos canónigos abulenses ejercieron el poder episcopal como vicarios e intentaron cobrar procuraciones a las aldeas abulenses. Este derecho, que no había sido impugnado hasta entonces más que por los caballeros villanos²⁷, comienza a ser cuestionado por los propios campesinos que se quejan de la situación. Los vicarios retoman la costumbre de recorrer el término y visitar personalmente las aldeas²⁸ ya que algunos de ellos no eran reconocidos como representantes legítimos del obispo²⁹. Y si bien algunas aldeas, las más pobres, pudieron escapar temporalmente a la tributación³⁰, otras sufrieron mayores punciones tanto por la superposición de vicarios autorizados a demandar³¹, como por el aumento de las cantidades demandadas³².

Sin embargo, posee más relevancia observar las objeciones que presentaban los campesinos al pago de esta renta, durante los veinte años de primacía de los vicarios. Algunos fragmentos permiten evaluar el grado en que el pago de la renta a las autoridades eclesiásticas se hallaba naturalizado. El testimonio de don Andrés es claro:

*...dixo que oyera a muchos, a tan bien clérigos conmo legos de las aldeas, que se querellavan e dizién que también davan procuraciones a los vicarios conmo las davan a los obispos quando los avién.*³³

En el mismo sentido la declaración de Martín Domínguez:

26 Se paga en dinero en las aldeas de Fontiveros, Forcajuelo, Santa María del Castillo, etc. (*Ibíd.*: 139 y 143).

27 Relata Velasco Jimeno: *...dixo (...) que después que se desabeniera el obispo con algunos cavalleros de Avila e quel acusavan con el rey don Alffonso, porque tomava las procuraciones, e él que se anparaba dellos e que çierto era que las tomava.* (*Ibíd.*: 137)

28 Blasco Muñoz declara: *...que a su fijo (...) lo oyera dezir que andava con Alffonso Vidal, deán de Ávila, quando las tomava, seyendo este Alffonso Vidal vicario.* (*Ibíd.*: 132)

29 Alvar Gómez, ahijado del obispo Benito, dice: *...otrossi que Domingo Sevastiánez, canónigo, seyendo vicario, que sabié que las tomava e que algunos se le querellaran dello, cuydando que non era vicario...* (*Ibíd.*)

30 El cura de Villacután reconoce no saber si los vicarios tomaban procuraciones ya que: *...ca porque era él pobre nunca gela fueron demandar.* (*Ibíd.*: 134).

31 Un campesino de Sietlavajos, Arévalo, declara no recordar si los vicarios tomaban procuraciones pero que: *...oyera dezir a omnes buenos de término de Avila, de que se non acordava, que sabién que avié avido en Avila quatro obispos que tomaran procuraciones, assi como dicho es.* (*Ibíd.*: 140)

32 Un campesino de Almenara, cerca de Olmedo, revela: *Preguntado de los vicarios (...), dixo que las tomavan segund los obispos, fuera ú que non les davan ayuda de las otras aldeas.* (*Ibíd.*: 142)

33 *Ibíd.*, p. 134.

*...dixo que oyó querellar a muchos, de que se non acordava, de conmo gelas tomavan los vicarios, que eran assí conmo si oviessen obispo...*³⁴

En ambos fragmentos destaca, desde nuestro punto de vista, no tanto la negación de la renta, como el desconocimiento de deber otorgarlas a los vicarios. Y ya sea que se piense que efectivamente los campesinos habían asimilado un tributo hasta hace poco inexistente, ya sea que se considere esta argumentación como una estrategia discursiva para eludir una renta puntual, de cualquier manera el principio queda salvado: el obispo, como autoridad religiosa, debía percibir la renta.

Conclusiones

Hemos intentado una propuesta que integra aspectos que contribuyen a comprender la noción de clase estamental a partir de transformaciones del *habitus* de los agentes concretos. Pretendimos ilustrar las modificaciones de las prácticas en el caso del clero capitular abulense en relación a las sanciones positivas y negativas que pudieron operar sobre las mismas. Finalmente quisimos ejemplificar con un caso concreto (las procuraciones) en qué medida la apropiación de la función religiosa permite a un estamento diferenciado la profundización de las prerrogativas de clase. A pesar de los problemas que plantea la naturaleza de la documentación disponible, creemos haber superado la falsa dicotomía existente para explicar la reproducción de la institución eclesiástica: ni la lógica institucional subordina a los agentes, ni son éstos enteramente ajenos a la misma. Por el contrario, las estrategias desplegadas por cada uno de ellos (de las cuales sólo accedemos a fragmentos que han sobrevivido de manera desigual) se mueven en un margen de autonomía relativa siempre dentro del “juego” del que forman parte.

La perspectiva de Pierre Bourdieu nos ha permitido avanzar en la definición de las características estamentales del clero medieval incorporando la dimensión de la práctica en su función de re(o des)conocimiento y legitimación de la dominación. Cabe concluir reafirmando que, al menos en este caso, la afirmación de ciertas prerrogativas estamentales fue imprescindible para la cristalización de esta fracción de la clase noble.

34 *Ibid.*, p. 138.

Fuentes:

- Barrios García, Á. (1981) *Documentación medieval de la catedral de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Linehan, P. & Lera Maíllo, J. (2003) *Las postrimerías de un obispo alfonsino. Don Suero Pérez, el de Zamora*. Zamora: Semuret.
- Luis López, C. (2004) *Estatutos y Ordenanzas de la iglesia Catedral de Ávila (1250-1510)*. Ávila: Institución "Gran Duque de Alba".
- Sánchez Rodríguez, M. (1987) *Tumbo Blanco de Zamora*. Salamanca.

Bibliografía citada:

- Astarita, C (2003-2006) "Prácticas del conde y formación del Feudalismo. Siglos VIII al XI." *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*. Nº 14.
- Baschet, J. (2009) *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México: FCE.
- Bourdieu, P. (1988) *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- (2006b) "Génesis y estructura del campo religioso." *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Nº 108, Vol. XXVII, Otoño.
- (2006) *Campo del poder y reproducción social. Elementos para un análisis de la dinámica de las clases*. Córdoba: Ferreyra.
- (2010) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brown, P. (1997) *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica.
- Brown, P. (2005) "La Antigüedad tardía." En: Ariès, P. & Duby, G. (dirs.) *Historia de la vida privada. Vol. 1: Del Imperio romano al año mil*. Buenos Aires: Taurus.
- Duby, G. (1999) *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*. Barcelona: Altaya.
- Gerbet, M.-C. (1997) *Las noblezas españolas en la Edad Media. Siglos XI - XV*. Madrid: Alianza.
- Guerreau, A. (1984) *El feudalismo, un horizonte teórico*. Barcelona: Crítica.
- Goody, J. *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.
- Kuchenbuch, L. & Michael, B. (1986) "Estructura y dinámica del modo de producción 'feudal' en la Europa preindustrial." *Studia Historica. Historia Medieval*. Vol. IV, Nº 2.
- Le Goff, J. & Schmitt, J.-C. (eds) (2003) *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid: Akal.
- Luis López, C. (2004) "El cabildo de la iglesia Catedral de Ávila a fines de la Edad Media." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*. T. 17.
- Moreta Velayos, S. (1978) *Malhechores feudales: violencia, antagonismos y alianzas de clases en Castilla, siglos XIII-XIV*. Madrid: Cátedra.
- Morsel, J. (2008) *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*. Valencia: Universitat de València.
- Ruíz Domenec, J. (1984) "Sistema de parentesco y teoría de la alianza en la sociedad catalana (c. 1000- c.

1240).” En: Firpo, A. (ed.) *Amor. Familia. Sexualidad*. Barcelona.

Sánchez Herrero, J. (2008) “Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales.” *Clío & Crimen*, N° 5.

Weber, M. (1996) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.

Comentarios

Carlos Astarita: Bueno, volvemos a problemas que estuvieron presentes en la Jornada, como el de la clase estamental. Pienso que es muy importante trabajar esto y los elementos de diferenciación del estamento eclesiástico con respecto a la clase feudal. Sobre este tema, Duby (1988) ha sido clave para el medievalismo, porque él plantea, junto al señorío banal, el concepto de clase feudal, es decir, una clase que se apropia del excedente global de un lugar. Lo que se dejó de lado con Duby es la diferenciación estamental entre los laicos y los miembros de la Iglesia. Todos eran clase feudal, estamos de acuerdo, pero esto borró las diferenciaciones estamentales y a eso hay que volver.

Ahora, vos mencionás a Morsel entre otros autores, vos tomás un concepto de este autor, que es el de relaciones de dominio en el seno de la aristocracia, decís: “*Morsel ha elaborado una nueva propuesta que otorga mayor relevancia al problema de la articulación entre laicos y eclesiásticos, entendiendo que la misma permite comprender las relaciones de dominio en el seno de la aristocracia y al mismo tiempo garantizar el control global del grupo en la sociedad.*” En realidad, aquí el planteo de este autor consiste en que el grupo que dirige a la aristocracia son los clérigos, es decir, la Iglesia está dirigiendo a la nobleza laica. Quiero comentar por un momento este concepto, porque está muy de moda en estos días.

Vamos a decir algo. Morsel coparticipa de criterios parecidos a los que tiene Jérôme Baschet, a los que tiene Patrick Geary y por lo menos los dos primeros han bebido de una persona a quien creen la fuente de la sabiduría que es Alain Guerreau, y así estamos. Estos autores primero desprestigian determinadas concepciones historiográficas para hacer resaltar las virtudes que ellos tienen. Entonces, ¿de dónde parten? De que en el siglo XIX los historiadores habían hablado de anarquía feudal y que este concepto se prolonga hasta la primera mitad del siglo XX. Cuando llegan estos “genios” se deja de lado esta barbaridad interpretativa de anarquía feudal, que es algo que no puede existir porque ellos lo han decretado, y entonces empiezan a pensar que las sociedades son un todo coherente, garantizado por el dominio de la Iglesia. Entonces, el concepto que Morsel tiene de que la Iglesia es la parte dominante de la clase feudal, el estamento ideológicamente dominante de la clase feudal, responde a esta necesidad de pensar una institución totalitaria que garantice el funcionamiento de la sociedad. En el fondo de todos estos autores, que se inscriben en conceptos pos-estructuralistas, hay un estructural funcionalismo absoluto, donde el problema central es el desplazamiento del conflicto. Pero no sólo está este problema, sino que hay una idea de que el conflicto participa en la regulación homeostática de la sociedad y que, por lo tanto, es necesario para lograr su funcionamiento, lo que se logra con la periódica absorción del conflicto. Entonces se apela a un concepto que es algo derivado, en definitiva, del individualismo metodológico de la escuela neoclásica, porque Dios los cría y ellos se juntan. El conflicto incluso es provocado, esto

está en Patrick Geary (1986), en un artículo tremendamente influyente de *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, no podía estar en otro lado, donde explica que los miembros de la clase de poder se pelean a propósito para hacerse amigos y reforzar la cohesión social. La idea es que una sociedad no puede funcionar si tiene conflictos permanentes. En realidad, es el mismo concepto que tenía Hegel sobre la necesidad de absorber el conflicto y que tenían los historiadores que ellos han descalificado. Esos historiadores del siglo XIX y XX, herederos indirectos de Hegel, plantearon que, ante la ausencia del Estado en la sociedad feudal, lo que absorbía el conflicto era el pacto feudovasallático. Esto estaba en Hegel, que por eso se diferencia de los que han criticado al contractualismo, al decir que el contrato existió en el feudalismo con los pactos feudovasalláticos, que con ellos se anulaba el antagonismo, cuestión de gran importancia porque era condición del funcionamiento social, lo que indica que en Hegel estaba presente en el fondo el problema hobbesiano del orden. Ahora claro, parece que Morsel no solamente no leyó a Hegel, ni siquiera leyó un diccionario filosófico general para enterarse de algo de lo que dijo este autor, si no, no diría la barbaridad de que en el siglo XIX era evidente que los historiadores creían que todo era una anarquía feudal, hasta que ellos (Guerreau, Geary, etc) llegaron y vieron que había una lógica de convenios, pactos, desde un punto de vista antropológico. Digo Morsel porque vos lo mencionaste, no quiero ensañarme con él, porque Baschet es mucho peor en este sentido: para Baschet (2009) la misma herejía es provocada por la Iglesia. No sé cómo puede explicar la Reforma Protestante, a no ser que diga que la Iglesia estaba contenta con la Reforma Protestante y que la reacción de Trento fue una parodia. Además dice que el carnaval era funcional a la Iglesia; entonces ¿por qué lo prohibió? No lo entiendo. Afirma que era funcional al sistema, ya que su desorganización exaltaba la cuaresma. Realmente, hay momentos en que este estructural funcionalismo irrita. La mejor crítica la ha pronunciado, en mi criterio, Lévi-Strauss, cuando dijo que decir que las cosas funcionan es una obviedad, decir que todo funciona es una estupidez y creo que tiene razón.

Esto es importante porque hay que ver la diferenciación estamental en la clase dominante, entre los laicos y los miembros de la Iglesia, pero esta diferenciación estamental es conflictiva. Más allá de los intereses comunes de clase que tienen laicos y religiosos y de que se unen para explotar al campesinado, porque la clase dominante siempre se unió para explotar a los explotados, hay antagonismos sectoriales ¿Qué es lo que hemos aprendido en cualquier manual sobre la llamada querrela de las investiduras? Hay conflictos, trastornos y antagonismos, que eran derivados de formas de vida y cultura desiguales. En definitiva, cuando una persona entraba en un monasterio hacía una conversión de vida, en latín "*traditio in corpore et anima*", es decir, transformación total en cuerpo y alma. Esto está diciendo que hay cambios de una situación laica a otra religiosa, que no debemos dejar de lado y que es una sociedad que se mueve y que se desarrolla en el conflicto. No tengamos miedo, la pugna existe, está bien que así sea y ojalá existan muchas más, ¿no es cierto? Es la forma de la dinámica social, del movimiento social; y hay luchas entre señores y campesinos por un lado, y entre los mismos señores por el otro, ya que están en permanente tensión, a lo que se suma la diarquía entre la Iglesia y la clase de poder laica. Digo esto porque nosotros podemos avanzar en este sentido con otro concepto totalmente diferente al que tiene Morsel y este grupo de historiadores. Pienso que hay que enfocar a lo que a vos te interesa en este problema de diferenciación, qué es lo que establece los elementos diferenciales reales y privilegiar eso. Por ejemplo, tenemos que erradicar del texto tuyo si tenían buena o mala conducta. ¿Qué es esto? ¿El celibato? Es buena conducta para la Iglesia. Sin embargo el celibato tiene un significado de diferenciación social, de segregación. Esto hay que verlo comparativamente, porque de la misma

manera que vemos que en la Iglesia se produce el celibato del sacerdote y su casamiento ritual con la madre Iglesia o el de la monja con Cristo, etc., entre los señores laicos es lo opuesto; en la documentación que Mariel [Pérez] conoce muy bien de Santa María de las Dueñas los señores reprimen los llamados delitos sexuales, sobre los que hay muchos testimonios en esa colección documental. Pero también sabemos por otras fuentes, como la importancia que tuvieron los bastardos, que los señores son campeones del sexo ¿Y por qué es eso, porque eran desenfrenados sexuales? Bueno, podían ser un poco... (risas). Pero en el fondo es porque tenían el monopolio del sexo libre de ataduras, que era como el monopolio del armamento, y que resulta un elemento de diferenciación. Entonces, hay que estudiar los factores de diferenciación que hacen a la Iglesia y examinarlos comparativamente con otras sociedades. Porque es lo mismo que pasa con los esclavones en la sociedad islámica, es decir, esclavos o libertos al servicio del califa que se habían importado de Europa cristiana o de África negra, que a su vez eran eunucos, que han sido estudiados por Guichard para Valencia (Guichard, 2001). Ese eunuco era un inspector de acequias que dirigía el sistema de irrigación, como autoridad comunitaria y resulta un extraño al conjunto social por su condición. Era mercancía humana, algunos que habían venido por ejemplo del área eslava, siendo una mercancía mejorada en Verdún, luego de una operación dificultosa y dolorosísima en la cual morían muchos. Era un ser distinto, un diferente por su origen étnico, mandado por el poder central califal a dirigir. También podemos compararlo con el hombre santo que ha estudiado Peter Brown para la sociedad siria (Brown, 1971), el asceta que se aparta de la sociedad y tiene una situación de distinto, un mediador de conflictos en el interior de la sociedad. Entonces, desde este concepto creo que debemos también pensar con más categorías antropológicas la persona que se aparta del resto, que toma una vida de celibato, que hace votos de castidad eternos, que tiene polleras (no es sólo un problema de género, lo inhabilita para ser un guerrero, para montar), que se instituye como brujo de la tribu y que puede, en un momento determinado, manipular el cuerpo de Cristo en la misa (que no es la representación del cuerpo de Cristo sino que es el cuerpo de Cristo real en la misa) y ser un personaje sagrado. En todo este tipo de cuestiones hay una primera aproximación que pasa por el celibato, la tonsura, la abstinencia sexual, la prohibición de la violencia de los otros, la piedad, etc., que son conceptos a trabajar con mayor desarrollo, pero que son instrumentos específicos del estamento clerical que los usa en sus combates contra los señores laicos y también en sus luchas represivas contra los campesinos. Repito: se puede hacer algo mucho más interesante de lo que hicieron Baschet, Morsel, Guerreau y todos los que están repitiendo el mismo libreto, porque tomaron los textos eruditos con poca interpretación desde el punto de vista sociológico. Entonces sobre esto hay mucho terreno para poder avanzar.

Carla Cimino: Veo que te irritan Morsel, Guerreau, Baschet y compañía.

No me interesa la tesis de Morsel, si no hubiese puesto en mi trabajo que Morsel solucionó todos mis problemas. Pero sí me pareció importante tomar esa parte que intentaba explicar qué sentido tiene la pertenencia al estamento y por qué parte de la nobleza accede y busca mejorar en la carrera eclesiástica y si tiene sentido lo que este autor llama “lógica de campo”: ese incentivo, esa vía de ascenso social, que aparece para las aristocracias locales al ingresar a las instituciones eclesiásticas. No me parece que tenga razón ni que sea una propuesta acabada, pero sí creo que lo intentó abordar y no he visto muchos intentos.

Por otra parte, los conflictos entre los estamentos están claros y son evidentes; de hecho, lo que me interesaba al comenzar a plantear estos problemas es ver que en la documentación de la Extremadura histórica, en Ávila y en Zamora, los conflictos en el siglo XIII entre los clérigos y los laicos, los caballeros de los concejos, son violentos y van al núcleo de la relación de poder, a la potestad judicial del obispo, a los derechos sobre las comunidades, a cuestiones que son centrales y creo necesario esclarecer teóricamente para partir de una base más sólida.

Respecto a los elementos diferenciales del clero que vos dijiste, la conducta a mí tampoco me interesa en cuanto tal (por ejemplo si se dedican o no al juego que es un problema que obsesiona a la jerarquía eclesiástica), pero sí en tanto esto que vos mismo dijiste, que es un elemento de diferenciación del resto, del común, que los autoriza en el caso que analicé a exigir un aumento de los tributos por una función religiosa monopolizada a fines del siglo XIII. No se trata de ver en qué grado se portaban bien o mal. De hecho, considero que tampoco es el problema hasta dónde ellos internalizaban esos ideales de conducta, sino hasta qué punto el resto de la comunidad los reconocía como más santos, piadosos, célibes, pacíficos y todas esas “virtudes” que pretendían poseer.

Sobre el estudio comparativo y la necesidad de utilizar categorías antropológicas, estoy de acuerdo, es el paso siguiente.

Carlos Astarita: Yo lo que creo con respecto a Morsel es muy diferente a lo tuyo, lo que vos podés hacer sobre el estudio de los conflictos te va a arrastrar a esa diferencia.

Con respecto al problema de la aristocracia eclesiástica, hay que recordar que es mucho más compleja desde la reforma gregoriana en adelante, cuando se reduce el reclutamiento del clero entre la clase noble y se amplía el abanico social de reclutamiento. El clero es más heterogéneo y ya no es tan cierto que la clase aristocrática lo vea como una vía de ascenso. En cambio, antes del año mil lo veían más que como un ascenso, como un complemento de la clase aristocrática. A pesar de esto, creo que en cierto momento ellos empezaron a tener una separación de sus primos que se habían quedado en el castillo, como decía Duby. De hecho, ellos van a ser quienes lleven adelante la reforma, ¿no? Esa identidad hay que revisarla. No estoy de acuerdo con lo que dice Morsel. Mucho menos estoy de acuerdo con la idea de que ellos van a tener la hegemonía y el ascendiente ideológico. Los señores feudales tomaban de la ideología de la Iglesia lo que les convenía y lo que no les convenía lo dejaban de lado. Tenían un sentido utilitario, práctico. En este sentido, hay un concepto que hay que tomar, que está en Weber, que decía que cada segmento social tenía su propia religiosidad. Weber lo ejemplificaba: la religión de un caballero, dice, no es la misma que la de San Francisco, y tiene toda la razón del mundo. Es necesario hacer esta diferenciación por sectores, no hay un solo hombre religioso, no hay una sola religiosidad.

Creo que es una cuestión que tiene perspectivas claras, creo que vos en estos momentos estás mucho más metida en las relaciones económicas sociales, que es tu tesis.

Carla Cimino: Sí, claro... pero me aparecía este problema al considerar la primera constitución de los episcopados que estudio, durante el siglo XII, no son aristócratas los primeros que integran el cabildo, son sectores paralelos a los caballeros villanos. Entonces, me parecía necesario empezar a pensar toda esta problemática.

Además, me parece que el concepto de clase estamental es fundamental para dar cuenta de características particulares en cuanto a la gestión del patrimonio. La gestión del patrimonio del cabildo tiene características particulares, distintas a las de la otra forma de señorío del área que es el realengo. Y creo que responden en parte a una presión estamental. Un ejemplo muy concreto, el obispo de Zamora en una serie de documentos se acerca a las comunidades a intervenir en la producción y propiciar fuertemente a partir del siglo XIII la plantación del viñedo. Lo incentiva a través de beneficios concretos para personas que planten nuevas viñas. Esto responde a una necesidad propia estamental de proveerse de vino para las mesas episcopal y capitular y para las celebraciones, ese consumo está estamentalmente condicionado. La renta feudal, apropiación del excedente de los campesinos, adquiere una forma diferente en otros señoríos, en este caso el realengo, donde predomina la renta en dinero en el siglo XIII. Como vos dijiste, algunas relaciones están condicionadas por elementos estamentales en el sentido de Weber.

Carlos Astarita: El clero es heterogéneo, eso es lo que lleva a plantear por qué muchos de los que incluso van a ser contradictores a la Iglesia, herejes, etc. son gente que proviene de las filas de la Iglesia. Está en relación con esa ampliación del reclutamiento que se da a partir de la reforma gregoriana.

Estoy de acuerdo con vos en que hay formas de tomar el excedente campesino que son diferenciadas. La donación *pro anima*, por la salvación del alma, es lo que aparece en todo cartulario, en toda documentación eclesiástica, casi como forma central de adquisición de propiedades y esto responde a una dinámica que es muy propia de la Iglesia, que no la tiene el señor feudal. Hay cosas que hacen de la misma manera: el señor laico y el eclesiástico aplican la justicia, aplican la exacción extraeconómica, todo esto es igual, pero los eclesiásticos lucran también con el culto al santo, con las donaciones por miedo al infierno y difunden una literatura especial para que esas donaciones se produzcan, una literatura del terror. Además hay conductas que son diferentes. El celibato eclesiástico implica que la Iglesia no tiene reproducción interna, biológica, y sin embargo es la maquinaria más perfecta de reproducción social. Esa lógica no existe dentro de la clase feudal donde sucede casi lo opuesto, porque incluso en la Baja Edad Media los mismos bastardos van a tener funcionalidad de clase, y la clase dominante tiene legiones de ilegítimos por la situación que ya he señalado. A Alfonso X el Sabio se le han contado treinta hijos ilegítimos, pero muchos de esos bastardos de la nobleza jugaron un papel político en las casas señoriales e, incluso, en las casas reinantes. Entonces, hay toda una serie de lógicas estamentales que tenemos que diferenciar, porque intervienen en la composición de clase.

Hay una tradición que no es del materialismo histórico sobre el problema del estamento. El autor más notable es Weber. ¿De dónde viene la concepción de Weber? Él planteaba que la clase se definía por el mercado, decía que en la Edad Media había una economía natural y en consecuencia no existían clases sociales, y en esto de la economía natural coincidía con historiadores alemanes de su época. Según este criterio, las clases surgirían con la aparición del mercado, por eso sostenía que eran un elemento del capitalismo y que hay que definir a las sociedades precapitalistas por el rango, por el status o la situación estamental, *ständische Lage*. Quiero advertir que, en los escritos de Marx (por ejemplo en la crítica a la filosofía del derecho de Hegel) también se habla de estamentos. Marx dice que la burguesía es un estamento hasta la revolución burguesa. La burguesía fue efectivamente en la Edad Media un estamento porque tuvo cierta situación jurídica y política, y la clase feudal

también fue un estamento con una definida condición jurídica y política. No creo que debamos desconocer esa situación porque la misma hacía a la situación de clase y estaba determinada por la condición de clase. En caso contrario llegamos a la concepción de De Ste. Croix que, en la crítica que hace a Finley y a Weber, llega a desconocer totalmente la situación estamental.

Creo que el problema de la relación entre clase y estamento no hay que verlo como una fotografía, sino como una relación que se desarrolla históricamente. Por ejemplo, si tomamos la sociedad de base campesina, de acuerdo al concepto fundamental de Chris Wickham, donde no hay extracción sistemática del excedente, lo que define al sector aristocrático es una situación de rango, de función, una situación estamental. Están colocados por encima de los campesinos, pero no se están definiendo como clase feudal, porque no logran una extracción sistemática del excedente, más allá de los regalos ocasionales o de algunos pequeños servicios que obtienen. Lo que deriva en una aristocracia pobre, como ha revelado el hallazgo arqueológico que hoy por ejemplo se nos ha presentado para la Península Ibérica. Entonces, en ese momento la primacía está en el status, y a partir de esa función de status se organiza la clase. Cuando se organice la clase lo que determinará el status es la clase, la posición económica. En un cierto momento esa situación de status va a ser perdida por la clase feudal con la revolución burguesa, que es la expropiación del patrimonio político y jurídico que tiene la nobleza. Entonces, hay una relación flexible entre clase y estatus, pero que reproduce algo que viene del materialismo histórico, que es la primacía de lo político en determinados momentos y la determinación de lo económico en otros momentos. Desde el punto de vista de la mayor ortodoxia marxista, lo podemos ver en Lenin, cuando decía que lo que define la revolución es el poder político, proletario o burgués, y ahí está la primacía de lo político que se relaciona, en otro plano, con el concepto de estamento, de status. Lenin en el año '21-'22 define que hay cinco modos de producción diferenciados en la formación rusa y que lo que va a decidir el futuro del proceso es el poder político burgués o proletario, ahí también se ve que, en determinados momentos, la predominancia está en el poder político. Esto también está dentro de la tradición del materialismo histórico. Yo no me defino obviamente como weberiano, pero de Weber he tomado conceptos que me son útiles. No hay por qué cerrarse a Weber: el concepto de expropiación de la nobleza como elemento fundamental de la revolución burguesa es un concepto de Weber, que toma a su vez del concepto de Marx de expropiación de los productores directos. Es cierto, el acto revolucionario es privar a la nobleza de sus privilegios políticos, con lo cual la burguesía transforma a una clase estamental en clase económica moderna y se auto-transforma, de clase estamental en clase económica moderna, despojándose de los privilegios políticos que le ha expropiado a la nobleza y depositándolos en la burocracia. No sé si está claro, pero creo que ésta es una cuestión que se puede aplicar en muchos casos. Estoy pensando, por ejemplo, en el problema del mercado y los mercaderes en la Atenas clásica, tema que ha trabajado Gabriel [da Silva Melo], donde también está el problema del status, de la condición jurídica. Es más, hay un texto sumamente interesante, que recomiendo que lean, un trabajo de Abraham León (1980), un trotskista belga que murió en los campos de concentración y que se ocupó del problema judío en la historia, es decir, su segregación, retomando el concepto de Marx del mercader en los intersticios sociales. Realizó una correspondencia entre esto y la contradicción entre una situación que está destinada a la lógica del consumo y mercaderes que actúan por la lógica del beneficio, y lo relacionó con la posición de marginalidad que tiene el mercader tratando de explicar al judío no por la posición religiosa, sino por la posición económica. La concepción está en el Marx del tercer tomo de El Capital; en una frase hace referencia a la marginalidad de los judíos en la Edad Media comparándolos con los

mercaderes actuando en los poros de la sociedad; ese concepto de marginalidad de los judíos por otra parte, ya estaba en Simmel, en Weber, en Polanyi, cuando habló de los metecos (en estas Jornadas se habló del meteco como extranjero), y que es esa contradicción entre la lógica del consumo y la lógica del beneficio. En todo esto, hay determinación económica pero hay también una gran importancia de lo político ideológico.